

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XXI  
marzo 2016





RTLu 1/2016

**Editoriale**Manfred Hauke, *Aspetti teologici dell'Anno della Misericordia* .....5**Articoli**Franco Manzi, *Parole «senza misericordia» nel Vangelo secondo Matteo?* .....11Michael Konrad, *Il perdono come sorgente di moralità. Un'analisi filosofica* .....37Andreas Hirsch, *Die göttliche Barmherzigkeit in der neueren Diskussion zur Gotteslehre* .57André-Marie Jerumanis, *La théologie de la miséricorde selon Jean-Paul II* .....75Jarosław M. Lipniak, *Saint Faustina and the Divine Mercy* .....95Samuele Pinna, *«Dottrina che scandalizza e che salva». Il Matrimonio indissolubile secondo Charles Journet* .....121**Contributi**Paul Marie Mba, *La misericorde dans la devotio Cordis Jesu de saint Jean Eudes* .....143Thomas Heinrich Stark, *Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin* .....155Willy Tauwinkl, *L'interpretazione rabneriana dell'indulgenza nella Misericordiae vultus?* .....161**Miscellanea**Giovanni Ventimiglia, *Pensieri di carità* .....173Ernesto William Volonté, *Esortazione apostolica dopo i Sinodi dei Vescovi. Papa Francesco alle famiglie: gioia dell'amore e responsabilità* .....193**Recensioni**AA.VV., *Lessico delle Opere Teologiche* (Maurizio Abbà) .....199Denis Sahayaraj Kulundaisamy, *The Birth of Jesus or the Birth of Christians? An Inquiry into the Authenticity of John 1:13* (Manfred Hauke) .....203J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire* (Damian Spataru) .....207



## Editoriale

### *Aspetti teologici dell'Anno della Misericordia*

**Manfred Hauke**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

L'“Anno della Misericordia”, proclamato da Papa Francesco, offre numerosi spunti per un approfondimento teologico. Ne abbiamo scelto alcuni esempi significativi.

L'itinerario del nostro quaderno inizia con uno sguardo biblico, focalizzato sul Vangelo di Matteo. *Franco Manzi* rivolge l'attenzione dei lettori alle *parabole* (apparentemente) “*senza misericordia*”: la parabola degli operai mandati a lavorare nella vigna (Mt 20,1-16) e quella degli invitati al banchetto delle nozze regali (Mt 22,1-14). La prima parola fa vedere che Dio non è “giusto” alla maniera umana. Il padrone nella parabola, però, non offende la giustizia, ma va al di là del merito umano. La parola sulle nozze regali manifesta l'offerta salvifica a tutti quanti e mette l'accento su quest'invito, senza tacere il possibile fallimento di chi non accoglie Cristo con la fede operosa.

Un approfondimento etico è proposto da *Michael Konrad* che offre un'analisi filosofica del “*perdono come sorgente di moralità*”. Di fronte a vari autori antichi e moderni che mettono in discussione l'importanza del perdono (da Celso a Nietzsche), l'autore presenta il carattere razionale del perdono definito come il tener ferma la condanna dell'atto malvagio, accogliendo allo stesso momento la persona del peccatore. Konrad esamina poi il legame tra perdono e pentimento. Vengono presentati tre effetti del perdono: la purificazione dei sentimenti dell'offeso, la rinascita morale del malfattore e la riconciliazione tra entrambi. Laddove si verifica il perdono, si realizza la vera moralità: l'uomo rimane debole, ma il male non lo definisce in quanto tale. L'esperienza del perdono permette all'uomo di rialzarsi sempre di nuovo a mete più alte. La filosofia può descrivere così la bellezza del perdono, ma senza la fede è difficilissimo viverlo. Il perdono è al contempo assolutamente necessario, ma anche assolutamente gratuito.

*Andreas Hirsch*, autore di un ampio saggio sul mistero di Dio nella teologia del

sec. XX<sup>1</sup>, si dedica alla “divina misericordia nella recente discussione” sugli attributi divini. L'autore prende spunto dalla monografia del Cardinale Walter Kasper sulla misericordia, del 2012, dove la descrive da una prospettiva filosofica, esegetica, dogmatica, morale e sociale. L'articolo di Hirsch si concentra sulle esposizioni bibliche e dogmatiche dell'autore. Kasper desidera ridare alla misericordia un ruolo come attributo più importante di Dio. In contrasto con la Tradizione, egli propone una certa mutabilità e passibilità di Dio. Poi Kasper vede la misericordia come attributo fondamentale di Dio e rivelazione del suo amore. In questo contesto, sarebbe stato più opportuno valorizzare maggiormente la contingenza della creazione per poter distinguere meglio gli attributi essenziali di Dio da quelli che si riferiscono al creato.

Tra i nostri “Contributi”, si trova un altro testo sull'attributo divino della misericordia, paragonato con la divina giustizia. *Thomas Heinrich Stark* si concentra sul rapporto tra “giustizia e misericordia in Tommaso d'Aquino”. Il grande teologo medievale viene citato anche nella bolla di Papa Francesco: «È proprio di Dio usare misericordia e specialmente in questo si manifesta la sua onnipotenza”. Le parole di san Tommaso d'Aquino mostrano quanto la misericordia divina non sia affatto un segno di debolezza, ma piuttosto la qualità dell'onnipotenza di Dio. È per questo che la liturgia, in una delle collette più antiche, fa pregare dicendo: “O Dio che riveli la tua onnipotenza soprattutto con la misericordia e il perdono”<sup>2</sup>.

Il “dottore angelico” sviluppa il suo concetto di giustizia come virtù cardinale sulla scia di Aristotele. La misericordia viene definita come compassione con la miseria di un'altra persona. La misericordia, però, non si limita all'affetto, ma procede all'aiuto efficace. In Dio, misericordia e giustizia sono identici nel divino amore. In ambito umano compaiono alle volte delle espressioni scorrette della misericordia, le quali non mitigano la miseria dell'altro, bensì la peggiorano. Stark riporta tra l'altro una citazione chiave di san Tommaso d'Aquino: «La giustizia senza misericordia è crudele, ma la misericordia senza giustizia è la madre della dissoluzione»<sup>3</sup>.

Nella sua bolla d'indizione dell'Anno santo, Papa Francesco raccomanda la riletture dell'enciclica di san Giovanni Paolo II *Dives in misericordia*: «il suo insegnamento è più che mai attuale e merita di essere ripreso in questo Anno Santo»<sup>4</sup>. Perciò *André-Marie Jerumanis* studia la teologia della misericordia secondo san Giovanni Paolo II, concentrandosi su alcune encicliche del Papa. Già la prima enciclica, *Redemptor hominis* (1979), rivela un'attenzione particolare alla divina misericordia; la sua seconda enciclica, *Dives in misericordia* (1980), offre una panoramica concentrata

1 A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., Hamburg 2014.

2 FRANCESCO, *Misericordiae vultus*, 6. Il riferimento tommasiano è a *Summa theologiae* II-II, q. 30, a. 4.

3 TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium Matthaei*, cap. 5, lectio 2: «... iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis».

4 FRANCESCO, *Misericordiae vultus*, 11.

su questo tema. Nel 2000, il Papa ha canonizzato Faustina Kowalska, profetessa della divina misericordia, e istituito la Domenica della Divina Misericordia collocata otto giorni dopo Pasqua. L'enciclica sulla divina misericordia analizza il rapporto tra giustizia e misericordia nel piano del divino amore, partendo dal mistero di Dio Padre. Il mistero pasquale è la chiave per comprendere cristianamente la divina misericordia. Secondo l'enciclica *Dominum et vivificantem* (1986), lo Spirito Santo di verità, nel suo amore misericordioso, smaschera il peccato per salvare il peccatore. La misericordia va quindi collegata intrinsecamente con la verità. L'enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) invita alla misericordia per i poveri, mentre la *Redemptoris Missio* (1990) mostra l'amore misericordioso come principio d'azione per la missione. L'enciclica dedicata ai fondamenti della teologia morale, *Veritatis splendor* (1993), manifesta il carattere oggettivo delle norme etiche come espressione della misericordia. Bisogna essere intransigente di fronte al male, ma misericordioso con le persone umane. Lo si vede anche nell'enciclica *Evangelium vitae* (1995) nei confronti delle conseguenze per chi è contravenuto contro la vita umana. Per uno sguardo intero al magistero pontificio, Dio Padre appare come principio e origine della misericordia, il Figlio come colui che la rivela, mentre lo Spirito Santo la personifica. La vocazione d'essere figlio adottivo del Padre misericordioso determina profondamente la teologia morale.

Papa san Giovanni Paolo II, autore dell'enciclica *Dives in misericordia* (1980), ha canonizzato nel 2000 Sr. Faustina Kowalska ed è morto proprio alla veglia della "domenica della misericordia" introdotta non senza l'influsso della mistica polacca. Anche Papa Francesco nella sua bolla *Misericordiae vultus* (2015) fa un esplicito riferimento a santa Faustina Kowalska come testimone eccellente della divina misericordia: «La nostra preghiera si estenda anche ai tanti Santi e Beati che hanno fatto della misericordia la loro missione di vita. In particolare il pensiero è rivolto alla grande apostola della misericordia, santa Faustina Kowalska. Lei, che fu chiamata ad entrare nelle profondità della divina misericordia, interceda per noi e ci ottenga di vivere e camminare sempre nel perdono di Dio e nell'incrollabile fiducia nel suo amore»<sup>5</sup>. Jaroslaw M. Lipniak investiga il contributo della santa polacca con il suo articolo sulla "divina misericordia nel Diario di santa Faustina Kowalska". Dio nella sua bontà infinita offre in ogni epoca degli aiuti particolari per raggiungere la salvezza eterna. Ne fa parte la devozione alla divina misericordia proposta dalla santa. Prima di tornare alla fine dei tempi nella gloria come giudice, Gesù Cristo viene come Re della misericordia. Grazie all'immagine diffusa sul Cristo misericordioso, che benedice lo spettatore e fa riferimento ai doni del Battesimo e dell'Eucaristia simbolizzati nei raggi provenienti dal cuore trafitto, la devozione influenza la percezione sensibile del fedele e lo aiuta ad avvicinarsi alla realtà invisibile del divino perdono.

L'Anno della misericordia coincide con la pubblicazione della Lettera apostolica postsinodale *Amoris laetitia*, pubblicato l'8 aprile 2016. Il Papa trae le conclusioni dai

---

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, 12.

due sinodi sulla famiglia, del 2014 e del 2015. Pubblichiamo, sotto la rubrica “Miscellanea”, una presentazione del documento pontificio da parte da *Ernesto William Volonté*, per molti anni insegnante del corso sulla Teologia del matrimonio presso la nostra Facoltà ed attualmente delegato del Vescovo di Lugano per la pastorale familiare. Siccome il documento ha provocato delle interpretazioni diverse, Volonté offre qualche chiave di lettura nel contesto dell’intera teologia matrimoniale. Per non trascinare troppo l’apparizione del primo numero del 2016, spostiamo la possibilità di un’analisi approfondita della Lettera apostolica ai prossimi fascicoli della nostra rivista.

Siccome le discussioni sinodali riguardano anche l’indissolubilità del Matrimonio, pubblichiamo un’indagine sul contributo, tuttora molto attuale, del teologo svizzero Charles Journet. *Samuele Pinna* dà al suo testo il titolo, formulato dalle parole di Journet, “*Dottrina che scandalizza e che salva*”. Charles Journet affronta il tema teologico dell’indissolubilità durante il Vaticano II, quando avverte la necessità di esprimere con chiarezza, nell’Assemblea conciliare, la dottrina cattolica riguardante il Matrimonio. Lo studio di Sanna riconsegna il suo pensiero e lo segue nelle sue evoluzioni. Così si illumina la grandezza di tale dottrina e si trovano le risposte, per quanto possibili, ai quesiti che l’aspetto della indissolubilità – oggi come nel passato – solleva. La dottrina dell’indissolubilità può scandalizzare la mentalità del mondo, ma rivela qualcosa – afferma Journet – «che rende capaci di comprendere il sacro rispetto, inconcepibile finora, che si deve alla donna, alla dignità del focolare, alla dignità della prole».

Tra i santi che hanno messo in luce con grande vigore la divina misericordia, va menzionato anche san Giovanni Eudes, noto per la sua importanza nello sviluppo della devozione al Sacro Cuore di Gesù (e al Cuore Immacolato di Maria). *Paul-Marie Mba*, autore di una monografia di prossima pubblicazione sul Cuore Immacolato di Maria in san Giovanni Eudes, si ferma sulla “*misericordia nella devozione al Cuore di Gesù in san Giovanni Eudes*”. L’autore presenta l’importanza della misericordia negli scritti di Giovanni Eudes e mostra poi il ruolo di questo tema nella teologia del Cuore di Gesù del santo francese. Il fondatore degli Eudisti ha sviluppato una dottrina solida e molto attuale sulla misericordia, con un’impostazione teocentrica e cristocentrica, unita ad una fine attenzione pastorale.

La prassi dell’Anno santo, con la collocazione di “porte sante” in tutte le diocesi del mondo, comporta un discreto richiamo all’importanza dell’indulgenza, esplicitamente indicata dal Papa<sup>6</sup>. L’origine stessa degli “Anni santi” nel 1300 riguarda l’offerta speciale di un’indulgenza plenaria in occasione del giubileo. Tra i pochi lavori sistematici che hanno approfondito, negli ultimi anni, la teologia dell’indulgenza, è

---

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, 22.



stato quello del teologo rumeno *Wilhelm Tauwinkl*, il quale discute un aspetto interessante che potrebbe sfuggire a chi non è “addetto ai lavori” della teologia sistematica. Tra le conseguenze dei nostri peccati rimasti anche dopo il perdono avvenuto nel sacramento della Riconciliazione, Papa Francesco menziona «l'impronta negativa che i peccati hanno lasciato nei nostri comportamenti e nei nostri pensieri umani»<sup>8</sup>. Questa formulazione assomiglia all'approccio di Karl Rahner che identifica le “pene temporali” (che sono oggetto dell'indulgenza) con quanto la teologia scolastica chiama le *reliquiae peccati*, quindi le debolezze morali rimaste dopo il peccato anche in seguito al perdono ricevuto. Una tale debolezza, però, non può essere oggetto di un intervento autoritativo, di modo che Rahner chiama l'indulgenza una preghiera (pure autorevole). Di fronte a questa proposta, Tauwinkl mostra la natura dell'indulgenza nella sua definizione magisteriale: si tratta della pena inflitta per dare all'uomo l'occasione di rimediare, con la soddisfazione, al torto fatto nei confronti di Dio; qui è possibile un aiuto della comunità ecclesiale attraverso il potere delle chiavi. La remissione di questa pena (che corrisponde alla pena ecclesiale inflitta nei primi secoli) va distinta dalla debolezza spirituale quale conseguenza del peccato (*reliquiae peccati*). Assumere l'interpretazione rahneriana dell'indulgenza significherebbe rinunciare alla definizione tradizionale delle indulgenze e utilizzare la parola per un'altra realtà. Siccome il Papa non ha cambiato la disciplina delle indulgenze giubilari, risulta che la bolla pontificia parli di un effetto secondario delle indulgenze, senza voler introdurre una loro nuova definizione.

Tra gli aspetti pratici dell'anno giubilare vanno annoverate le opere di misericordia elencate da Papa Francesco: «È mio vivo desiderio che il popolo cristiano rifletta durante il Giubileo sulle *opere di misericordia corporale e spirituale*. Sarà un modo per risvegliare la nostra coscienza spesso assopita davanti al dramma della povertà e per entrare sempre di più nel cuore del Vangelo, dove i poveri sono i privilegiati della misericordia divina. La predicazione di Gesù ci presenta queste opere di misericordia perché possiamo capire se viviamo o no come suoi discepoli. Riscopriamo le opere di *misericordia corporale*: dare da mangiare agli affamati, dare da bere agli assetati, vestire gli ignudi, accogliere i forestieri, assistere gli ammalati, visitare i carcerati, seppellire i morti. E non dimentichiamo le opere di *misericordia spirituale*: consigliare i dubbiosi, insegnare agli ignoranti, ammonire i peccatori, consolare gli afflitti, perdonare le offese, sopportare pazientemente le persone moleste, pregare Dio per i vivi e per i morti»<sup>9</sup>. Nella rubrica “Miscellanea”, *Giovanni Ventimiglia* offre alcuni spunti molto utili per la realizzazione pratica delle opere di misericordia spirituali e corporali sotto il titolo “*Pensieri di carità*”.

<sup>7</sup> W. TAUWINKL, *La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi*, Norderstedt 2008<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> FRANCESCO, *Misericordiae vultus*, 22.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 15.



# Parabole «senza misericordia» nel Vangelo secondo Matteo?

Franco Manzi\*

## 1. Intento critico delle parabole

«La parabola – scrive il biblista Bruno Maggioni – fa esplodere le incoerenze nascoste di un certo modo di essere religiosi»<sup>1</sup>. Effettivamente, uno degli intenti principali di diverse parabole di Gesù è mettere allo scoperto che un determinato modo di comportarsi e, più radicalmente, di «essere religiosi» è contraddittorio rispetto alla fede autentica nel Dio di Gesù Cristo. Questo rilievo vale soprattutto per alcune parabole che impressionano per la loro severità. È su questo insieme di parabole che si focalizza il presente studio. Anche perché queste parabole come facevano problema agli uditori di Gesù, così suscitano inquietanti interrogativi anche nei lettori (o ascoltatori) odierni, ogniqualevolta abbiano il coraggio di lasciarsene coinvolgere seriamente. Potremmo iniziare a definirle – in modo provocatorio – «*parabole senza misericordia*», dato che sembrano presentare il volto di un Dio tutt'altro che misericordioso. Tant'è vero che possono causare una reazione quasi di «disappunto», soprattutto nei lettori che ormai si sono abituati all'attuale annuncio ecclesiale, di frequente incentrato sul Dio sempre e soltanto buono rivelatosi in modo definitivo da Cristo. Oppure esse possono confermare il rigorismo di qualche anziano fedele, il quale potrebbe persino ironizzare, ricordando come, non tanti decenni fa, la predicazione della Chiesa ricorresse di frequente ad esse, non essendo così «buonista» come oggi!

---

\* 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, nella quale è docente ordinario), l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano e la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: franco-manzi@seminario.milano.it.

<sup>1</sup> B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche* (Sestante 3), Milano 1992 [Terza ristampa: 1995], 11.

## 1.1. Anche le «parabole senza misericordia» sono «di» Gesù

Ci limitiamo a due di queste parabole evangeliche – apparentemente – «senza misericordia», attestate nel Vangelo secondo Matteo: la parabola degli operai mandati a lavorare nella vigna (20,1-16) e quella degli invitati al banchetto delle nozze regali (22,1-14). Le interpretiamo con un *taglio primariamente cristologico*, incentrato cioè su Gesù Cristo, senza però escludere altre ottiche complementari, anch'esse ben fondate sotto il profilo esegetico. In particolare, non potremo non fare qualche cenno lapidario alla prospettiva ecclesiologicala, attenta alla comunità cristiana per la quale l'evangelista ha eventualmente riplasmato e attualizzato alcuni elementi delle parabole di Gesù. Certo è che, per comprendere in modo corretto qualsiasi documento, è necessario collocarlo nel suo contesto non solo letterario, ma anche storico. Questo principio ermeneutico universalmente valido va applicato a maggior ragione a testi «difficili» da interpretare come queste parabole. Quindi, le interpretiamo primariamente alla luce delle situazioni concrete in cui, stando alla testimonianza dell'evangelista, Gesù le ha raccontate.

«Se si leggono le parabole dimenticando chi le ha dette, le sue inaudite pretese, la sua vita, i suoi miracoli e la sua croce, esse perdono il loro colore. Le parabole non sarebbero quelle che sono se non parlassero di Dio parlando di Gesù. Esse riflettono la singolarità di Gesù e della sua rivelazione. Per questo sono, a loro volta, singolari»<sup>2</sup>.

Ma questa precisazione porta ad acuire la domanda sulle «parabole – apparentemente – senza misericordia»: se Gesù Cristo «è l'immagine del Dio invisibile» (Col 1,15) e se – come ha scritto il teologo Eberhard Jüngel – «l'uomo Gesù è *la parabola di Dio*»<sup>3</sup>, come mai certe parabole presentano una raffigurazione di Dio così severa da far dubitare che siano state proclamate dal Figlio suo? Non è che – come sostengono vari biblisti<sup>4</sup> – molto probabilmente parabole del genere o, per lo meno, alcune loro affermazioni poco misericordiose non appartengano in realtà agli *ipsissima verba Iesu*, cioè non siano state pronunciate da Gesù in persona? Essenzializzando una questione che esigerebbe un approfondimento a sé stante, focalizziamo una sola precisazione, necessaria alla nostra indagine: di sicuro l'evangelista Matteo ha ritoccato e attualizzato anche queste parabole di Gesù, tenendo conto della vita della comunità cristiana per cui ha scritto il Vangelo. Del resto, così hanno fatto anche gli altri evangelisti e,

<sup>2</sup> B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, 13.

<sup>3</sup> E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978<sup>3</sup> [1977], 394.

<sup>4</sup> Ad es., sulla parabola di Mt 20,1-16, B. MAGGIONI, *Il racconto di Matteo* (Bibbia per Tutti), Assisi 1996<sup>6</sup> (1981), 255 insiste sul fatto che «l'evangelista Matteo dà alla parabola una sua propria interpretazione come appare dall'affermazione che apre (v. 19, 30) e chiude (v. 20, 16) la parabola stessa».

prima di loro, i predicatori cristiani delle origini, da cui gli evangelisti hanno attinto<sup>5</sup>. Sarebbe ingenuo, sulla base degli innumerevoli studi di taglio storico-critico, escludere che Matteo e la tradizione ecclesiale cui apparteneva l'abbiano fatto<sup>6</sup>. Quanti tentativi sono stati fatti dai biblisti degli ultimi due secoli per distinguere nei testi evangelici, e specialmente in queste parabole in apparenza non misericordiose, lo strato più antico della predicazione di Gesù da quello più recente della redazione degli evangelisti<sup>7</sup>. In ogni caso, gli esiti di studi esegetici di questo genere sono destinati a rimanere insuperabilmente dotati di un grado più o meno alto d'ipoteticità<sup>8</sup>. Ma comunque sia andata la stesura finale dei vangeli, l'evangelista Matteo – allo stesso modo di Marco e Luca – ha tenuto ad attribuire anche le parabole «non misericordiose» a Gesù in persona. Le ha così mantenute indissolubilmente legate alla «bella notizia» (*euaggélion*) sul Dio-*Abbà*<sup>9</sup> trasmessaci dal Figlio suo fatto uomo. Ispirato dallo Spirito santo, Matteo ha colto in queste parabole, sia pure aggiornate a partire dalle esperienze ecclesiali postpasquali, una piena consonanza con la definitiva rivelazione sul Dio-*Abbà* comunicatoci da Gesù. Perciò la Chiesa, assistita dallo stesso Spirito, non può accantonarle quasi che non risalissero a Gesù. Né può considerarle di valore rivelativo inferiore rispetto ad altre – ritenute, non senza un certo grado d'ipoteticità, *ipsissima verba Iesu* –, solo perché sarebbero state attualizzate dall'evangelista o dai predicatori cristiani. In quanto ispirate e riconosciute dalla Chiesa come appartenenti

<sup>5</sup> Cfr. Lc 1,2.

<sup>6</sup> Si legga, ad es., A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1986, 401, che, a riguardo di Mt 20,1-16, tiene ad affermare: «Das Gleichnis ist Sondergut des Mt, dessen Deutung und Umdeutung schon vor der mt. Endredaktion eingesetzt hat». Cfr. anche i rilievi dello stesso genere di J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 14, 1 – 28, 20* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I.2), Freiburg im Breisgau 1992<sup>2</sup> (1988), 176-177, il quale però conclude: «Obwohl gewisse stilistische und sprachliche Eigentümlichkeiten des Mt ausgemacht werden können – sachlich sind sie kaum von Bedeutung –, wird man sagen dürfen, daß er die Erzählung in ihrem wesentlichen Bestand unverehrt bewahrt». Sulla storia della tradizione e della redazione di Mt 22,1-14, in rapporto a Lc 14,15-24 e al Vangelo di Tommaso 64, una lapidaria panoramica è offerta da J. GNILKA, *Matthäusevangelium. II, 234-237*.

<sup>7</sup> D'altronde, è più che verosimile che gli stessi evangelisti abbiano attinto da altre fonti intermedie, orali o scritte che fossero. Pietra miliare di questa prospettiva d'indagine è il saggio di J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1998<sup>11</sup> (1947), specialmente pp. 29-35 (su Mt 20,1-16) e pp. 61-63.65-67 (su Mt 22,1-14). Sempre su Mt 22,1-14 si veda anche l'analisi di R. PESCH – R. KRATZ, *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. 5: Gleichnisse und Bildreden. Teil 2, Aus der zweifachen Überlieferung*, Frankfurt am Main 1978, 39-43, i quali in particolare individuano nei vv. 11-13a una parabola originariamente indipendente, che si radicherebbe in tradizioni rabbiniche (p. 48). Quest'opinione è condivisa pure da J. GNILKA, *Matthäusevangelium. II, 236* e da A. SAND, *Matthäus*, 439.

<sup>8</sup> Lo dichiara senza mezzi termini lo stesso A. SAND, *Matthäus*, 436, pur istituendo un confronto, a questo scopo, tra la versione della parabola di Mt 22,1-14, quella di Lc 14,15-24 e persino con il Vangelo di Tommaso 64.

<sup>9</sup> Mc 14,36; cfr. Rm 8,15; Gal 4,6.

al canone biblico, *anche queste parabole «difficili» sono a pieno titolo rivelazione divina*. Di conseguenza, vanno interpretate all'interno della tradizione ecclesiale e alla luce dell'intera rivelazione attestata nella Bibbia, che ha in Cristo il suo interprete definitivo: è lui l'«esegeta» del Padre, che nessun altro ha visto, se non lui<sup>10</sup>.

## 1.2. Cogliere la «morale» della parabola

Oltre a leggere anche le «parabole – apparentemente – senza misericordia» del Vangelo secondo Matteo nel contesto della vita di Gesù di Nazareth, così come vi è attestata, occorre tenere conto di una seconda annotazione ermeneutica. La possiamo evincere, senza eccessivi *distinguo*, dal genere letterario delle favole, simile, almeno per il suo dispositivo comunicativo fondamentale, a quello delle parabole evangeliche. Quando si racconta ai bambini una favola, s'intende comunicare loro un insegnamento di vita. Ad esempio, narrando *Le avventure di Pinocchio* (1881) di Carlo Collodi, si vuole insegnare ai piccoli ascoltatori che, per diventare adulti, dovranno fare fatica, andare a scuola, evitare le cattive compagnie come Lucignolo, essere onesti, non fidarsi di gente di malaffare come il gatto e la volpe...

Una volta, però, che i bambini avranno colto la «morale della favola», bisognerà aiutarli a capire che non è che tutto ciò che vi si racconta sia da prendere come oro colato. Ad esempio: crescendo, non dovranno continuare a credere che esistano grilli parlanti, come nella favola di Pinocchio. In ogni caso, dettagli fantasiosi del genere saranno da accantonare come secondari, per evitare che finiscano per provocare un oscuramento o un fraintendimento del messaggio centrale della favola. Certo è che in ogni favola va colto l'insegnamento fondamentale, la cosiddetta «morale della favola», senza dare rilievo a tanti altri particolari fantasiosi.

Ebbene, sia pure con una certa semplificazione, possiamo individuare anche nelle parabole di Gesù una «morale», ossia una rivelazione centrale focalizzata sul Dio-Abbà e sul nostro rapporto con lui. Ma una volta che i lettori (o gli ascoltatori), grazie alla capacità coinvolgente della parabola, ne avranno compreso il nucleo veritativo e ne avranno accolto l'invito a comportarsi in modo coerente con esso, *dovranno «uscire» dalla parabola. Eviteranno cioè di dare credito a dettagli fantasiosi, esornativi o retorici, alcuni dei quali potrebbero portarli a equivocarne il messaggio.*

Alla luce di queste premesse ermeneutiche, finalizzate a facilitare una comprensione corretta delle parabole, soprattutto di quelle apparentemente «senza misericordia», intraprendiamo l'analisi della parabola degli operai mandati a lavorare nella vigna (Mt 20,1-16) e di quella degli invitati al banchetto delle nozze regali (22,1-14).

---

<sup>10</sup> Gv 1,18; cfr. Mt 11,27 (// Lc 10,22).

## 2. Parabola degli operai mandati a lavorare nella vigna

### 2.1. «Morale» della parabola: la fede in un Dio «non giusto» alla maniera umana

La prima parabola, attestata soltanto nel Vangelo secondo Matteo (20,1-16), è indubbiamente difficile, se non addirittura «sconcertante»<sup>11</sup>. Non perché non si capisca: la trama si comprende fin troppo bene! È difficile da interpretare nella misura in cui si nota che è narrata da Cristo e la si rapporta con la sua concezione del Dio-*Abbà* sempre e soltanto buono. Sconcerta perché è come se con questo racconto Gesù spingesse gli ascoltatori di allora e i lettori di oggi a immaginare un Dio arbitrario, se non addirittura ingiusto, identificandolo, sulla scia del «canto della vigna» d'Is 5,1-7, con il proprietario del vigneto in questione.

Perciò, memori del precedente avvertimento ermeneutico a saper distinguere la «morale della parabola» dai suoi elementi narrativi secondari, se non addirittura svianti, ci chiediamo: qual è la rivelazione centrale di questa parabola e qual è l'intento per cui Gesù l'ha narrata? Il messaggio principale – e immediatamente provocatorio – della parabola è che il Dio rivelatoci da Gesù, che solo lo conosceva nella sua verità ultima essendone il Figlio unigenito<sup>12</sup>, è un Dio «buono», e non un Dio «giusto»; o meglio: non un Dio «giusto» come spesso se lo immaginava almeno una parte dei suoi ascoltatori di un tempo; e come non di rado se lo raffigurano molti lettori odierni. Difatti, se stesse a tanti ascoltatori o lettori della parabola, molto probabilmente ragionerebbero esattamente come i braccianti ingaggiati per primi. Dopo aver faticato per un'intera calda giornata, costoro non appena si resero conto che il padrone stava dando loro in maniera del tutto imprevedibile la stessa paga degli altri, che però avevano lavorato meno ore, si misero a protestare contro di lui in nome della giustizia retributiva e, in particolare, della proporzionalità tra lavoro e salario: «Questi ultimi hanno lavorato un'ora soltanto e li hai trattati come noi, che abbiamo sopportato il peso della giornata e il caldo?» (Mt 20,12). La conclusione della lamentela è così logica da non richiedere nemmeno d'essere esplicitata: «Non è giusto!». Il senso d'ingiustizia è tanto più acuto, quanto più si ricorda che il proprietario terriero, che di per sé non aveva pattuito il salario con i nuovi chiamati, aveva semplicemente assicurato loro: «Quello che è *giusto* ve lo darò» (v. 4).

Ma, attraverso la risposta del padrone (vv. 13-15), Gesù riconduce i suoi interlocutori – di allora e di oggi – primariamente a scoprire l'unico vero volto del Dio-*Abbà*. È come se Gesù concludesse: «Avete ragione! Dio non è giusto; per lo meno, non lo è come spesso lo immaginate voi. Dio è sorprendentemente buono». Alla luce

<sup>11</sup> Così la definisce B. MAGGIONI, *Matteo*, 252.

<sup>12</sup> Cfr. Gv 1,14.18; 3,16.18; 1 Gv 4,9.

di questa rivelazione conclusiva della parabola, gli ascoltatori di Gesù – e soprattutto i suoi avversari – erano vigorosamente sollecitati a prendere coscienza che con un Dio «davvero» giusto, come di frequente desideravano che fosse, in realtà nessun uomo sarebbe «a posto». Tant'è vero che, quando avranno immaginato Dio come il giudice veramente giusto e onnisciente, se lo saranno rappresentato come giudice *degli altri*: di chi si stava godendo la vita in modo peccaminoso, come l'adultero tetrarca Erode<sup>13</sup>; dei disonesti, come i pubblicani<sup>14</sup>; dei terroristi omicidi, come Barabba<sup>15</sup> o gli zeloti<sup>16</sup>... Non si saranno raffigurati un Dio giusto giudice in rapporto *a se stessi e ai propri cari*. Anzi, dato che comunque non potevano negare di essere stati anch'essi «generati nella colpa» e di avere fatto «ciò che è male agli occhi» di Dio<sup>17</sup>, avranno desiderato che nei loro propri confronti il Signore fosse indulgente ben più di loro stessi.

In definitiva: se tenesse davvero l'idea del «giusto salario» rivendicato nella parabola dai braccianti in protesta, tutti gli uomini meriterebbero ben poco dal Signore. Al contrario, tutti hanno di certo da farsi perdonare da lui qualche colpa, se non altro il peccato d'invidia per la vita altrui (cfr. Mt 20,15), che il più delle volte sembra – inspiegabilmente o ingiustamente – più benedetta della propria! Alla sera della vita, quando – come scrisse san Giovanni della Croce (circa 1542-1591) – tutti saranno esaminati sull'amore<sup>18</sup>, i risorti scopriranno di essere con Dio non in credito, ma in debito. Di sicuro, non sarà lui a pentirsi di aver avuto troppo spesso misericordia con i suoi figli; ma saranno loro a chiedergli perdono per la propria ottusa mancanza di riconoscenza nei suoi confronti.

Questo non toglie che, secondo quanto Gesù ha spiegato immediatamente prima – nel quadro redazionale del Vangelo secondo Matteo – sul dono divino del «centuplo» in questo mondo e della vita eterna nell'altro<sup>19</sup>, Dio saprà apprezzare ciò che di buono gli uomini avranno realizzato nella vigna della vita, benché, quasi certamente, avrebbero potuto fare di più. Ciò nonostante, l'*Abbà* di Gesù è «Dio e non uomo»<sup>20</sup>. Perciò sarà giusto non alla maniera umana, ma *a modo suo*, cioè «*sine modo*», senza misura. Il che non significa che farà torto a qualcuno (cfr. v. 13). Al contrario: la sua

<sup>13</sup> Cfr. Mt 14,3-4 (// Mc 6,17-18; Lc 3,19-20).

<sup>14</sup> Cfr. Lc 3,13; 18,13; 19,7-8.

<sup>15</sup> Cfr. Mt 27,16.20.26 (// Mc 15,7.11.1; Lc 23,18-19.24-25).

<sup>16</sup> Cfr. At 5,36-37.

<sup>17</sup> Sal 51(50),6-7.

<sup>18</sup> Cfr. GIOVANNI DELLA CROCE, *Parole di luce e d'amore. Sentenze*, 57, in *S. Giovanni della Croce, Opere*, a cura di P. FERDINANDO DI S. MARIA, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1975<sup>3</sup> [1963], 1081-1103: 1091.

<sup>19</sup> Cfr. Mt 19,29 (// a Mc 10,29-30 e a Lc 18,29-30).

<sup>20</sup> Nm 23,19; Os 11,9; 1 Sam 15,29; Gb 9,32.



ricompensa finale sarà approssimata sempre per eccesso, mai per difetto; cioè sarà sempre maggiore dei nostri meriti.

A ogni buon conto, la domanda provocatoria del padrone al termine della parabola – «Sei forse invidioso perché io sono buono?» (v. 15) – resta «aperta», senza risposta, coinvolgendo ogni ascoltatore o lettore<sup>21</sup>, interpellato dalla seconda persona singolare del verbo («Sei invidioso [...]?»). Ma proprio grazie a questa violenta irruzione nelle coscienze – troppo tranquille – di tanti suoi avversari, Gesù li incoraggia a scoprire il vero volto del Dio-*Abbà* e ad affidarsi a lui in maniera più autentica. A questo punto, sta a ciascuno di loro, come al bracciante della parabola, «pro-vocato» dall'interrogativo del padrone, decidersi: dovrà scegliere se accordare la propria vita con la prospettiva smisuratamente generosa di Dio, o se rinchiudersi nel proprio sguardo incattivito<sup>22</sup>, finendo così per autopunirsi con la carie dell'invidia<sup>23</sup>. Ma a sospingerlo verso una fede autentica sono i tanti gesti e insegnamenti con cui Gesù ha continuato per anni a mostrare che il Dio-*Abbà* non gode a giudicare inadempienze e colpe degli uomini, per poi giustiziarli nell'aldiquà con malattie<sup>24</sup> e incidenti<sup>25</sup> e nell'aldilà con terribili pene eterne. Dio non è così! E chi, da cristiano, non ha altro Dio all'infuori di quello definitivamente annunciato da Gesù, lo sa!

In modo coerente con questo «evangelo» su Dio comunicatoci a parole e con i fatti da Cristo, la Prima Lettera di Giovanni (3,19-20) ci raccomanda di metterci davanti a lui – in preghiera – a rassicurare «il nostro cuore, qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa». «Come» il proprietario terriero della parabola – anzi, «ben più di» lui<sup>26</sup> –, il Dio-*Abbà* di Gesù è sproporzionatamente generoso. Non segue di certo la logica retributiva – tanto professata dalle persone «religiose» del giudaismo coevo a Gesù<sup>27</sup> – del «se agite secondo i miei comandamenti, vi premio; ma se mi disobbedite, vi castigo!».

Pur con qualche precisazione, potremmo riconoscere che in genere su una retribuzione di questo tipo si basa piuttosto la giustizia terrena, che dà *unicuique suum*, «a ciascuno il suo». Spesso legislatori e giudici non riescono ad amministrare un altro tipo di giustizia, che sia realmente capace non solo di prevedere e comminare pene

<sup>21</sup> Lo notano anche: I. BROER, *Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft. Ein Diskussionsbeitrag zur Exegese von Mt 20,1-16*, in *Biblische Notizen* 5 (1978) 13-27: 25; J. GNILKA, *Matthäusevangelium. II*, 176.181, che acutamente coglie anche la somiglianza del finale «aperto» di questa parabola con quello della parabola del figliol prodigo (Lc 15,11-32).

<sup>22</sup> Letteralmente: «occhio cattivo» (*ophthalmós ponēros*).

<sup>23</sup> Si veda un rilievo analogo in J. GNILKA, *Matthäusevangelium. II*, 178.

<sup>24</sup> Cfr. Gv 9,2-3.34.

<sup>25</sup> Cfr. specialmente Lc 13,4-5.

<sup>26</sup> Cfr. Mt 7,11 (// Lc 11,13).

<sup>27</sup> Così J. GNILKA, *Matthäusevangelium. II*, 182.

corrispondenti a infrazioni delle leggi, ma soprattutto di recuperare in modo integrale i colpevoli. Il più delle volte, gli uomini sono costretti ad attenersi sostanzialmente alla *logica del «ricatto»*: «*Se non* osservi questa legge, incorri nella sanzione prevista». Dio, invece, preferisce la *logica del «riscatto»*<sup>28</sup>, facendo tutto il possibile, attraverso Cristo<sup>29</sup> e il suo Spirito<sup>30</sup>, per riabilitare la libertà colpevole, redimendola dai peccati, che, quanto più sono reiterati, tanto più schiavizzano chi li commette<sup>31</sup>.

In questo senso, la categoria della giustizia *meramente retributiva*, con la sua intrinseca proporzionalità, non è adeguata a esprimere il «*sine modo*» della *charitas* che Dio «è» (1 Gv 4,8.16). Anzi, la retribuzione, essendo *condizionata*, è una categoria insuperabilmente insufficiente a designare l'amore *incondizionato*, preveniente e gratuito, che il Padre di Gesù Cristo prova per ciascuno dei suoi figli. Questa – e non altra – è la «morale» della parabola di Mt 20,1-16!

## 2.2. Contesto cristologico: i giudizi sugli altri e l'invidia per la misericordia di Dio

Gesù ha raccontato questa parabola per tentare di far capire specialmente ai suoi oppositori che si sbagliavano in modo grossolano sia perché s'illudevano di avere la coscienza «a posto» con Dio, sia perché, *rosi com'erano dall'invidia per la misericordia accordata da Gesù ai peccatori, si arrogavano il diritto di giudicarli*. In sostanza, chi rappresentavano quegli operai della parabola che «nel ritirare [la paga giornaliera], mormoravano contro il padrone, dicendo: “Questi ultimi hanno lavorato un'ora soltanto e li hai trattati come noi [...]”» (Mt 20,12)? Originariamente vi si potevano rispecchiare i tanti avversari di Gesù, i quali si rendevano conto con stizza che il suo annuncio del Dio-*Abbà* faceva esplodere le incoerenze nascoste nel loro modo di vivere la religione. Del resto, a opporsi a Gesù erano in molti: «scribi e farisei ipocriti»<sup>32</sup> – come Gesù li bollava senza mezzi termini –, ma anche sacerdoti, capi dei sacerdoti e anziani del popolo. Ad esempio, l'evangelista Matteo attesta che, in una circostanza, alcuni farisei giunsero a rinfacciare ai discepoli di Gesù:

«Come mai il vostro maestro mangia insieme ai pubblicani e ai peccatori?”. [Ma Gesù,] udito questo, disse: “Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati. Andate a imparare

<sup>28</sup> Cfr. specialmente Sal 130,7; Is 41,14; Ef 1,14.

<sup>29</sup> Cfr. specialmente Mt 20,28 (// Mc 10,45); At 20,28; Gal 3,13; 4,4-5; 1 Cor 6,20; Ef 1,7; 1 Tm 2,6; Tt 2,14; Eb 9,12; Ap 1,5; 5,9.

<sup>30</sup> Cfr. specialmente Ef 4,30 e anche Rm 8,2.

<sup>31</sup> Cfr. Pr 5,22; Sap 1,4; Gv 8,34; Rm 3,9; 6,6.12.14.16; 7,14.23; Eb 2,15; Tt 3,3; 1 Pt 4,2; 2 Pt 2,19.

<sup>32</sup> Mt 23,13.15.23.25.27.29.

che cosa vuol dire: ‘Misericordia io voglio e non sacrifici’<sup>33</sup>. Io non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori» (9,10-13)<sup>34</sup>.

Invece, con i braccianti della parabola, che, per pura generosità del padrone<sup>35</sup>, erano stati ingaggiati a giornata inoltrata o già quasi finita, potevano identificarsi i numerosi peccatori che si erano lasciati convertire da Gesù, magari dopo essere vissuti per anni nel peccato. Erano pubblicani come Matteo, che, lasciato il lavoro malfamato di esattore delle tasse, era entrato nel gruppo dei dodici<sup>36</sup>. Ad affascinarlo era stato il volto del Dio-*Abbà*, che, tramite Gesù, offriva a tutti parole e gesti di misericordia, così che anch’essi, per riconoscenza, iniziassero a trattare il prossimo con altrettanta misericordia. Una conferma di questa identificazione dei destinatari principali della parabola di Mt 20,1-16 è rintracciabile anche nel Vangelo secondo Luca, secondo cui Gesù raccontò la parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,10-14) proprio per cercare di convertire «alcuni che avevano l’intima presunzione di essere giusti» al cospetto di Dio «e [che] disprezzavano gli altri», li annullavano – come lascia intendere in modo suggestivo l’originale greco (*exouthenoúntas*)<sup>37</sup> – con i loro giudizi impietosi (v. 9).

«Ma lasciate giudicare a Dio! – sembra insegnare Gesù agli ascoltatori con questa e altre parabole provocatorie –. Non cedete alla tentazione di fare il vostro giudizio universale anticipato! Dio ha un cuore paterno ben più misericordioso di quanto voi possiate immaginare. Anzi, non è che siete invidiosi perché Dio è sproporzionatamente buono con tutti<sup>38</sup>? Se è così – sembra aggiungere Gesù –, andate e imparate anche voi “che cosa vuol dire: ‘Misericordia io voglio e non sacrifici’. Perché io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori”»<sup>39</sup>.

### 2.3. Fraintendimento sul proprio rapporto con Dio: il lassismo

Se questa rivelazione della generosità «illogicamente» illimitata di Dio, che spinge i discepoli di Cristo a condividerne la misericordia verso i peccatori, è la «morale» della parabola, quali sono i suoi aspetti che vanno semplicemente accantonati, un po’ come il particolare fantasioso del «grillo parlante» nella favola di Pinocchio? È da superare soprattutto la tentazione che spinge i lettori (o ascoltatori) credenti a pensare:

<sup>33</sup> Os 6,6.

<sup>34</sup> Cfr. Mt 11,19.

<sup>35</sup> Lo mette in luce J. GNILKA, *Matthäusevangelium. II*, 178.

<sup>36</sup> Mt 9,9 (// Mc 2,14; Lc 5,27-28); cfr. 10,3 (// Mc 3,18; Lc 6,15; At 1,13).

<sup>37</sup> Si consulti M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Scripta Pontificii Instituti Bibliici 107), Romae 1984<sup>4</sup> [1953], 188.

<sup>38</sup> Mt 20,15.

<sup>39</sup> Cfr. Mt 9,13 (// Mc 2,17; Lc 5,32).

«Se Dio è così buono da continuare ad amare tutti a prescindere dalla nostra buona condotta, perché dovrei comportarmi secondo la sua volontà? Se il Signore tratta tutti allo stesso modo, se «fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e [se] fa piovere sui giusti e sugli ingiusti»<sup>40</sup>, allora vivo anch'io come tanti altri, che fanno i loro comodi, senza dar retta ai suoi comandamenti!».

Dobbiamo ammettere che pensieri del genere sorgono talvolta anche nei lettori (o ascoltatori) cristiani della parabola. All'epoca di Gesù, erano i suoi avversari a indignarsi, carciati com'erano dall'invidia, per la sua benevolenza nei confronti di «tutti» e, in particolare, dei «cattivi» (cfr. Mt 22,9-10). Del resto, anche nelle comunità cristiane dei tempi di Matteo e di Paolo, non pochi giudeo-cristiani non capivano il motivo per cui «tutti», pagani inclusi, potessero ricevere la giustificazione offerta da Dio «gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù», soltanto a condizione di credere in lui e, quindi, «indipendentemente dalle opere della legge» di Mosè<sup>41</sup>. In modo simile anche molti cristiani di oggi sono scettici, anzi mostrano di essere scandalizzati dall'evangelo di Cristo, secondo cui Dio continuerebbe a essere misericordioso nei confronti di chi, alla luce di una visione *umana* della giustizia *divina*, non lo meriterebbe. Non si rendono conto che – a dire il vero – nessuno lo meriterebbe. Ora, possiamo chiederci: perché ancora oggi, dopo duemila anni di cristianesimo, non sono pochi i fedeli che percepiscono come scandalosa la «bella notizia» portataci da Cristo dell'offerta *incondizionata* della salvezza divina? In prima battuta, perché la logica che fa girare il mondo è il più delle volte quella retributiva: a chi lavora, spetta giustamente uno stipendio corrispondente. Dai voti a scuola alle promozioni sul posto di lavoro, il sistema di rapporti sociali – quando funziona in modo onesto! – è questo. E, per molti versi, è giusto che sia così.

Tuttavia, a voler ben vedere, le cose non funzionano sempre così. Anzi, *nelle relazioni più profonde e appaganti della vita, questa logica salariale o meritocratica non tiene*. Una madre non cura con affetto il suo bambino perché si attende da lui una ricompensa, neanche per il futuro. Gli fa del bene unicamente perché gli vuole bene. L'amore di un marito per la moglie (e viceversa) anima le innumerevoli attenzioni che ha per lei, senza tanti ragionamenti superflui. Anzi, quando i coniugi iniziano a fare tra loro discorsi rivendicativi – «Tocca a te perché io ho lavorato l'intera giornata!» –, spesso significa che dalla logica amorosa stanno veleggiando, magari inconsapevolmente, verso quella contrattuale, che sfocerà, prima o poi, in un litigio. Dunque un sistema salariale non regge nei rapporti più veri e appaganti della vita. Ben presto li insterilisce. Tanto meno funziona nella relazione con il Signore: «come in cielo così in

<sup>40</sup> Mt 5,45.

<sup>41</sup> Rm 3,23.24.28. A questo proposito, si legga J. GNILKA, *Matthäusevangelium*. II, 181: «Das Gleichnis ist einer jener synoptischen Texte, die der paulinischen Rechtfertigungslehre sehr nahe stehen, die die eigene Gerechtigkeit nicht gelten läßt» (cfr. anche 182-183).

terra»<sup>42</sup>! Pertanto chiunque imposta il rapporto con lui in termini meramente retributivi e condizionali, finisce per scandalizzarsi, fraintendendone la bontà incondizionata e universale, quasi fosse arbitrarietà ingiusta e discriminatoria. Di conseguenza, si chiude nel livore invidioso verso gli altri, i quali, persino nella preghiera cadono sotto il suo giudizio universale anticipato nel tempo: «O Dio – prega il fariseo di un'altra parabola di Gesù (Lc 18,9-14) –, ti ringrazio perché non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adùlteri [...]» (v. 11). Consolante, anche rispetto alla consapevolezza realistica dei propri scarsi meriti e dei propri peccati, è invece l'atteggiamento dei discepoli di Gesù, che hanno imparato da lui che con Dio, *Abbà* incondizionatamente buono, l'unica «legge» che tiene è quella dell'amore riconoscente dei figli. Lo spiegava in maniera cristallina il papa emerito Benedetto XVI nella sua enciclica sulla speranza:

«Non possiamo “meritare” il cielo con le nostre opere. Esso è sempre più di quello che meritiamo, così come l'essere amati non è mai una cosa “meritata”, ma sempre un dono» (*Spe salvi*, 35).

### 3. Parabola degli invitati al banchetto delle nozze regali

#### 3.1. Contesto cristologico: il tentativo salvifico «cruciale» di Gesù

È molto probabile che – secondo la testimonianza di Matteo – la parabola dei braccianti ingaggiati a lavorare nella vigna sia stata raccontata da Gesù poco prima del suo ultimo ingresso a Gerusalemme<sup>43</sup>, in cui sarebbe stato condannato a morte. Già da questa parabola traspare l'intento pedagogicamente provocatorio di Gesù: muovere una critica alle illusorie certezze religiose dei suoi avversari – e di chiunque si rispecchiasse come loro nei braccianti «invidiosi» della prima ora –, spingerli ad abbandonare l'immagine di un *Dio condizionatamente giusto*, che retribuisce cioè *a condizione* che si agisca secondo la sua volontà, e ad aprirsi nella fede a una relazione autenticamente filiale con il *Dio-Abbà incondizionatamente buono*. A questo scopo, la parabola insiste non tanto sull'*atteggiamento di Dio* verso i sedicenti credenti (o anche verso i peccatori da loro disprezzati), quanto piuttosto sull'*atteggiamento dei sedicenti credenti* nei confronti di Dio e dei fratelli<sup>44</sup>: scandalizzati com'erano dall'immagine del Dio illimitatamente buono, presentata in modo provocatorio da Gesù in parabole

<sup>42</sup> Cfr. Mt 6,10.

<sup>43</sup> Mt 21,1-11 (// Mc 11,1-11; Lc 19,28-40); cfr. Gv 12,12-19.

<sup>44</sup> Cfr. B. MAGGIONI, *Matteo*, 257.

come quella di Mt 20,1-16, i suoi avversari si rodevano d'invidia per i peccatori beneficiari di tale misericordia divina<sup>45</sup>.

Ma i rapporti di Gesù con i suoi oppositori s'incrinarono definitivamente nel momento in cui egli, dopo essere stato accolto da messia nella città santa, fece un gesto davvero scandaloso per quel contesto religioso: colpì al cuore il sistema sacrificale d'Israele, scacciando dall'atrio del tempio, in nome di Dio, tutti i cambiavalute e i venditori di animali destinati ai sacrifici<sup>46</sup>. Non solo: in quel frangente, già per questo motivo carico di tensione, Gesù si mise a raccontare, nel cortile del tempio, una trilogia di parabole – apparentemente – «senza misericordia», in cui criticava in maniera esplicita i suoi oppositori: la parabola dei due figli inviati a lavorare nel vigneto, attestata solo in Matteo (21,28-32); quella dei vignaioli omicidi (21,33-44), testimoniata anche da Marco (12,1-10) e da Luca (20,9-19); e quella dell'invito disatteso al pranzo nuziale del figlio del re, trasmessaci sia da Matteo (22,1-14) che da Luca (14,15-24).

Finito il racconto dell'ultima parabola, la tensione attorno a Gesù crebbe ulteriormente e la reazione dei suoi avversari non si fece attendere oltre. Attesta l'evangelista Matteo, in modo concorde con gli altri Sinottici, che

«i farisei se ne andarono e tennero consiglio per vedere come coglierlo in fallo nei suoi discorsi. Mandarono dunque da lui i propri discepoli, con gli erodiani, a dirgli: “Maestro, sappiamo che sei veritiero e insegni la via di Dio secondo verità. Tu non hai soggezione di alcuno, perché non guardi in faccia a nessuno – Si tratta ovviamente di una subdola *captatio benevolentiae*, volta a irretire Gesù –. Dunque, di' a noi il tuo parere: è lecito, o no, pagare il tributo a Cesare?”. Ma Gesù, conoscendo la loro malizia, rispose: “Ipocriti, perché volete mettermi alla prova?”»<sup>47</sup>.

È chiaro che Cristo si era reso conto della trappola, che avrebbe potuto creargli serie difficoltà con i soldati, se egli si fosse schierato contro il versamento dei tributi all'impero; oppure avrebbe potuto renderlo odioso al popolo, se si fosse pronunciato a favore dell'ingiusta imposizione fiscale. Perciò Gesù diede una risposta a tono alle autorità religiose già in fibrillazione.

Ma fu soprattutto con quelle tre «parabole – apparentemente – senza misericordia», scagliate in pubblico contro i capi dei sacerdoti e i notabili del popolo (cfr. 21,23), che Gesù cercò, per l'ultima volta, di manifestare loro il vero volto del Dio-*Abbà*, che, in quei tre anni, essi avevano rifiutato in modo sempre più violento. Allo stesso tempo, intese risvegliare con una «doccia fredda» l'attesa messianica del popolo di Dio, affluito in massa nella città santa per la Pasqua<sup>48</sup>. Fu con questo duplice

<sup>45</sup> Cfr. A. SAND, *Matthäus*, 403.

<sup>46</sup> Mt 21,12-13 (// Mc 11,15-17; Lc 19,45-46; Gv 2,14-16); cfr. Is 56,76; Ger 7,11.

<sup>47</sup> Mt 22,15-18 (// Mc 12,13-15; Lc 20,20-23).

<sup>48</sup> Su questo punto, concordiamo con M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu* (Études Bibliques), Paris 1927, 426, il quale conclude la sua indagine di taglio storico-critico, dichiarando la propria opinione

intento pedagogico che Gesù fece riecheggiare di nuovo gli «oracoli di minaccia» degli antichi profeti d'Israele. In particolare, l'ultima delle tre parabole, vera e propria sintesi della storia della salvezza, precisa i temi delle precedenti<sup>49</sup>, ma ne fa risuonare con forza la nota più lugubre: di fronte ai ripetuti rifiuti da parte degli invitati al banchetto per lo sposalizio di suo figlio, «il re s'indignò: mandò le sue truppe, fece uccidere quegli assassini e diede alle fiamme la loro città» (22,7).

È noto che, quarant'anni dopo la morte di Cristo, nell'anno 70, l'esercito romano distrusse effettivamente Gerusalemme, soffocando nel sangue la prima rivolta dei Giudei. Gesù aveva previsto in questa parabola la sciagura che in futuro si sarebbe abbattuta sul suo popolo? Oppure è stato Matteo, che, scrivendo il Vangelo dopo la distruzione di Gerusalemme, vi ha colto la realizzazione della minaccia di Gesù, di per sé piuttosto generica<sup>50</sup>? Sarebbe stato, quindi, l'evangelista a sottolineare il particolare narrativo della distruzione della città<sup>51</sup>? In ogni caso, i cristiani, per i quali Matteo aveva scritto il Vangelo, non finirono per identificare quella città con Gerusalemme<sup>52</sup>? È arduo prendere posizione con certezza su queste congetture. Sta di fatto che, nel contesto letterario del Vangelo secondo Matteo, con questa parabola, ambientata nel quadro simbolico tipicamente messianico delle nozze, Gesù mette in guardia gli avversari dalla catastrofe che li avrebbe colpiti se l'avessero messo a morte.

Eppure la parabola lascia intendere che, dopo le conseguenze letali del rifiuto peccaminoso degli avversari di Gesù, Dio non si sarebbe arreso dinanzi ad esso. Ma avrebbe mandato altri servi a invitare alla salvezza eterna – raffigurata nel banchetto matrimoniale del figlio del re – non solo i Giudei ma anche i pagani<sup>53</sup>. Più esattamente, nei termini della parabola: il re mandò un secondo gruppo di servi a invitare ai festeggiamenti nuziali «tutti» quelli che avrebbero trovato per strada; quindi, non solo gli accattoni, ma – come tiene a specificare Gesù – persino i malvagi (v. 10):

«La festa di nozze è pronta – dichiara ai servi il re della parabola –, ma gli invitati non erano degni; andate ora ai crocicchi delle strade e *tutti* quelli che troverete, chiamateli alle nozze» (vv. 8-9).

---

ione secondo cui «la parabole était parfaitement à sa place après les deux précédentes, montrant aux chefs d'Israël qu'ils allaient à la ruine en refusant l'invitation du Sauveur, et prévenant ceux qui l'accepteraient des conditions exigées pour participer à son règne».

<sup>49</sup> Cfr. Mt 22,2 con 21,37 e con 21,43; 22,3 con 21,34; 22,4 con 21,36; 22,6 con 21,35; 22,7 con 21,41; 22,13 con 21,44.

<sup>50</sup> Così suppone J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament 1), Regensburg 1959<sup>4</sup> [1948], 310.

<sup>51</sup> Ad es., A. SAND, *Matthäus*, 438, non vi coglie un riferimento alla distruzione della città santa, ma il ricorso a termini giuridici dell'Antico Testamento (cfr. Lv 26,31; Gs 6,5.16.20; 2 Re 23,27; Is 1,7.9 ecc.).

<sup>52</sup> Così sostiene, ad es., B. MAGGIONI, *Matteo*, 277.

<sup>53</sup> Tra gli altri, così ritiene J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 62.

Chi sono questi altri servi incaricati dal re? Se i primi designavano i profeti dell'Antico Testamento, che, anche a prezzo della vita, avevano spronato invano il popolo d'Israele a camminare sulla via della salvezza, i servi inviati la seconda volta raffigurano i missionari cristiani. Del resto, già prima della sua crocifissione, Gesù aveva inviato i suoi discepoli in missione (10,5). Ma sarebbe stato soprattutto dopo la sua risurrezione – come Gesù stesso sembra prevedere – che altri servi di Dio avrebbero ricevuto il compito di far «discepoli tutti i popoli» (cfr. 28,19-20). Tant'è vero che nella parabola il secondo gruppo di invitati al banchetto non faceva neanche parte degli abitanti della città, già distrutta dal re. Presumibilmente si trattava di persone raccolte a caso nella periferia rurale<sup>54</sup>. In loro avrebbero potuto rispecchiarsi i peccatori convertiti che seguivano Gesù e, successivamente, anche gli etnico-cristiani non appartenenti ai «figli di Sion» (Lam 4,2)<sup>55</sup>. Dunque, già durante la missione terrena di Cristo, la parabola si era parzialmente realizzata. La sua «bella notizia» su Dio, *Abbà* «ricco di misericordia» (Ef 2,4), annunciata a «tutti» senza discriminazioni né condizioni preliminari, effettivamente era stata accolta non solo dai «buoni», ma anche dai «cattivi», proprio come narra la parabola (Mt 22,10). Convinto che «non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati» (9,12), Gesù aveva rivolto l'invito a entrare nel regno di Dio non solo ai «giusti», ma specialmente ai «peccatori». Così desiderava Dio Padre suo.

Tuttavia, è innegabile che sia la prima missione dei discepoli organizzata da Gesù stesso, sia la successiva attività missionaria della Chiesa delle origini si erano scontrate con un consistente rifiuto dell'evangelo da parte dei Giudei. La maggioranza di loro si era comportata come quegli invitati al pranzo nuziale, che — com'è costretto a riconoscere con amarezza il re della parabola — se ne erano mostrati «indegni» (22,8). In questo senso nella storia della Chiesa apostolica la parabola ha trovato una sua nuova attualizzazione: com'è testimoniato soprattutto dalle lettere dell'apostolo Paolo<sup>56</sup> e dagli Atti degli Apostoli<sup>57</sup>, in gran parte i Giudei rifiutarono anche il rinnovato invito alla salvezza divina, definitivamente mediata da Cristo e ripetutamente proclamata dai missionari cristiani.

### 3.2. Frantendimento sul proprio rapporto con Dio: il terrore di Dio

Colto il messaggio centrale della parabola, sbaglia chi cerca di spiegarne tanti

<sup>54</sup> Lo sottolineano: F. HAHN, *Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl*, in O. BÖCHER – K. HAACHER (edd.), *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*, Wuppertal 1970, 51-82: 58, nota 29; A. SAND, *Matthäus*, 438.

<sup>55</sup> A sostenere che Matteo alluda qui ai pagani è anche A. SAND, *Matthäus*, 439.

<sup>56</sup> Cfr. specialmente Rm 10,16; 11,7.11-12.15.25.31; Gal 4,29; 1 Ts 2,14-16.

<sup>57</sup> Cfr. At 7,51-53; 13,46.50; 14,2.5-6.19; 17,5-8.13; 18,12-13; 19,8-9; 20,19; 22,18 ecc.



elementi narrativi allo scopo di difendere Dio dall'accusa di essere un giudice implacabile, se non addirittura un vendicatore senza pietà. Quest'interpretazione non è corretta semplicemente perché qui *non è in questione Dio, ma gli uomini* da lui chiamati a beneficiare della sua signoria salvifica. Non va escluso che il lettore possa anche immaginare il contrario, perché il re fa dei gesti che rimandano ad alcuni interventi salvifici di Dio lungo la storia d'Israele. In particolare, è innegabile che sia stato il Signore a inviare i profeti a esortare gli antichi Israeliti a vivere in alleanza gioiosa con lui, proprio come il re della parabola manda i servi a invitare al pranzo nuziale del figlio. D'altra parte, è stato Dio Padre a inviare Gesù e, dopo di lui, tanti missionari cristiani a invitare tutti gli uomini a vivere da figli con lui, *Abbà* sempre e soltanto buono.

Ma appunto: come si coniuga l'immagine del Dio giusto giustiziere, che pure sembra essere evocata dalla parabola, con la rivelazione del Dio-*Abbà* univocamente buono, proclamata da tante altre pagine dei vangeli? Come si accorda questa raffigurazione parabolica di Dio, il quale – pur giustamente – castiga, con la rivelazione che si sprigiona soprattutto dal racconto della morte di Cristo, per mezzo della quale il Dio-*Abbà* ha riconciliati con sé gli uomini peccatori<sup>58</sup>, non imputando loro alcuna colpa<sup>59</sup>? In effetti, in quel momento «cruciale» della storia, Dio Padre esaudi l'implorazione del Figlio crocifisso di perdonare incondizionatamente i malvagi che lo stavano uccidendo<sup>60</sup>. Dio non ne bruciò nemmeno uno, quasi contraddicendo il castigo inflitto agli invitati renitenti nella parabola di Mt 22,1-14 (cfr. v. 7)<sup>61</sup>.

Da questi e altri rilievi si evince che *il centro di questa parabola non è la rivelazione della giustizia o dell'ira di Dio*<sup>62</sup>, ma è l'invito pressante a entrare nella festosa situazione salvifica, che Cristo è venuto a inaugurare come punto di non ritorno nella storia dell'umanità<sup>63</sup>. Resta confermato, quindi, che in questa parabola non è in questione l'atteggiamento del re, ma quello dei suoi invitati. Qui, non è in causa Dio, bensì tutti quegli uomini, i figli d'Israele *in primis*, che hanno rifiutato l'invito salvifico instancabilmente rivolto loro da Dio: prima, mediante i profeti<sup>64</sup>; poi, attraverso Gesù stesso; e, infine, per mezzo dei missionari della Chiesa, guidati dallo Spirito.

Del resto, Gesù stesso, prima di questo suo ultimo tentativo di far breccia nella coscienza degli increduli, tutto giocato sulla minaccia pedagogica di un castigo letale,

<sup>58</sup> Rm 5,10; cfr. 2 Cor 5,18.21; Ef 2,16; Col 1,20.

<sup>59</sup> 2 Cor 5,19.

<sup>60</sup> Cfr. Lc 23,34.

<sup>61</sup> Mt 22,7; cfr. 3,12 (// Lc 3,19).

<sup>62</sup> Cfr. Mt 3,7 (// Lc 3,7); Gv 3,36 e anche Rm 1,18; 2,8; 12,19; Ef 2,3; Ap 6,16; 14,19; 19,15.

<sup>63</sup> Cfr. Mt 4,17 (// Mc 1,15); cfr. 12,28 (// Lc 11,20).

<sup>64</sup> Cfr. specialmente Ger 7,25.

aveva già sollecitato i suoi ascoltatori a contemplare il volto infinitamente buono del Dio-*Abbà* in diverse altre parabole, come quelle del capitolo XIII di Matteo. Grazie ad esse, Gesù aveva mostrato l'efficacia salvifica insita nel regno dei cieli, da lui introdotto definitivamente nel terreno della storia, mediante la potenza salvifica della stessa parola di Dio. Basti ricordare la parabola del seminatore, i cui semi della parola divina germogliano ovunque (vv. 3-9.18-23); quella del granello di senapa, che, per pura grazia di Dio, diventa un grande albero (vv. 31-32); quella del lievito, che fa aumentare tutta la pasta (v. 33); ma soprattutto la parabola della pecorella smarrita di Mt 18 (vv. 12-14), incentrata proprio sulla misericordia illimitata del Padre celeste, che non vuole che neanche uno dei suoi figli si perda (v. 14). In parabole come quelle, raccontate ben prima della sua ultima settimana terrena, l'immaginazione singolarmente filiale di Gesù aveva già mostrato agli interlocutori – e anche ai lettori odierni del Vangelo – quanto fosse efficace la salvezza offerta dal Dio-*Abbà* attraverso di lui. Anzi, proprio a questo scopo, Gesù aveva continuato a presentarsi, a parole e con i fatti, come un medico che, nella sua misericordia, curava i malati piuttosto che i sani e chiamava a conversione i peccatori più ancora che i giusti (9,12-13). Oppure possiamo ricordare le parabole riportate nel Vangelo secondo Luca, il quale ha aggiunto alla parabola mattea<sup>65</sup> della pecora smarrita (Lc 15,1-7) quella della moneta perduta (v. 8) e soprattutto quella del figliol prodigo (vv. 11-32). Con parabole di questo genere Gesù aveva già rivelato in modo nitido l'amore incondizionato (*agápē*), che il Dio-*Abbà* «è» (1 Gv 4,8.16). Ma, giunto al momento «cruciale» della sua missione rivelatrice, Cristo è stato quasi costretto dall'impermeabilità all'evangelo manifestata dai suoi avversari a ricorrere a parabole indubbiamente severe, come quella degli invitati renitenti alle nozze regali. In quel frangente, il suo intento, pur sempre salvifico, è diventato molto più provocatorio.

### 3.3. «Morale» della parabola: l'accoglienza di Cristo con fede operosa

In effetti, la «morale» della parabola di Mt 22,1-14 prende le mosse dal dato di fatto che, ai tempi di Gesù, erano in tanti i Giudei che stavano rifiutando la sua offerta di salvezza. Del resto, già i loro antenati avevano perseguitato e ucciso i profeti di Dio<sup>66</sup>. Avevano scatenato così gravi conseguenze a catena, abbattutesi contro l'intero popolo d'Israele, la più traumatica delle quali era stata la distruzione di Gerusalemme, conquistata dall'esercito babilonese di Nabucodonosor nel 586 a.C.

A questo riguardo, però, occorre spiegare il senso salvifico dei cosiddetti «*oracoli di minaccia*» degli antichi profeti: benché essi ricorressero a terribili previsioni di castigo, va precisato, alla luce della rivelazione definitiva di Gesù, che Dio non

<sup>65</sup> Mt 18,12-14.

<sup>66</sup> Cfr. Mt 21,35; 23,35.

condanna né punisce *direttamente* i peccatori<sup>67</sup>. Ad esempio, al di là di quanto pregavano – spesso in forma condizionale («se [...], allora [...]»)»<sup>68</sup> – numerosi oracoli soprattutto del profeta Geremia<sup>69</sup>, non fu il Signore a inviare l'imperatore babilonese a distruggere Gerusalemme. Ma furono gli Israeliti che, alleandosi con popoli idolatri, scivolando nel sincretismo religioso, disobbedendo ai comandamenti del Signore, finirono per far del male anche a se stessi, attraverso le conseguenze deleterie di scelte politiche non animate dalla fede e di vari peccati ad esse connessi<sup>70</sup>. In definitiva, le profezie di minaccia sono da intendere come *avvertimenti divini, finalizzati unicamente a provocare la conversione dei peccatori* e, quindi, a evitare che essi facciano del male e che così *si* facciano del male. Certo è che se Cristo sulla croce ha ottenuto dal Padre il perdono senza condizioni per tutti i suoi crocifissori, significa che non è Dio che, da giudice giusto – alla maniera umana –, manda all'inferno i peccatori<sup>71</sup>! Sono piuttosto costoro che, allontanandosi da Dio, «creatore della luce»<sup>72</sup>, preferiscono andarsene «fuori nelle tenebre» – come dice la parabola – e si condannano da se stessi al pianto eterno (Mt 22,13).

D'altronde, per capire correttamente questa parabola «difficile», bisogna anche tenere presente il frangente in cui Gesù l'ha raccontata: siamo nel *secondo giorno di permanenza di Gesù nella città santa*, immediatamente prima dell'inizio della passione<sup>73</sup>. Pertanto, con quest'ultima parabola, è come se Gesù avvertisse le guide del popolo: «Se mi ucciderete, finirete come i vostri antenati: sarete voi stessi la causa della vostra perdizione!». Insomma, questa parabola contiene una specie di «oracolo di minaccia», simile a quelli degli antichi profeti. Di conseguenza, va interpretata anch'essa come un avvertimento pedagogico. Gesù ha sperato fino alla fine che almeno qualcuno dei suoi oppositori si convertisse e che, quindi, la minaccia di morte – la «seconda morte», preciserebbe l'Apocalisse<sup>74</sup> – non si realizzasse per loro.

<sup>67</sup> Cfr. specialmente Gv 3,16-20; Gc 1,13-17.

<sup>68</sup> Cfr. specialmente Ger 17,19-27; 27,8-13.

<sup>69</sup> Cfr. specialmente Ger 1,14-16; 6,1-30; 14,15-16; 22,24-30; 26,18-19.20.

<sup>70</sup> Cfr. specialmente 2 Mac 7,32; Pr 13,6; Tb 12,10; Sap 1,16; 5,23; 10,3; Dn 3,37; Rm 6,23; Gal 6,8; Ef 2,1.5; Col 2,13; Gc 1,15; 1 Gv 5,16.

<sup>71</sup> Che Mt 22,13 prospetti l'inferno è concordemente sostenuto dai biblisti, tra cui ricordiamo, ad es.: W. D. DAVIES – D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume III. Commentary on Matthew XIX-XXVIII* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburg 1997, 205; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament 1), Regensburg 1959<sup>4</sup> [1948], 308.

<sup>72</sup> Gc 1,17.

<sup>73</sup> Il primo giorno dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme è descritto in Mt 21,1-17, mentre il secondo va dalla sua maledizione dell'albero di fichi al mattino (21,18-19) alla sua domanda conclusiva sulla figliolanza del messia (22,41-46). Cfr. A. SAND, *Matthäus*, 411.

<sup>74</sup> Ap 2,11; 20,6.14; 21,8.

In positivo, l'intento originario per cui Gesù ha raccontato questa parabola era sollecitare con vigore gli ascoltatori ad accogliere il suo costante invito a lasciarsi coinvolgere nella privilegiata situazione salvifica da lui portata definitivamente in questo mondo. Tutto sommato, la parabola insegna che *chi accoglie Cristo nella sua vita con fede grata evita la perdizione eterna*.

Rilievi simili vanno ribaditi per interpretare correttamente il castigo che il re della parabola impartisce anche all'invitato che, violando spudoratamente le buone usanze, si era recato al banchetto senza abito nuziale: «Legatelo mani e piedi – ordina il re ai suoi servi – e gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti» (Mt 22,13). Più volte ricorrente nel Vangelo secondo Matteo<sup>75</sup>, questa durissima punizione è un particolare narrativo che ha *l'unico scopo pedagogico di mettere in guardia* dalle disastrose conseguenze primariamente spirituali che si abbatterebbero su chiunque, pur avendo creduto in Cristo, non si comportasse in modo coerente con l'evangelo.

In effetti, in che cosa consiste la colpa di quest'ultimo invitato? Per determinarla, dobbiamo considerare che i servi della parabola, dopo il rifiuto dei primi invitati, avevano ricevuto dal re il secondo comando di andare a invitare al banchetto matrimoniale «tutti» quelli che avessero trovato per strada (v. 9). Detto fatto! «Usciti per le strade, [i servi] radunarono tutti quelli che trovarono, cattivi e buoni» (v. 10). Se ne evince che *la colpa di quell'invitato non stesse nell'essere «cattivo» in quanto pagano o peccatore*. Tanti «cattivi» erano comunque venuti, come lui, al pranzo; cioè – fuori dalla parabola – avevano creduto in Cristo, si erano convertiti ed erano entrati all'interno della signoria salvifica di Cristo.

Ma allora perché soltanto costui incorse in una punizione così terribile? Che cosa stava facendo di male? Nulla! Ma precisamente *questa sua pigrizia nel non fare nulla era la sua peccaminosa inadempienza*: egli non stava facendo proprio niente per mettersi un abito adatto alla festa matrimoniale. Immaginava di poter rimanere tale e quale a com'era arrivato lì: se era «cattivo», «cattivo» sarebbe rimasto.

Certo, aveva ricevuto un invito del tutto gratuito – partecipare a un banchetto sontuoso per il matrimonio del figlio del re – e vi era andato. Tuttavia, non mostrava alcuna gioiosa riconoscenza; tant'è che non indossava il vestito nuziale. Non è provato che le consuetudini dell'epoca prevedessero – come sostenevano alcuni antichi commentatori – che questo vestito da cerimonia fosse fornito a tutti gli ospiti dallo stesso festeggiato<sup>76</sup>. Sta di fatto che *l'agápē* e le opere buone sono «frutto dello

<sup>75</sup> L'espressione compare anche in Mt 8,12 (// Lc 13,28); 13,42.50; 24,51; 25,30.

<sup>76</sup> M.-J. LAGRANGE, *Matthieu*, 424-425 precisa che «d'anciens commentateurs expliquaient le reproche du Roi à un homme ramassé dans la rue par l'usage de donner des habits d'honneur aux invités d'une nocé. [...] Mais outre que cet usage n'est point assez prouvé, il n'y est fait ici aucune allusion». Invece, J. SCHMID, *Matthäus*, 310 è del tutto contrario a questa supposizione.

Spirito»<sup>77</sup>, suo dono gratuito. E comunque, questo tale, pur presentatosi alla festa, per pigritia non aveva indossato alcun abito (*habitus*) adeguato alla circostanza.

Detto altrimenti: Gesù e la sua Chiesa offrono la salvezza divina a «tutti» (cfr. Mt 24,14) – «buoni» o «cattivi» che siano! –, a una sola condizione (se poi si tratta di una vera e propria condizione): che la si accolga; ovvero, nei termini della parabola, che si abbia la cortesia di accettare l'invito al banchetto matrimoniale. Più precisamente ancora: occorre dare ospitalità a Cristo nella propria esistenza, senza lasciarsi distrarre o addirittura rapire il cuore da impegni, pur onesti e doverosi, come il lavoro, gli affari (22,5) o la famiglia<sup>78</sup>.

Ma poi, l'esito minaccioso della parabola insiste innegabilmente sulla necessità di far seguire a questa iniziale scelta di fede per Cristo una vita sempre più animata dalla carità, proprio come la sua. Altrimenti, chi crede in Cristo, non rivestendosi di opere buone<sup>79</sup> come di un abito nuziale, donato ultimamente da Dio<sup>80</sup>, è come se finisse per morire di freddo, tra pianti e stridore di denti (cfr. v. 13). Se la fede non «si rende

<sup>77</sup> Gal 5,22.

<sup>78</sup> Lc 14,20.

<sup>79</sup> Si legga R. FABRIS, *Matteo* (Commenti Biblici), Roma 1996<sup>2</sup> [1982], 464, secondo cui il vestito rappresenterebbe qui la «fedeltà attiva», «la fedele attuazione della volontà del Padre come l'ha rivelata Gesù, Mt 5,20; 7,21-23» e, in particolare, «l'attuazione dell'amore fraterno, sintesi della volontà del Padre, Mt 25,31-46; 16,27». Sia pure con un linguaggio teologicamente datato, sostiene la medesima interpretazione anche M.-J. LAGRANGE, *Matthieu*, 424, per il quale i partecipanti al banchetto sono coloro che hanno la fede in Cristo, ma l'invitato senza l'abito nuziale non ha le «opere della giustizia». Eccessivamente segnata dal dibattito tra cattolici e protestanti, proiettato in modo anacronistico nella parabola evangelica, pare la spiegazione data dall'esegeta e pastore protestante P. BONNARD, *Évangile selon Saint Matthieu* (= Commentaire du Nouveau Testament; Deuxième Série I), Genève 1992<sup>3</sup> [1963], 320-321, che tiene a precisare: «Qu'est-ce que ce vêtement de nocé, ou du Règne [...] ? Probablement, ni la foi au sens protestant, ni les œuvres méritoires au sens catholique romain, ni l'allégresse eschatologique (Schniewind), mais la justice (*dikaïosynē*) costamment réclamée des fidèles par l'évangile matthéen, justice ou fidélité nouvelle dont les chap. 5-7 donnent quelques exemples (cf. 6. 33; 5. 20; avec B. Weiss, etc.)».

<sup>80</sup> Cfr. Ap 19,7-8: «Fu dato [alla promessa sposa dell'Agnello] di rivestirsi di lino puro splendente. Il lino, infatti, sono le azioni giuste dei santi». Quest'affermazione è particolarmente significativa per comprendere come le opere della carità, simbolizzate nel vestito nuziale di Mt 22,11-12, siano originariamente dono di Dio (cfr. Is 61,10), nel senso che sono portate docilmente a termine dai credenti sotto l'influsso attraente dello Spirito del Risorto (cfr. Gv 13,32). Nella simbolica matrimoniale con cui l'Apocalisse contempla il rapporto di Cristo-agnello di Dio con la Chiesa, sua promessa sposa, indubbiamente è quest'ultima che nella storia fa opere buone. Tuttavia, per mezzo dei suoi gesti di bontà, è Dio Padre, che attraverso lo Spirito del Risorto, opera nella storia una nuova creazione (cfr. Ap 21,5 e anche v. 1). L'Apocalisse allude a questo circolo virtuoso tra la grazia divina e la libertà umana, dicendo: «Fu dato (*edóthē*) alla donna di rivestirsi». A «nascondersi» dietro questo verbo al passivo non è altri che Dio (passivo teologico). Perché, allora, Giovanni non ha scritto più semplicemente: «Dio diede alla donna la possibilità di» prepararsi l'abito nuziale? Per esprimere il carattere misterioso dell'amorevole attività salvifica di Dio: attraverso i gesti concreti di *agápē* compiuti dai credenti in Cristo, il Dio-*agápē* (1 Gv 4,8.16) continua a diffondersi nei cuori degli uomini mediante lo Spirito (cfr. Rm 5,5; Ez 36,26-27), finché giungerà a essere «tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

operosa per mezzo della carità»<sup>81</sup>, è come se si condannasse a morte: la fede, senza le opere buone, muore<sup>82</sup>.

In positivo, raccontando la fine terribile dell'ultimo personaggio della parabola, Gesù ha cercato di far percepire ai suoi ascoltatori *il peso della propria responsabilità in rapporto alla vita eterna*. Per non sciupare gli innumerevoli doni di Dio, i cristiani devono togliersi il «vestito vecchio» delle colpe e dei vizi<sup>83</sup>, per indossarne uno nuovo: l'*habitus* della carità, che «copre una moltitudine di peccati»<sup>84</sup>. Giungendo a credere in Cristo, il battezzato è invitato dall'evangelo a rivestirsi «di sentimenti di tenerezza, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di magnanimità»<sup>85</sup>, cioè a rivestirsi di Cristo stesso<sup>86</sup>, diventando così un «uomo nuovo»<sup>87</sup>. Se però si rifiutasse di farlo per tutta la vita, ci si sentirebbe dire alla fine: «Amico, come hai potuto illuderti di essere in una buona relazione con me, se ti sei comportato in modo incoerente con l'evangelo?» (cfr. v. 12). Ma i cristiani che indosseranno la «veste di lino», cioè che faranno «le opere giuste dei santi»<sup>88</sup>, saranno saziati, alla fine della vita, dall'«abbondanza della casa» di Dio<sup>89</sup>, nella quale Cristo risorto è andato a preparare loro un posto<sup>90</sup>.

In conclusione: il fine di questa parabola è mettere in guardia dal pericolo mortale di rifiutare il dono della vita eterna con Dio, mediato da Gesù in maniera definitiva. I suoi interlocutori andrebbero a finire in questo vicolo cieco, qualora declinassero l'invito a credere in lui o se, pur avendo iniziato a credergli, non vivessero all'insegna della carità. In questo senso, «molti – anzi, la parabola, in prima battuta, dice significativamente “tutti” (v. 9) – sono chiamati» a partecipare alla salvezza divina inaugurata da Cristo crocifisso e risorto. Tuttavia, non si può escludere che soltanto «pochi» di loro saranno gli «eletti» (v. 14); cioè coloro che, già in questo mondo, avranno desiderato prendere parte, mediante una fede operosa in Cristo, alla gioiosa vita con Dio Padre, alla quale perverranno pienamente da risorti. Chi invece si comporta in modo tale da rifiutare ostinatamente Gesù, «luce del mondo»<sup>91</sup>, si condanna

<sup>81</sup> Cfr. Gal 5,6.

<sup>82</sup> Cfr. Gc 2,26.

<sup>83</sup> Cfr. Zc 3,4; Mt 9,16 (// Mc 2,21; Lc 5,36).

<sup>84</sup> 1 Pt 4,8.

<sup>85</sup> Col 3,12.

<sup>86</sup> Cfr. Rm 13,14; Gal 3,27.

<sup>87</sup> Cfr. Ef 4,24; Col 3,10.

<sup>88</sup> Ap 19,8.

<sup>89</sup> Sal 36,9; cfr. Mt 25,21; 26,29; Ap 19,9 e anche Is 25,6-8.

<sup>90</sup> Cfr. Gv 14,2-3.

<sup>91</sup> Gv 8,12; cfr. Mt 4,16 (che cita Is 9,1); Lc 1,78; Gv 1,5; 12,35.46; 1 Gv 2,8.

fin d'ora a finire per sempre nelle «tenebre»<sup>92</sup>. In quest'ordine d'idee, la punizione impartita dal re all'invitato senz'abito nuziale va intesa in realtà come una tremenda *auto-esclusione* di quest'ultimo *dalla comunione eterna con Dio*.

### 3.4. Qualità esistenziale della parabola: la riflessione sulla libertà

Come ogni parabola, anche quella degli invitati al banchetto delle nozze regali esige che gli ascoltatori (e i lettori) passino dalla sua comprensione alla sua attualizzazione esistenziale. Si accorgeranno così dei molteplici suggerimenti offerti dal racconto evangelico. Anzitutto, al di là della prima impressione, da esso emerge nitidamente quanto *Dio Padre desideri salvare tutti i suoi figli*<sup>93</sup>. Del resto, Cristo ce l'ha rivelato dall'inizio alla fine del suo ministero pubblico. Ad esempio, quando andava a condividere i pasti con i peccatori, Gesù, pur sapendo di scandalizzare tanti benpensanti, offriva a «tutti», «cattivi e buoni» – proprio come dice la parabola (Mt 22,9-10) – continui segni di amicizia, da cui traspariva la stessa misericordia universale del Padre suo<sup>94</sup>.

Resta così confermato che il fine di questa parabola sia spingere gli ascoltatori (e i lettori), non senza la severità pedagogica dovuta al contesto «cruciale» in cui fu narrata, a riflettere in modo approfondito sul *valore della libertà umana*, con cui si può accettare o rifiutare il dono divino della salvezza. Anche perché il pranzo nuziale della parabola ha inizio fin d'ora. È già in questa vita che si è chiamati ad accogliere responsabilmente l'invito di Dio a mantenersi in una buona relazione con lui, la quale giungerà alla sua pienezza definitiva nella vita eterna.

Non solo: la parabola lascia intendere che, fino alla fine del mondo, *Dio continuerà a inviare in missione* uomini e donne di fede per far comprendere a «tutti» quelli che incontreranno che «tutto è già pronto» per far della vita una comunione gioiosa e salvifica con lui, che, inaugurata in questo mondo, si realizzerà esaustivamente nell'altro.

Una reale presa di coscienza di questo desiderio divino di salvare tutti gli esseri umani dovrebbe sollecitare gli ascoltatori e i lettori della parabola a non lasciare che il loro rapporto con il Signore scada nell'ipocrita sicurezza basata su un'appartenenza meramente formale alla comunità cristiana<sup>95</sup> o in altri atteggiamenti sostanzialmente «farisaici», che poi li renderebbero impermeabili alle esigenze del suo amore. Anzi, rendersi conto di nuovo della volontà salvifica universale di Dio li dovrebbe spronare a corrispondergli con fede grata – a differenza dei primi invitati della parabola – e con amorevole operosità – diversamente dall'invitato senz'abito nuziale.

<sup>92</sup> Cfr. Mt 6,22-23 (// Lc 11,34-35); Gv 3,19-20 e anche Gv 12,35; 2 Cor 6,14; 1 Gv 1,6.

<sup>93</sup> Cfr. Lc 2,30-32; 3,6; 24,46-47; Gv 11,52; Rm 5,15; 1 Tm 2,4; 4,10.

<sup>94</sup> Cfr. Mt 9,10-13 (// Mc 2,15-17; Lc 5,29-32) e anche 11,19 (// Lc 7,34); Lc 15,2.

<sup>95</sup> Cfr. R. FABRIS, *Matteo*, 465.

Una volta compresa questa duplice esigenza morale prospettata dalla parabola degli invitati al banchetto delle nozze regali, conviene uscirne senza soffermarci sui particolari fraintendibili delle reazioni incollerite del re. Anzi, ricordando che l'*Abbà* di Gesù non è identificabile con questo re così severo, ma, come il padre della parabola del figliol prodigo<sup>96</sup>, non aspetta altro che perdonarci. Perciò se in questa parabola matteana Gesù ci lascia immaginare un volto così duro di Dio, è solo perché sta usando lo stesso *espediente pedagogico* di tanti saggi genitori che, benché a malincuore, sanno prospettare delle punizioni ai propri bambini capricciosi o disobbedienti unicamente per insegnare loro come sia giusto comportarsi. Ma si tratta soltanto di una strategia educativa messa in atto per il loro bene.

## 4. «Perché a loro parli con parabole?»

### 4.1. Chi crede, vede

Vale la pena allora fare alcune precisazioni su questi espedienti pedagogici che anche Gesù, sulla scia di vari profeti e di altri autori dell'Antico Testamento, metteva in atto nelle parabole. Più esattamente: soprattutto a riguardo delle «parabole – apparentemente – senza misericordia», vorremmo puntualizzare il motivo per cui Gesù amasse tanto ricorrere al genere parabolico<sup>97</sup>. L'analisi delle due parabole di Mt 20,1-16 e 22,1-14 conferma che per lui si trattava di un mezzo per coinvolgere la libertà degli interlocutori, così da *aiutarli a sintonizzarsi sul suo modo filiale di sentire la vita*. Difatti, solo chi ha un affetto credente per Gesù – sia pure ancora germinale –, riesce a cogliere nelle sue parabole, persino in quelle che sembrano tutt'altro che misericordiose, il significato salvifico per la propria vita. In questo senso, potremmo dire, quasi con uno *slogan*, che *chi crede, vede!*

### 4.2. Rivelazione «teo-logica» delle parabole e loro uso pedagogico con i «piccoli»

Pure noi, alla luce della fede in Cristo, siamo riusciti a cogliere come anche le parabole di Mt 20,1-16 e 22,1-14 avessero – e continuano ad avere – un *intento pedagogico fondamentale*: convertire i loro destinatari all'«immagine» incondizionatamente buona «del Dio invisibile» che Gesù Cristo «è»<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Cfr. Lc 15,22-24.

<sup>97</sup> Cfr. Mt 13,10-15 (// Mc 4,10-12 e Lc 8,9-10).

<sup>98</sup> Col 1,15; cfr. Gv 12,45; 14,9; 2 Cor 4,4; Eb 1,3.



Ma sulla base del precedente rilievo ermeneutico, esemplificato con il ricorso alla favola di Pinocchio, è necessario stare attenti, parlando di Dio ai bambini e ai «deboli nella fede»<sup>99</sup>, a non «iniettare» in loro il sospetto malsano che Dio sia un padrone. Anche per evitare di trasmettere questi insegnamenti scandalosi ai più «piccoli», continuiamo a vigilare sulla nostra concezione di Dio. Non cediamo alla tentazione del «serpente antico»<sup>100</sup>, il quale cerca senza requie di farci temere Dio quasi fosse un sovrano onnipotente, che, con i suoi divieti arbitrari, intende mantenerci a lui sottomessi<sup>101</sup>. Purifichiamo il nostro sguardo su Dio, assumendo il modo filiale di vederlo insegnarci da Cristo specialmente con le sue parabole<sup>102</sup>. Se accordiamo il nostro sguardo su quello singolarmente filiale di Gesù, ci rendiamo conto che, in realtà, la sua «bella notizia» è che *Dio non è un padrone condizionatamente giusto, bensì un padre incondizionatamente buono*. Ma allora non possono tenere con lui né la logica sindacale che regola i rapporti dei dipendenti con il padrone (cfr. 20,1-16) né la logica di potere su cui si basano le relazioni dei sudditi con il re (cfr. 22,1-14). Tanto meno il Signore va immaginato – o va fatto immaginare – come una specie di «giustiziere di mezzanotte», che tornerà all'improvviso in questo mondo per seminare «pianto e stridore di denti» tra i peccatori – sempre gli altri, naturalmente; non noi! –. Se è vero, come Cristo stesso ci ha promesso, che alla fine della storia egli tornerà come un «ladro»<sup>103</sup>, è altrettanto vero che nel frattempo dobbiamo vigilare per non dare asilo nel nostro «castello interiore» a questo «fantasma» di Dio né per evocarlo nel cuore degli altri. Sarebbe alto il rischio di scandalizzarli, forse per sempre.

Al contrario, insegniamo loro che Gesù è andato avanti per anni a raccontare parabole proprio per rivelarci, con una pedagogia anche «pro-vocatoria», che *con Dio* vale solo la logica dell'amore *di Dio*: un amore che spesso può apparirci anche illogico; eppure è infinitamente più efficace di quello dei genitori migliori, capaci di sacrificare se stessi, pur di rendere felici i figli. Gesù stesso l'ha spiegato: «Se voi che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nei cieli [...]!»<sup>104</sup>. Lasciamoci affascinare dal Dio-*Abbà* sproporzionatamente generoso manifestatoci da Cristo! E progressivamente superiamo nel rapporto con lui

<sup>99</sup> Rm 14,1; cfr. Rm 15,1; 1 Cor 8,7-9; 2 Cor 11,29; 1 Ts 5,14.

<sup>100</sup> Ap 12,9.14; 20,2; cfr. Gn 3,1.13; 2 Cor 11,3.

<sup>101</sup> A questo riguardo, alcune osservazioni teologico-bibliche molto suggestive si possono rintracciare in P. SEQUERI, *Il timore di Dio* (Sestante 4), Milano 1993, 51-60.

<sup>102</sup> Per un approfondimento di questa prospettiva, si legga F. MANZI, «Il Regno dei cieli è simile a...». *Parabole di Gesù e loro interpretazione credente*, in ID. (ed.), *Come ti racconto le parabole. Sussidio per gli insegnanti di religione della scuola dell'infanzia* (Percorsi Pastorali), Milano 2013, 15-44, in particolare 37-39; ID., «Questa parabola la dici per noi o anche per tutti?». *Sguardo fraterno del Figlio nella parabola del "buon samaritano"*, in *ibid.*, 45-68, in particolare 47-50.

<sup>103</sup> Mt 24,42-44 (// Lc 12,39-40; cfr. Mc 13,35-37); cfr. 1 Ts 5,2; 2 Pt 3,10; Ap 3,3; 16,15.

<sup>104</sup> Mt 7,11 (// Lc 11,13).

ogni legge di mercato e qualsiasi logica di potere. Non sarebbe fede autentica, ma un'«assicurazione sulla vita» per l'aldiquà e l'aldilà! Senza dubbio, lo stile dell'amore filiale insegnatoci da Cristo è un altro: i figli di Dio gli rendono grazie per averli chiamati alla vita e aver dato un senso salvifico al loro lavoro nella vigna del mondo. I figli ringraziano Dio, origine della vita, per tutte le cose belle e grandi che, attimo dopo attimo, egli seguita a farvi misteriosamente fiorire attraverso il sudore della loro stessa fronte. I figli chiedono perdono al Signore della storia se, in certi giorni, se ne stanno sfaccendati con l'abito inadeguato di abitudini poco evangeliche. Con fiducia lo implorano di cancellare tutte le loro colpe, specialmente l'invidia per chi sembra avere una vita più benedetta della loro. Infine, i figli promettono al Padre che cercheranno, ogni giorno daccapo, di accettare con carità operosa il suo invito salvifico a dare il meglio di sé, non per accumulare meriti al suo cospetto, ma solo per esprimergli il loro amore riconoscente.

**Riassunto**

Il presente studio focalizza l'attenzione su due delle «parabole – apparentemente – senza misericordia» del Vangelo secondo Matteo: la parabola degli operai mandati a lavorare nella vigna (20,1-16) e quella degli invitati al banchetto delle nozze regali (22,1-14). Entrambe sembrano raffigurare il volto di un Dio tutt'altro che misericordioso. In realtà, la prima parabola sollecita con vigore a scoprire che il Dio rivelatoci definitivamente da Cristo è «incondizionatamente buono» e non «condizionatamente giusto», per lo meno secondo la nostra idea di giustizia. La seconda, che è una specie di «profezia di minaccia», simile a quelle degli antichi profeti, dev'essere interpretata anch'essa come un avvertimento pedagogico. Gesù intendeva così spingere gli ascoltatori e soprattutto i suoi oppositori ad accogliere l'invito a lasciarsi coinvolgere nella privilegiata situazione salvifica da lui portata nel mondo. Chi accoglie nella propria vita Gesù Cristo con una fede grata che opera attraverso la carità, evita la perdizione eterna minacciata agli invitati indegni e anche a quello presentatosi al banchetto senza l'abito nuziale.

**Abstract**

This study focuses on two of the «parables – apparently – without mercy» of the Gospel according to Matthew: the parable of the laborers hired for the vineyard (20,1-16) and the one of the guests invited to the royal wedding feast (22,1-14). Both seem to portray a God who is far from merciful. However, in reality, the first parable presses us to discover that God, as definitively revealed by Christ, is «unconditionally good» and not «conditionally just», at least according to our idea of justice. The second parable, a kind of «prophecy of threat», similar to those of the prophets of old, must also be interpreted as a pedagogical warning. Jesus' intention was to urge his listeners, and above all his opponents, to accept the call to be drawn into the privileged salvific situation that he has brought into the world. Whoever receives Jesus Christ into his life with a grateful faith that shows itself in active charity, avoids the eternal damnation held out as a threat before the unworthy guests and likewise before the man who arrives at the feast without a wedding garment.

# VIAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

**IRLANDA** 6-15 agosto



**TERRA SANTA**

5-12 settembre  
29 dicembre-5 gennaio 2017



**POLONIA**

22-27 settembre



Per informazioni su programmi, altri itinerari e date di partenza,  
contattare Giovanna Valenti: tel. (+39) 035.294021 • [rcsegr@tin.it](mailto:rcsegr@tin.it)  
consulta anche il nostro sito: [www.russiacrystiana.org](http://www.russiacrystiana.org)

# Il perdono come sorgente di moralità. Un'analisi filosofica

Michael Konrad\*

«Senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze, come l'apprendista stregone che non aveva la formula magica per rompere l'incantesimo»<sup>1</sup>.

Gli antichi non conoscevano il perdono<sup>2</sup>. Per loro, la reazione normale alle offese ricevute era la vendetta. La logica della ripicca non riesce però a ristabilire la giustizia, né a fermare il male. Essa rischia piuttosto di portare a reazioni disumane che si dimostrano ancora peggiori dell'aggressione stessa. Hanna Arendt lo dice in modo efficace:

[La vendetta] «consiste nel reagire contro un'offesa originale, e lungi dal porre un termine alle conseguenze del primo errore, lega ognuno al processo, permettendo alla reazione a catena implicita in ogni azione di imboccare un corso sfrenato»<sup>3</sup>.

Per frenare tali dinamiche, gli uomini da sempre hanno cercato di sviluppare delle strategie morali per calmare in qualche modo l'ira di fronte ai torti subiti. La cultura antica ne ha trovate alcune importanti.

---

\* Membro della Fraternità Sacerdotale dei Missionari di san Carlo Borromeo, insegna Etica filosofica presso la Pontificia Università Lateranense. E-mail: konrad@pul.it.

<sup>1</sup> H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 1998, 175.

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio C. BOSSMEYER – T. TRAPPE, *Verzeihen*, in HWPh 11, 1020-1026; D. AUBRIOT, *Quelques réflexions sur le pardon en Grèce ancienne*, in M. PERRIN (a cura di), *Le Pardon. Actes du colloque organisé par le Centre Histoire des Idées. Université de Picardie*, Paris 1987, 11-27; D. KONSTAN, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*, Cambridge 2010.

<sup>3</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, 177.

## 1. Strategie antiche

Una prima strategia consiste nel cercare tutti i motivi che possano discolpare la persona che ha causato un danno. Aristotele, ad esempio, distingue atti per i quali l'uomo è responsabile da altri per cui non lo è. Chi compie qualcosa di malvagio senza saperlo o senza volerlo, non dovrebbe essere punito per la sua condotta<sup>4</sup>.

È chiaro che scusare un comportamento non significa perdonare una colpa morale. Nei casi contemplati da Aristotele si dice semplicemente che se la persona non ha colpa morale, non c'è motivo per punirla o vendicarsi. In molti casi, la strategia indicata da Aristotele è pertinente. Essa è però anche espressione del fatto che i greci, generalmente, fanno fatica a vedere la malvagità dell'uomo, e sempre tendono a concepire i tradimenti morali come semplici malintesi. Platone, ad esempio, è convinto che «nessuno è cattivo di sua volontà, ma il cattivo diventa cattivo per uno stato morale del corpo o per una crescita senza educazione»<sup>5</sup>.

Una seconda strategia non nega direttamente che si possa agire male, ma afferma che il male non può nuocere al virtuoso. Si tratta ancora di un tentativo di negare la gravità del male morale. Socrate, ad esempio, non prova nessun rancore nei confronti dei suoi accusatori, non si sente offeso dalla loro ingiustizia ed è convinto che essa nuoccia più a loro che a lui. Anche gli stoici assumono un atteggiamento simile nei confronti del male. Epitteto sottolinea come un malfattore non possa nuocere a un uomo virtuoso: il saggio è invulnerabile, non è dunque passibile d'ingiustizia e di conseguenza non avrà niente da perdonare. Solo l'uomo debole potrebbe perdonare qualcosa ad altri.

«Ricorda che non è l'uomo che ti insulta o che ti percuote a farti violenza, bensì il tuo giudizio che costoro ti fanno violenza. Perciò, quando qualcuno ti irrita, sappi che è la tua opinione che ti ha irritato. Dunque, cerca di non lasciarti trascinare subito dalla rappresentazione; difatti, una volta che hai guadagnato tempo ed hai indugiato a riflettere, ti sarà più facile dominare te stesso»<sup>6</sup>.

Una terza strategia consiste nel dimenticare il male subito, nel lasciare che la colpa «cada in prescrizione». Aristotele menziona questa possibilità quando parla della virtù della magnanimità: [Il magnanimo] «non è incline al rancore: non è del magnani-

<sup>4</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1109b30-1111b3, (Testi a fronte, 4) Milano 2001, 111-113.

<sup>5</sup> PLATONE, *Timeo*, 86e, in ID., *Tutti gli scritti*, Milano 1991, 1406. Cfr. CH. MOELLER, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Brescia 2003<sup>9</sup>, 67-70.

<sup>6</sup> EPITTETO, *Manuale*, 20, in ID., *Tutte le opere. Diatribe – Manuale – Frammenti – Gnomologio*, (Il pensiero occidentale) Milano 2009, 989.

mo tenere a mente, specialmente i torti subìti, bensì piuttosto sorvolare»<sup>7</sup>. L'aspetto vero di questa strategia consiste nel fatto che il tempo è un fattore che può facilitare il perdono, che può guarire dalle ferite. Col passare del tempo, normalmente il rancore non viene più percepito con la stessa vivacità e con lo stesso dolore. Ma diversamente da questo dimenticare, che si verifica senza nessuna presa di posizione da parte del soggetto, perdonare è un atto positivo che richiede una decisione (generalmente non facile) da parte di colui che perdona.

Un'ultima strategia per placare reazioni al male troppo violente, è la clemenza. Si tratta di un perdono di tipo politico. Soggetto dell'atto di clemenza è il sovrano che, in nome della comunità, concede al colpevole la cancellazione totale o parziale della pena che gli era imposta da un tribunale ufficiale. Chi concede la grazia non è la vittima diretta dell'offesa e si situa in una condizione più impersonale. Soggetto proprio del perdono è invece normalmente la persona che ha ricevuto un torto. Se gli antichi accettavano la clemenza nell'ambito politico, escludevano comunque il perdono nella vita privata. Il saggio non perdona. Seneca, ad esempio, scrive una lettera commovente al suo allievo più importante, l'imperatore Nerone, nella quale elogia la clemenza del sovrano nei confronti dei suoi sudditi. Ma mentre celebra la clemenza come la massima realizzazione della giustizia, definisce il perdono come un peccato contro la giustizia stessa<sup>8</sup>.

## 2. Prime reazioni all'annuncio di perdono

Dal punto di vista storico, la predicazione sul perdono da parte di Gesù fu una vera novità per la cultura antica e l'intera umanità. Lo riconoscono anche filosofi non cristiani<sup>9</sup>. Qual è stata la reazione del "mondo" a questa dottrina nuova? I pagani antichi la ritennero scandalosa<sup>10</sup>. Celso, ad esempio, filosofo greco del II secolo, osserva che tutte le religioni invitano i loro adepti a un cammino esigente di conversione, prima di promettere una purificazione, mentre i cristiani assicurano il perdono senza nessuna condizione, anche ai più depravati. Scrive:

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1125a3-5 (169-171).

<sup>8</sup> Cfr. SENECA, *De clementia*, II, 5, 1, in ID., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, (II pensiero occidentale) Milano 2000, 314.

<sup>9</sup> Osserva ad esempio l'ebrea Hanna Arendt: «A scoprire il ruolo del perdono nel dominio degli affari umani fu Gesù di Nazareth», H. ARENDT, *Vita activa*, 176.

<sup>10</sup> Sulla critica dei pagani al perdono cristiano cfr. G. URSO, *Purificazione e perdono. Una polemica fra pagani e cristiani*, in M. SORDI (a cura di), *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano 1998, 249-266.

«Che io non li rimproveri [i cristiani] più aspramente di quanto mi costringe la verità, sia attestato anche dalle seguenti prove. Infatti, quelli [i pagani] che invitano alle altre iniziazioni prima proclamano: “Chiunque ha mani pure e voce perspicace”, e altri ancora: “Chiunque è puro da ogni bruttura, la cui anima non conosce nessun male e chi è vissuto bene e giustamente”. Questo proclamano prima quelli che promettono la purificazione dai peccati. Ascoltiamo invece quali uomini invitano costoro [i cristiani]: “Chiunque”, dicono, “è peccatore, chiunque è privo di intelligenza, chiunque è puerile, in una parola, chiunque è sventurato, il regno di Dio lo accoglierà»<sup>11</sup>.

Celso interpreta l'offerta di perdono da parte dei cristiani come un segno di debolezza. Visto che essi sono incapaci di attirare gente di valore, si rivolgono agli ultimi per trovare un loro seguuto. Egli ritiene che i cristiani «facciano tali affermazioni per esortare i peccatori, in quanto non sono in grado di attrarre nessun uomo realmente onesto e giusto» e che «per questo motivo aprono le porte ai più empì e ai più abominevoli»<sup>12</sup>. Dal punto di vista dell'educazione morale, Celso ritiene che l'offerta del perdono sia nociva, perché non indica l'unica via a un effettivo miglioramento del malfattore, cioè la decisione di una vera ascesi morale. Sostiene che chi può contare su un facile perdono non si sente spinto a cambiare, ma può tranquillamente continuare a peccare<sup>13</sup>.

Due secoli dopo (attorno all'anno 400) Macario di Magnesia riporta nel suo *Apocritico* alcune critiche analoghe, mosse da un filosofo neoplatonico del suo tempo. Questo interlocutore pagano si chiede se il battesimo non sia una via troppo facile per ottenere la remissione dai peccati:

«Noi siamo difatti sorpresi e veramente perplessi riguardo a queste cose, se un uomo una volta lavato da tante macchie e sozzure si presenterà puro, se col pulire le macchie di tante debolezze che ci sono state nella sua vita – fornicazione, adulterio, ubriachezza, furto, pederastia, veneficio e infinite cose basse e disgustose – e semplicemente con l'essere battezzato e chiamato nel nome di Cristo viene liberato con molta facilità e caccia via tutto l'insieme delle sue colpe come un serpente depone le sue vecchie squame»<sup>14</sup>.

Secondo il filosofo neoplatonico, la dottrina cristiana sul perdono è semplicemente un invito a peccare. Se tale dottrina fosse vera, non ci sarebbe più spazio per la giustizia e verrebbe distrutto il fondamento di ogni convivenza sociale.

<sup>11</sup> Citato in ORIGENE, *Contro Celso*, III, 59, (Letteratura Cristiana antica. Testi) Brescia 2000, 270.

<sup>12</sup> *Ibid.*, III, 65 (274).

<sup>13</sup> «Colui che insegna il cristianesimo si comporta in modo simile a colui che promette di rendere sani i corpi, ma dissuade dall'accostarsi ai medici esperti, perché essi potrebbero dimostrare la sua ignoranza», *ibid.*, III, 75 (281).

<sup>14</sup> F. CORSARO (a cura di), *Le Quaestiones nell'“Apocritico” di Macario di Magnesia*, IV, 19, Catania 1968, 99.



«Queste affermazioni spingono l'uomo che le ascolta a commettere peccato, ed è così edotto in ogni particolare a praticare ciò che è illegale; essi hanno il potere di fuorviare e di togliere ogni efficacia al magistero della legge e alla giustizia stessa contro l'ingiustizia, esse introducono nel mondo una forma di convivenza illegale e insegnano agli uomini a non aver timore dell'empietà, dal momento che un uomo, solo per il fatto di essere battezzato, elimina un cumulo di infinite turpi azioni»<sup>15</sup>.

Non dissimile a quella degli antichi è la critica al perdono sollevata da alcuni moderni post-cristiani. Friedrich Nietzsche, ad esempio, ritiene che l'invito alla misericordia e al perdono, che si è imposto con la religione ebraico-cristiana, sia espressione di una società dove il valoroso non ha più il diritto di farsi valere e dove regnano invece gli schiavi:

«Sono stati gli Ebrei ad avere osato, con una terrificante consequenzialità, stringendolo ben saldo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), il rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore (buono = nobile = potente = bello = felice = caro agli dèi), ovvero sia "i miserabili soltanto sono i buoni; solo i poveri, gl'impotenti, gli umili sono i buoni, i sofferenti, gli indigenti, gli infermi, i deformati sono anche gli unici devoti, gli unici uomini pii, per i quali soli esiste una beatitudine – mentre invece voi, voi nobili e potenti, siete per l'eternità i malvagi, i crudeli, i lascivi, gl'insaziati, gli empi, e sarete anche eternamente gli sciagurati, i maledetti e i dannati!"»<sup>16</sup>.

Per Nietzsche il perdono è diventato virtù solo per questo rovesciamento di valori operato da parte degli ultimi e dei deboli:

«Il non-potersi-vendicare è detto non-volersi-vendicare, forse addirittura perdonare ("giacché costoro non sanno quel che fanno – noi soltanto sappiamo quel che essi fanno!"). Si parla anche dell'amore verso i propri nemici" – intanto si suda»<sup>17</sup>.

John Kekes, in un numero recente della rivista *The Monist* dedicato al perdono, riprende le tesi di Nietzsche. Per lui l'unica vera risposta all'ingiustizia è la punizione. Non è permesso tollerare il male, né in altri, né in se stessi. Il perdono invece è un segno di debolezza e di scarsa autostima<sup>18</sup>. Lo aveva già sostenuto Immanuel Kant: «Chi si fa verme, non può poi lamentarsi d'essere calpestato»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, I, 7, (Piccola Biblioteca Adelphi, 167) Milano 1984, 22-23.

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 14 (36).

<sup>18</sup> «Forgiving people have a very low opinion of themselves. They find it natural to be abused because they doubt that they are worthy of anything else», J. KEKES, *Blame versus Forgiveness*, in *The Monist* 92 (2009) 488-506, 493.

<sup>19</sup> I. KANT, *La metafisica dei costumi, Principi metafisici della dottrina della virtù*, I, I, § 12, Roma 2001, 297.

### 3. Colpa morale e alcune reazioni emozionali ad essa

Dopo esserci soffermati su alcune obiezioni al perdono, facciamo ora un passo verso l'analisi vera e propria della sua natura, descrivendo brevemente l'essenza della colpa morale ed elencando alcune possibili reazioni affettive a essa.

In che cosa consiste la colpa morale? In prima approssimazione si potrebbe dire che la colpa morale consiste nella trasgressione di una legge morale. Se non si deve rubare, il furto costituisce una colpa morale; altrettanto vale per l'omicidio, se non si deve uccidere.

C'è però una dimensione più profonda. La colpa non consiste tanto nel non osservare una prescrizione, quanto nel tradire un legame personale. La colpa di Adamo, ad esempio, non consistette tanto nel mangiare una mela, quanto nel tradire l'amicizia che Dio coltivava per lui. Egli rompe il legame di fiducia tra Dio e l'uomo. Infatti la conseguenza del tradimento è la paura nei confronti di Dio – Adamo si vide nudo e dovette nascondersi<sup>20</sup>.

Anche a livello umano accade lo stesso. Chi commette un torto nei confronti di qualcuno, esprime, implicitamente o esplicitamente, un atteggiamento di non stima verso quella persona. Il ladro manifesta disprezzo per il derubato. Subire un'ingiustizia comporta pertanto sempre una certa umiliazione.

Quali sono le naturali reazioni affettive in qualcuno che subisca un torto o un danno? Possiamo distinguere diversi sentimenti.

Una prima possibile reazione è il rancore e il risentimento. Se l'oggetto di questi sentimenti è la persona del malfattore, essi in realtà esprimono anzitutto una riaffermazione dell'autostima da parte della vittima, una ribellione all'umiliazione subita. Chi coltiva il rancore e il risentimento vuole in primo luogo ristabilire la propria dignità.

Una seconda possibile reazione all'offesa è lo sdegno. Esso non si riferisce tanto all'umiliazione personale ricevuta, quanto all'ingiustizia commessa nella sua oggettività. Lo sdegno è legato alla percezione della necessità di una giustizia universale, di un ordine morale oggettivo<sup>21</sup>. Joseph Butler, vescovo anglicano del settecento rimasto famoso per le sue osservazioni sul perdono, ha sviluppato un elogio dello sdegno argomentando a favore della sua utilità e indispensabilità:

«Siccome è necessario per la stessa sussistenza del mondo che l'ingiuria, l'ingiustizia e la crudeltà siano punite, e siccome la compassione, che è così naturale per l'umanità, renderebbe quella esecuzione di giustizia eccessivamente difficile e disagiata, l'indignazione contro il vizio e la

<sup>20</sup> Cfr., ad esempio, J.-D. BARTHÉLEMY, *Dio e la sua immagine*, Milano 1980, 61-87.

<sup>21</sup> Cfr. J. G. MURPHY, *Getting Even. Forgiveness and Its Limits*, Oxford 2002, 19-20.

malvagità è, e si può ammettere che sia, un contrappeso a quella debolezza della pietà e anche a qualsiasi altra cosa che impedirebbe i necessari metodi di severità»<sup>22</sup>.

Una terza reazione affettiva a un torto subito consiste nel desiderio di vendetta. Esso non vuole semplicemente la riabilitazione della dignità dell'offeso (come il rancore) o la riparazione del male avvenuto (come lo sdegno), ma chiede la punizione esemplare, se non perfino la distruzione del malfattore. Il desiderio di vendetta mira anzitutto all'umiliazione dell'offensore.

## 4. Natura del perdono

Anche il perdono è una possibile reazione a un torto subito. Di che tipo di reazione si tratta? In riferimento alle reazioni appena descritte, si potrebbe dire anzitutto che il perdono è il contrario del desiderio di vendetta, perché esclude l'aspirazione a eliminare il malfattore. In qualche modo esso esclude anche il rancore e il risentimento.

Il perdono non contraddice invece lo sdegno, perché perdonare non significa giustificare la colpa<sup>23</sup>. Anzi, per poter perdonare bisogna odiare il peccato. Presupposto logico del perdono è il giudizio che il malfattore abbia commesso una colpa. Chi cambia giudizio sul delitto e arriva a considerarlo non cattivo, non ha più niente da perdonare.

Colui che perdona, continua dunque a ritenere un male il tradimento ricevuto, ma cambia il proprio giudizio sul peccatore. Smette di considerarlo semplicemente come responsabile del torto ricevuto, e ri-comincia a vederlo come potenziale amico.

«Perdonare vuol dire affermare, sotto tutto il cascame, ciò che di vero e di giusto, di buono e

<sup>22</sup> J. BUTLER, *I quindici sermoni*, VIII, 13, Firenze 1969, 119.

<sup>23</sup> Chi perdona, continua a serbare sdegno nei confronti del fallo commesso, ma smette di serbare rancore verso la persona che lo ha compiuto. Già Joseph Butler argomentava in qualche modo a favore della compatibilità tra sdegno e perdono: «Il risentimento non è incompatibile con la buona volontà, poiché noi spesso li vediamo insieme in un grado molto elevato: non solo nei genitori verso i loro figli, ma in casi di amicizia e dipendenza, dove non c'è alcuna relazione naturale. Queste passioni contrarie, sebbene possano l'una indebolire l'altra, non necessariamente si annullano a vicenda. Noi possiamo perciò amare il nostro nemico e tuttavia aver risentimento contro di lui per il suo comportamento offensivo verso di noi. Ma, quando questo risentimento distrugge interamente la nostra naturale benevolenza verso di lui, è eccessivo e diviene malizia o vendetta», J. BUTLER, *I quindici sermoni*, IX, 13 (129). Per una ripresa contemporanea di questa posizione cfr. ad esempio A. C. WESTLUND, *Anger, Faith and Forgiveness*, in *The Monist* 92 (2009) 507-536.

di bello, di essere c'è nell'altro: l'essere dell'altro. L'essere tuo è più grande e più profondo, più importante dei mille, mille e mille tuoi peccati»<sup>24</sup>.

Nel perdono vive dunque una strana dinamica, che implica sia condanna che misericordia. Si continua a condannare il peccato, mentre si applica misericordia al peccatore. Oggetto del perdono non è perciò tanto il peccato, quanto la persona del peccatore.

Il primo ad aver espresso chiaramente la distinzione tra peccato e peccatore è stato Agostino. Commentando l'incontro del Signore con la donna adultera, egli afferma: *Ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem* («Anche il Signore condanna, ma il peccato, non l'uomo [che viene perdonato]») <sup>25</sup>. In una lettera indirizzata a un pubblico ufficiale presso il quale spesso interveniva per invocare clemenza verso i malfattori, lo stesso Agostino specifica:

«Noi non approviamo affatto le colpe che vogliamo siano emendate né le azioni compiute contro la legge morale o civile vogliamo che restino impunte perché ce ne compiacciamo ma, pur avendo compassione del peccatore, ne detestiamo le colpe o le turpitudini; inoltre quanto più ci dispiace il peccato, tanto più desideriamo che il peccatore non muoia senza essersi emendato»<sup>26</sup>.

Distinguendo tra peccato e peccatore, si comprende anche perché il perdono non esclude il rimprovero o la punizione. Si può perdonare il peccatore rimproverando o punendo la sua colpa. Ambedue gli atti hanno la stessa finalità, cioè la guarigione del malfattore<sup>27</sup>. Il nesso tra rimprovero e perdono si trova anche in un detto di Gesù: «Se il tuo fratello pecca, rimproveralo: ma se si pente, perdonagli» (Lc 17,3).

Forse non è totalmente corretto definire il perdono come un sentimento. La sua struttura è più complessa. Perdonare è un atto che si realizza nel cuore dell'uomo (e possiede una forte valenza affettiva), ma richiede generalmente anche una sua espressione pubblica ed esteriore. Non si può ridurre il perdono a una sola di queste due dimensioni.

L'importanza della dimensione affettiva si può dedurre dal fatto che le semplici parole "Ti perdono" non sono necessariamente vere, cioè sincere. Perdonare non si riduce dunque all'esternazione di certe parole. Chi le pronuncia senza la corrispondente disposizione affettiva, non ha perdonato. Affezioni positive nei confronti della

<sup>24</sup> L. GIUSSANI, *Il miracolo dell'ospitalità. Conversazioni con le Famiglie per l'Accoglienza*, Casale Monferato 2003, 60. Per una spiegazione di tale tesi cfr. A. LÓPEZ, *Gift and the Unity of Being*, Eugene 2014, 294-296.

<sup>25</sup> AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 33, 6, in ID., *Opere*, XXIV, Roma 1968, 711.

<sup>26</sup> AGOSTINO, *Lettere*, 153, 1, 3, in ID., *Opere*, XXII, Roma 1971, 525. Anche Tommaso d'Aquino sottolinea l'importanza della distinzione tra peccato e peccatore. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa teologica*, II-II, 25, 6, co.

<sup>27</sup> Sul nesso organico tra perdono e punizione cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Milano 1998, 249.

persona perdonata sono pertanto indispensabili, anzi sono il vero e proprio nucleo dell'atto di perdonare. Il perdono accade dunque anzitutto all'interno di una persona. Si può così perdonare qualcuno anche senza che costui ne venga a conoscenza, per esempio quando si perdona una persona già morta<sup>28</sup>.

In circostanze normali il perdono richiede però anche un'espressione pubblica<sup>29</sup>. Il perdono realizzatosi nel cuore tende a manifestarsi in parole o gesti, altrimenti rimane in qualche modo monco. Esso infatti, in ultima analisi, mira alla piena riconciliazione con l'altra persona, riconciliazione che non può avvenire senza una chiarificazione esplicita della reciproca relazione. Non si tratta semplicemente di un giudizio nei confronti dell'altro, ma di un mutamento reale della relazione con esso.

## 5. Perdono e pentimento

In un importante articolo del 1973, Aurel Kolnai ha attirato l'attenzione su un apparente paradosso logico nel nesso tra perdono e pentimento, suscitando una nuova riflessione sulla natura del perdono stesso. Kolnai si è domandato se il pentimento da parte del malfattore sia o meno un presupposto per il perdono da parte della vittima:

«Se il torto è ancora in vigore, l'offesa esiste ancora, allora perdonando lo si accetta e perciò lo si conferma e lo si rende peggiore; se invece il malfattore ha opportunamente annullato e eliminato la sua offesa, allora insistendo su di essa si crea un nuovo male e perdonando si riconosce semplicemente il fatto che non si è più la sua vittima. In breve: il perdono è o ingiustificato o inutile»<sup>30</sup>.

Con questo paradosso, Kolnai indica l'aporia principale con la quale si deve confrontare chiunque voglia spiegare il perdono: si tratta di un atto ragionevole (in quanto ha dei validi motivi), ma nello stesso tempo anche libero (in quanto nessuno può invocare il diritto di essere perdonato).

Molti filosofi pensano che il perdono da parte della vittima sia giustificato solo nel caso in cui l'aggressore si pente<sup>31</sup>, altri sostengono invece che il pentimento non sia condizione necessaria<sup>32</sup>. Propendo per la seconda alternativa. Il pentimento dell'ag-

<sup>28</sup> Per la tesi del perdono come atto essenzialmente interno cfr. J. G. MURPHY, *Getting Even*, 13-14; cfr. anche M. CRESPO, *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*, Heidelberg 2002, 90-97.

<sup>29</sup> Si tratta pertanto di un vero e proprio «atto sociale», per usare un'espressione di Adolf Reinach. Per questa dottrina cfr. A. REINACH, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Milano 1990, 1, § 3.

<sup>30</sup> A. KOLNAI, *Forgiveness*, in *Proceedings of the Aristotelian Society (1973-1974)* 91-106, ripubblicato in ID., *Ethics, Value & Reality*, New Brunswick 2008, 211-224, 217.

<sup>31</sup> Cfr. per esempio M. CRESPO, *Das Verzeihen*, 81-83.

<sup>32</sup> Cfr. ad esempio D. VON HILDEBRAND, *Moralia. Nachgelassenes Werk*, Regensburg 1980, 337.

gressore non è una condizione indispensabile per il perdono. Solo che senza pentimento, il perdono non riesce a sviluppare tutta la gamma dei suoi possibili frutti e rimane un atto unilaterale.

Comunque si può anche dare il caso in cui il malfattore si pente, ma la vittima si rifiuta di perdonare. Benché il perdono non è di per sé un atto obbligatorio, ma libero, il rifiuto da parte della vittima può talvolta apparire vizioso. Il pentimento sincero rende il perdono non solo la risposta adeguata, ma una reazione quasi naturale.

Benché pentimento e perdono non s'implichino necessariamente, essi sono comunque strettamente correlati. Se il malfattore si pente e la vittima perdona, ambedue si sintonizzano sullo stesso giudizio riguardo alla qualità morale del torto compiuto e delle persone coinvolte. Ambedue condannano l'atto, ambedue affermano la dignità della vittima (infangata dal torto) e ambedue riconoscono la dignità morale del malfattore (ristabilita dal pentimento).

Dove sta la forza del pentimento? Anzitutto nel fatto che colui che si pente guarisce. Max Scheler analizza con molta perspicacia la forza liberatrice del pentimento:

«Pentitevi, e vedrete che proprio nel compiere questo atto diventerete ciò che sciocamente ponevate come “condizione” del significato dell'atto medesimo: appunto, “liberi”! Diventerete liberi dalla travolgente corrente del peccato e del male della vita passata, liberi dalla ferrea necessità – anteriore al pentimento – che deriva sempre nuove colpe dalle antiche, facendo crescere come una valanga il loro peso. Non la colpa di cui ci si è pentiti, ma quella di cui non ci pentiamo ha sul futuro un potere così determinante e avvincente. Il pentimento uccide il nervo vitale della colpa e con ciò lo elimina»<sup>33</sup>.

Solo pentendosi si riconosce il male in tutta la sua gravità e si può tornare nel mondo della verità: «La caratteristica del pentimento sta in questo, che proprio nello stesso atto, che dolorosamente lo elimina, il male del nostro Io e della nostra azione ci appare pienamente evidente»<sup>34</sup>.

Il pentimento implica perciò anche la disponibilità ad accettare una punizione. Agostino annota: «In realtà, chi si pente sul serio, non ha altra intenzione che di non lasciare impunito il male da lui commesso»<sup>35</sup>. Si può desiderare una punizione per tre motivi: per espiare la colpa e riparare nei confronti della vittima il torto compiuto, per ristabilire la giustizia sociale e infine per la correzione dell'aggressore<sup>36</sup>. Già Platone aveva osservato nel *Gorgia* che il malfattore deve desiderare di essere punito per poter guarire. Scontare una punizione è un liberarsi dal male dell'ingiustizia e perciò

<sup>33</sup> M. SCHELER, *Il pentimento*, Roma 2014, 26-27.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>35</sup> AGOSTINO, *Lettere*, 153, 3, 6 (527).

<sup>36</sup> Su queste dimensioni cfr. ad esempio, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 2266; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, §§ 402-403.

un bene<sup>37</sup>. Nel caso ideale, a desiderare che ci sia una punizione è più il penitente che la vittima.

Il pentimento è, come detto, la risposta adeguata al perdono. Ciò significa tra l'altro che lasciarsi davvero perdonare non è così facile come ritenevano i critici pagani dei primi cristiani, quali Celso e gli interlocutori di Macario di Magnesia. Osserva Crespo:

«Qualcuno domanda perdono perché si pente del torto compiuto. In questa domanda non c'è però solo il pentimento, ma anche una certa specie di umiliazione. Nell'autentica domanda di perdono questa umiliazione è accompagnata dall'espressa confessione della colpa e dal pentimento per aver compiuto un torto nei confronti di un altro»<sup>38</sup>.

Accettare il perdono e pentirsi richiede grande umiltà, perché significa riconoscere che non si può rinascere da soli, che non si può curare il male commesso senza l'aiuto della persona offesa<sup>39</sup>.

Il nesso tra perdono e pentimento spiega anche perché il perdono non contraddice la giustizia, come riteneva ad esempio Celso. Accettare il perdono non significa rifiutare la punizione, ma implica, a causa del pentimento, un dolore possibilmente ancora più intenso della punizione inflitta dalla giustizia. Chi si pente, riconosce di aver tradito uno che gli è amico fino al punto di perdonargli la sua colpa. Chi perdona rivela ancora più chiaramente di essere una persona amabile e benevola. Le lacrime di chi si riconosce non degno di tale dono, sono spesso un'espressione eloquente del pentimento autentico.

## 6. Gli effetti del perdono

Possiamo distinguere tre effetti del perdono: in primo luogo esso purifica la vita affettiva della vittima, in secondo luogo permette al malfattore di rinascere, in terzo luogo può portare alla piena riconciliazione tra il malfattore e la vittima. Commentando un brano del *Discorso sulla Montagna*, Massimo il Confessore riassume questi tre effetti in modo molto conciso. Egli scrive:

«Io vi dico di non opporvi al malvagio; ma se qualcuno ti schiaffeggerà sulla guancia destra, voligli anche l'altra, e se qualcuno vuole contendere con te e prendere la tua tunica, lascigli anche

<sup>37</sup> Cfr. PLATONE, *Gorgia*, 476B-477A, in ID., *Tutti gli scritti*, Milano 1991, 888-889.

<sup>38</sup> M. CRESPO, *Das Verzeihen*, 83.

<sup>39</sup> Von Hildebrand osserva giustamente: «Per il superbo chiedere perdono è in qualche modo ancora più difficile che perdonare. Si tratta di un'attuazione specifica dell'umiltà, perdonare invece della bontà e della carità», D. VON HILDEBRAND, *Moralia*, 337.

il mantello, e se qualcuno ti costringe ad andare per un miglio, va' con lui per due" (Mt 5,39-41). Per che scopo? Per mantenere te senza ira e senza tristezza e correggere quello mediante la tua pazienza e condurre entrambi, buono come è, sotto il giogo della carità»<sup>40</sup>.

i) La vittima di un torto reagisce normalmente con una serie di affetti all'aggressione ricevuta. Da una parte si sentirà umiliata e sminuita, poiché il torto lede la sua auto-considerazione. Dall'altra parte svilupperà dei sentimenti contro il malfattore; proverà rancore, odio, desiderio di vendetta. Il perdono consiste nel superamento di questi sentimenti negativi<sup>41</sup>.

«Il primo effetto [del perdono] è il grande cambiamento nell'animo di colui che perdona. Al senso dell'amarezza e della ferita subentra un nuovo atteggiamento, il cancellare benigno del conto debitore e di ogni permalosità, perfino una particolare specie di dimenticanza»<sup>42</sup>.

Chi non perdona è dunque il primo a perdere. Dovrà continuare a lasciarsi appesantire da sentimenti che hanno su di lui un effetto distruttivo.

ii) Oltre alla purificazione affettiva della vittima, il perdono può anche contribuire alla purificazione e alla rinascita morale del malfattore. Chi perdona l'altro non lo fissa sul male che ha compiuto, ma scommette che il malfattore sia in realtà una persona migliore. Il perdono offre uno sguardo d'amore su colui che è caduto nella colpa, riconosce in lui un valore positivo che sembrava essere ormai perduto.

Robert Spaemann è tra i filosofi che hanno colto con più chiarezza l'importanza del perdono nella definizione, o ridefinizione, dell'identità personale. Egli osserva che il peccatore è sempre tentato di giustificarsi. Una delle giustificazioni più comuni e più pericolose è l'affermazione: "Io sono così". Di fronte a tale constatazione scoraggiata, colui che perdona dichiara: "No, tu non sei così". Il perdono permette al malfattore di scindere il nesso tra la sua persona e il male compiuto.

«Che cosa avviene nel perdono? Colui che perdona percepisce la realtà dell'altro, il suo essere, al di là dell'esser-così che questi ha mostrato nelle sue azioni od omissioni, permettendogli così di prendere le distanze da tutto ciò»<sup>43</sup>.

Il perdono concesso dalla vittima permette al malfattore di guardarsi sotto una luce nuova. Dal male non si esce da soli. Se ciascuno si può pentire da solo, nessuno si può comunque assolvere da solo<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*, I, 62, (*Verba seniorum*, N.S., 3) Roma 1963, 73.

<sup>41</sup> Cfr. J. G. MURPHY, *Getting Even*, 34; D. WITSCHEN, *Unter welchen Bedingungen ist ein Verzeihen supererogatorisch?*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 128 (2006) 103-125, 112.

<sup>42</sup> D. VON HILDEBRAND, *Moralia*, 349.

<sup>43</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 246.

<sup>44</sup> «Nessuno può compiere da solo questo passo nel quale la colpa viene accettata come tale e allo stesso tempo distanziata e superata», R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 247.



«L'aiuto consiste nella disponibilità dell'altro, il che significa soprattutto di colui che è toccato dalla colpa, a non identificare il colpevole con il suo concreto essere così, ma a permettergli di ridefinirsi rispetto a ciò che egli ha fatto»<sup>45</sup>.

Si può aggiungere che la gratitudine per il perdono ricevuto fa nascere nel perdonato un'ammirazione per colui che si è dimostrato tanto misericordioso nei suoi confronti. Spesso desta in lui anche il desiderio di imitarlo nella sua gratuità, il desiderio di diventare buono come colui che lo ha perdonato. Una persona che sinceramente perdona esercita un fascino e un'attrattiva che spingono al cambiamento.

iii) Il terzo effetto del perdono è la riconciliazione. Essa costituisce il frutto più proprio del perdono. Il male avvilisce sia la vittima sia il malfattore, ma soprattutto distrugge la comunione che c'è tra i due. Con l'offesa, l'aggressore dice alla vittima che essa non merita stima da parte sua. Di conseguenza quest'ultima non riesce più a fidarsi di lui. Il perdono e il pentimento permettono il ristabilirsi della relazione tra i due.

«Solo se l'amico vede chiaramente che mi ha fatto un torto e sconfessa il suo comportamento di tutto cuore, si pente e desidera il mio perdono, la relazione può ridiventare pienamente com'era prima. Essa si basa sull'amore reciproco e per un suo sereno rifiorire in piena armonia il mio perdono non basta. Deve aver luogo un cambiamento profondo nel mio amico. Deve riconoscere che si è addossato una colpa nei miei confronti e che deve chiedere perdono, e deve farlo realmente. Solo allora egli, qualitativamente, non è più quello che mi ha fatto un torto, ma di nuovo totalmente quello che era prima»<sup>46</sup>.

Von Hildebrand vede nella riconciliazione dopo il tradimento perfino una possibilità di approfondire la reciproca relazione, la reciproca amicizia:

«Nella vera e profonda richiesta di perdono l'uomo diventa addirittura, come in ogni pentimento, ancora più bello e amabile di prima. Si realizza un'apertura alla profondità e una vittoria di tutto ciò che lo ha reso prima bello e amabile. [...] Se un "nemico" chiede perdono, smette di essere nemico e permette così un altro tipo di perdono. Nel caso di un amico che ci ha fatto un torto, la sua richiesta provoca un perdono che è connesso – oltre che alla cancellazione del conto debitore, all'annullamento dell'ingiustizia – anche con una gioia profonda e un amore particolare»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Roma 2005, 226.

<sup>46</sup> D. VON HILDEBRAND, *Moralia*, 350.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 351-352. L'osservazione che il perdono rende ancora più vero l'amore tra due persone si trova anche nel pensiero di Luigi Giussani: «È molto più grande la gioia di essere perdonati che la gioia di non aver mai sbagliato, che la gioia di non sbagliare. È un'affermazione psicologicamente constatabile, perché la gioia, la contentezza di non sbagliare troppo facilmente ha dentro orgoglio, l'attaccamento a sé, e perciò ci fa franare; ma la gioia di essere perdonati è veramente, totalmente purità. [...] Non sbagliare appare troppo spesso ancora come un possedere», L. GIUSSANI, *L'alleanza*, Milano 1978, 106-107.

Perdono e pentimento sono atti di per sé unilaterali. Ciascuno può perdonare autonomamente il male che gli è stato inflitto e ciascuno può pentirsi autonomamente del male che ha commesso, senza dipendere in ciò dal consenso di altri. La riconciliazione invece è un atto pienamente sociale. Nessuno può riconciliarsi da solo. Per la riconciliazione sono richieste almeno due persone<sup>48</sup>.

## 7. L'opportunità del perdono nelle situazioni concrete

Convieni sempre essere disposti al perdono, ma non sempre conviene perdonare immediatamente. L'opportunità del perdono dipende da circostanze esterne e anche da disposizioni interne. Per dare un giudizio al riguardo bisogna prendere in considerazione due tipi di fattori, legati alla colpa e alle persone del malfattore e dell'offeso<sup>49</sup>.

1) Alcuni fattori legati alla colpa facilitano o ostacolano il perdono. Se il torto è lieve, si è più inclini a considerare il perdono come dovuto e il non-perdono come un sintomo di un'insufficiente statura morale della vittima. Se il torto invece è grave, comprendiamo le difficoltà a perdonare. Ci sono alcuni crimini che molti considerano addirittura imperdonabili, ad esempio Vladimir Jankélévitch e Jacques Derrida in riferimento all'esperienza di Auschwitz<sup>50</sup>. Ma già Tertulliano sosteneva la tesi che la Chiesa non ha (eccetto al momento della morte) il potere di rimettere la colpa di un cristiano che dopo il battesimo abbia commesso peccati come apostasia, adulterio, omicidio, blasfemia o idolatria. In questo modo, egli ha suggerito di introdurre una distinzione tra peccati che sono perdonabili dalla Chiesa e altri che lo sono solo da Dio stesso<sup>51</sup>.

Un altro fattore è il tempo. Più il torto ricevuto si situa in un passato lontano, più si dovrebbe essere disposti a perdonare. Chi anche dopo parecchi anni non riesce a perdonare uno sgarbo ricevuto tempo addietro, si mostra permaloso e piagnucoloso. Più difficile, e pertanto più meritorio, è invece perdonare un'offesa ricevuta da poco tempo.

---

<sup>48</sup> Tra i tre effetti del perdono c'è comunque una differenza essenziale. Il primo è un risultato immediato e necessario del perdono: non si può perdonare senza che i propri sentimenti negativi siano purificati. Il secondo e il terzo effetto invece non sono garantiti e possono non verificarsi.

<sup>49</sup> Su ciò che segue cfr. D. WITSCHEN, *Unter welchen Bedingungen ist ein Verzeihen supererogatorisch?*, 103-125.

<sup>50</sup> Su questo tema cfr. J. G. MURPHY, *The Case of Dostoevsky's General. Some Ruminations on Forgiving the Unforgivable*, in *The Monist* 92 (2009) 556-582.

<sup>51</sup> Cfr. TERTULLIANO, *La pudicizia*, II, 12-16, in ID., *Opere montaniste*, Roma 2012, 267; cfr. anche il commento di C. MICAELLI, *Introduction*, in TERTULLIANO, *La pudicitie*, I, (Sources Chrétiennes, 394) Paris 1993, 9-123, 62-92.

2) Per giudicare l'opportunità del perdono conviene osservare anche la disposizione dei malfattori. Talvolta nei loro confronti è meglio essere fermi piuttosto che misericordiosi. Ai trafficanti nel tempo, ad esempio, Gesù non annunciò il perdono, piuttosto li corresse, con forza. Perdono e correzione fraterna sono due diverse vie della carità, che hanno comunque ambedue la stessa finalità: il bene dell'altro<sup>52</sup>. Nell'ottica di questo fine bisogna dunque discernere la via. In certe occasioni, correzione o punizione possono essere più adeguate del perdono.

Difficoltà emergono soprattutto nei casi in cui il malfattore non si pente, o quando non sembra nemmeno che il perdono lo muoverebbe al pentimento. C'è il rischio che il perdono sia visto come giustificazione e che l'aggressore si veda confortato nel proprio crimine e perfino invitato a ripeterlo. Lo aveva notato già Agostino:

«Quando intercediamo per un peccatore ch'è sul punto d'essere condannato, si possono verificare conseguenze contrarie a quelle da noi volute. Alle volte l'individuo messo in libertà per il nostro intervento, proprio per essere rimasto impunito, incrudelisce maggiormente nella sua arroganza, schiavo della passione, ingrato alla clemenza, dando a parecchi altri la morte da cui l'abbiamo strappato proprio noi»<sup>53</sup>.

Nei casi in cui il malfattore si pente di tutto cuore e chiede sinceramente perdono per il male che ha commesso, si tende a considerare il perdono come risposta adeguata e quasi meritata alla sua richiesta. Comunque il perdono risulterà più facile. Dove manca invece ogni sintomo di pentimento, il perdono unilaterale diventa segno di enorme statura morale della vittima.

Inoltre è importante tener conto della statura morale dell'offeso. Perdonare non è facile. Alcuni autori mettono in guardia dai pericoli di un perdono troppo facilmente concesso. Talvolta qualcuno "perdona" perché non osa fare valere il valore della propria persona. Di fatto sceglie di non fronteggiare il male. Dietro la critica di Friedrich Nietzsche al perdono e alla misericordia, ad esempio, si percepisce proprio il suo disprezzo per chi afferma di perdonare per non dover affrontare i problemi. Un tale pseudo-perdono nuoce anzitutto a colui che lo concede<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Osserva Witschen: «È chiaro che chi perdona sarebbe irresponsabile se, perdonando, confermasse, in forza di certe circostanze, il colpevole nella sua ingiustizia fino a "invitarlo" a nuove ingiustizie. Comunque non può essere evitato il rischio di mancare il fine inteso dal perdono, cioè la riconciliazione con il colpevole, perché quest'ultimo può rifiutarsi di accettare il perdono», D. WITSCHEN, *Unter welchen Bedingungen ist ein Verzeihen supererogatorisch?*, 123.

<sup>53</sup> AGOSTINO, *Lettere*, 153, 6, 18 (543). Agostino osserva comunque che in tal caso la responsabilità per i futuri misfatti dei criminali non è da imputare a coloro che hanno chiesto clemenza per loro: «Ciononostante non bisogna imputare alle nostre intercessioni presso di voi tali aberrazioni, ma piuttosto il bene che abbiamo di mira e desideriamo quando agiamo così, cioè l'esempio di mansuetudine, che noi diamo per far amare la parola di verità, e la speranza che quanti vengono liberati dalla morte temporale vivano in modo da non incorrere in quella eterna, dalla quale non potrebbero mai essere liberati», *ibid.*, 545.

<sup>54</sup> «Dove oggi si predica la compassione – e, se si ascolta bene, non si predica oggigiorno alcun'altra reli-

L'autentico perdono invece costituisce, come si è visto, un atto di ri-creazione della persona, un atto cioè che richiede una grande forza. Si tratta di un atto quasi divino. Tommaso d'Aquino annotava che la capacità di perdonare è la somma dimostrazione dell'onnipotenza di Dio: «L'onnipotenza divina si manifesta al sommo nel perdonare e nell'usare misericordia, perché in tal maniera, col rimettere liberamente i peccati, Dio mostra di avere la suprema potestà»<sup>55</sup>. Chi esegue un atto buono per motivi sbagliati, non cresce in virtù, ma si indebolisce<sup>56</sup>. Compiendo un atto bene, si cresce; compiendolo male, si peggiora. Già Aristotele lo aveva osservato: «Costruendo bene diventeranno buoni costruttori, costruendo male diventeranno cattivi costruttori»<sup>57</sup>.

## 8. Perdono come presupposto della vera moralità

Il miracolo più grande al quale si assiste laddove si verifica il perdono è il realizzarsi della vera moralità. Non perché l'uomo diventi capace di non sbagliare più, ma perché il male non lo definisce. L'esperienza del perdono permette all'uomo di rialzarsi sempre, di non smettere di tendere verso mete più alte. Senza l'esperienza dell'essere perdonati, questa permanente tensione all'ideale non è possibile.

Chi è caduto troppe volte, chi ha commesso troppe volte il male, comincia istintivamente a difendersi affermando che in fondo tutti fanno così e si accontenta facilmente di una nobile mediocrità. Celso aveva argomentato contro i cristiani sostenendo che il perdono inviterebbe alla ripetizione delle malefatte. È vero il contrario: solo la misericordia e il perdono permettono all'uomo di liberarsi dalle zanne del male. L'uomo veramente morale non è colui che non sbaglia mai, ma colui che dopo essere caduto riprende ogni volta il cammino.

«La moralità è una tensione di ripresa continua. Come un bambino che impara a camminare: cade dieci volte, ma tende a sua madre, si rialza e tende. Il male non ci ferma: possiamo cadere

---

gione – apra i suoi orecchi lo psicologo: attraverso tutta la vanità e tutto il rumore che è caratteristico di questi predicatori (come di ogni predicatore in genere), potrà udire un rauco, gemebondo, genuino accento di *disprezzo verso se medesimi*», F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, 222, (Piccola Biblioteca Adelphi, 47) Milano 2002, 129.

<sup>55</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, I, 25, 3, ad 3.

<sup>56</sup> Cfr. anche J. G. MURPHY, *Getting Even*, 35.

<sup>57</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103b10-12 (87). Benché il perdono rischi talvolta di essere compiuto in modo farisaico, rimane comunque vero che l'autentico perdono è qualcosa di grande, sintomo della santità di una persona. Osservava Massimo il Confessore: «Far deliberatamente del bene a chi odia è proprio solo della perfetta carità spirituale», MASSIMO IL CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*, II, 49 (117).

mille volte, ma il male non ci definisce, come invece definisce la mentalità mondana, per cui alla fine gli uomini giustificano quello che non riescono a non fare»<sup>58</sup>.

La moralità non si esaurisce nel non peccare, essa consiste piuttosto in un perenne avanzare. Il santo è colui che non si accontenta mai di ciò che ha già raggiunto, ma si rimette sempre in moto verso traguardi ancora più importanti. Gregorio di Nissa osserva: «La vera perfezione consiste proprio in questo, nel non fermarsi mai nella propria crescita e nel non circoscriverla entro un limite»<sup>59</sup>. Tale dinamica non si realizza senza perdono.

## 9. Possibilità del perdono

Tutte le considerazioni svolte sulla natura del perdono e del pentimento si scontrano però con le difficoltà della vita. Dalla parte della vittima, il perdono supera spesso, se non sempre, le forze umane. Anche se uno lo desidera, forse memore di essere stato egli stesso perdonato, perdonare rimane comunque arduo. D'altronde, da parte del malfattore, non esiste un vero e proprio diritto al perdono. Il perdono, come ogni gesto d'amore, è sempre un dono gratuito. Le cose di cui l'uomo abbisogna di più, sono nello stesso tempo le meno scontate. Dal punto di vista puramente umano, non si ha un diritto all'amore e al perdono. Ci troviamo di fronte a un paradosso: senza essere perdonato, l'uomo non può realizzarsi pienamente, ma egli stesso non è capace di perdono.

Il perdono può pertanto essere descritto esattamente nei termini che Maurice Blondel propone per la realtà della grazia nei confronti della natura umana: il soprannaturale è qualcosa di «assolutamente impossibile e assolutamente necessario all'uomo»<sup>60</sup>. La filosofia può descrivere la bellezza del perdono, ma senza la fede è difficile viverlo.

Nell'ambito della fede il perdono diventa non solo bello, ma addirittura necessario. Cristo prescrive ai suoi discepoli di perdonare: «Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» (Mt 5,44), o «Se [il tuo fratello] pecca sette volte al giorno contro di te e sette volte ti dice: Mi pento, tu gli perdonerai» (Lc 17,4). Da dove

<sup>58</sup> L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo. Nuove tracce d'esperienza cristiana*, Milano 1998, 81.

<sup>59</sup> GREGORIO DI NISSA, *Perfezione della vita cristiana*, in ID., *Fine, Professione e Perfezione del cristiano*, (Collana di testi patristici, 15) Roma 1979, 77-115, 115.

<sup>60</sup> M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Cinisello Balsamo 1993, 491.

prende il diritto di pronunciare tali parole? Dal fatto che Egli stesso ha perdonato le nostre colpe per primo.

«Per il vero perdono cristiano è di decisiva importanza la consapevolezza che noi abbiamo un debito infinito nei confronti di Dio e che Egli ci rimette la nostra colpa nella sua incomprensibile misericordia [...] Per il cristiano il perdono è frutto dell'umiltà e dell'amore, non della generosità. Il cristiano è cosciente che sarebbe una clamorosa ingiustizia se egli, a cui Dio perdona così tanto, non volesse perdonare al suo prossimo»<sup>61</sup>.

Dio non solo chiede di perdonare, ma aiuta anche a farlo. Con la Sua grazia si può perdonare sinceramente. Osserva Agostino:

«Proprio per questo [Dio] ordina cose che non possiamo fare, affinché comprendiamo che cosa dobbiamo chiedere a lui. La fede è appunto quella che con la preghiera ottiene ciò che la legge ordina»<sup>62</sup>.

Il perdono è una di quelle preziose esperienze umane che sono nel contempo assolutamente necessarie e anche assolutamente gratuite. Troppo difficile per le sole forze umane, diventa possibile con l'aiuto di Dio.

---

<sup>61</sup> D. VON HILDEBRAND, *Moralia*, 346.

<sup>62</sup> AGOSTINO, *La grazia e il libero arbitrio*, 16, 32, in ID., *Opere*, XX, Roma 1987, 67.

***Riassunto***

Il presente articolo si propone di difendere la razionalità del perdono, razionalità messa sovente in discussione da autori sia antichi che moderni. Dopo aver descritto alcuni fenomeni affini al perdono, si cerca di analizzarne la vera natura, mostrando che perdonare significa tener ferma la condanna dell'atto malvagio riaccogliendo però la persona del peccatore. Successivamente si esamina il nesso tra perdono e pentimento, e si presentano poi tre effetti del perdono: la purificazione dei sentimenti dell'offeso, la rinascita morale del malfattore e la riconciliazione tra i due. L'articolo si conclude con un'analisi delle circostanze che rendono il perdono più o meno facile e adeguato e con la sottolineatura della sua importanza per la vita morale nella sua globalità.

***Abstract***

This article proposes to defend the rationality of forgiveness, a rationality that is often discussed by classical and modern authors. After describing some phenomenon related to forgiveness, it analyzes its true nature, showing that forgiveness means firmly maintaining the condemnation of the evil act while welcoming again the person who committed the act. Subsequently, it examines the connection between forgiveness and repentance and then presents three possible effects of forgiveness: the purification of the sentiments of the offended, the moral rebirth of the offender, and the reconciliation of both. The article concludes with an analysis of circumstances that make forgiveness more or less adequate while underscoring its importance for the moral life as a whole.





# Die göttliche Barmherzigkeit in der neueren Diskussion zur Gotteslehre

Andreas Hirsch\*

In der Internetausgabe der Zeitschrift *First Things*<sup>1</sup> tauschten Walter Kasper und Daniel P. Moloney ihre kontroversen Gedanken über das Buch *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*<sup>2</sup> des Kardinals aus. Hier soll weder dieser Disput im Detail nachgezeichnet, noch die Beschreibung dieser göttlichen Eigenschaft in der neueren Literatur vollständig aufgearbeitet werden. Vielmehr werden einige wesentliche Argumente Kaspers ohne Anspruch auf Vollständigkeit beleuchtet. Um diese entsprechend würdigen zu können, werden sie ausführlicher entfaltet. Kasper befragt in seinem Buch die Quellen (Hl. Schrift, Tradition, Theologen und Philosophen), was einen guten Überblick ermöglicht sowie einen Seitenblick auf andere zeitgenössischen Werke erlaubt. Die Ausführungen des Kardinals ähneln teilweise im Aufbau und Inhalt dem Buch *Wir haben Barmherzigkeit gefunden. Das Geheimnis göttlichen Erbarmens*<sup>3</sup> von Christoph Schönborn. Kasper ergänzt die eher katechetisch orientierten Beschreibungen<sup>4</sup> seines Mitbruders durch eigene Akzente sowie eine Fundierung mithilfe der schon genannten Quellen und

---

\* Dr. phil. Andreas Hirsch promovierte in Flensburg mit einer umfangreichen Dissertation über Gottes- und Trinitätslehre. E-mail: andreas.hirsch@petrusbruderschaft.de.

<sup>1</sup> Vgl. D. P. MOLONEY, *What mercy is*, in <http://www.firstthings.com/article/2015/03/what-mercy-is> (3/2015) 1-6 (abgerufen am 29.3.2015); W. KASPER – D. P. MOLONEY, *Cardinal Kasper responds to First Things review of "mercy"*, in <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/03/cardinal-kasper-responds-to-first-things-review-of-mercy> (23.3.2015) 1-11 (abgerufen am 29.3.2015). Eine deutsche Zusammenfassung findet sich im Internetportal kath.net: <http://www.kath.net/news/49788> und <http://kath.net/news/49977> (abgerufen am 29.3.2015).

<sup>2</sup> Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg 2012.

<sup>3</sup> Vgl. C. SCHÖNBORN, *Wir haben Barmherzigkeit gefunden. Das Geheimnis des göttlichen Erbarmens*, Freiburg 2009. Siehe *ibid.*, 5-7 und KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 5-7.

<sup>4</sup> Vgl. SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 3], 10.

verfasst weitere Kapitel<sup>5</sup>, lässt aber auch einiges weg wie etwa die Frage Schönborns<sup>6</sup> nach den leidtragenden Kindern nach Scheidungen, wenn von der Kirche Barmherzigkeit mit den Wiederverheirateten gefordert werde<sup>7</sup>. Kasper<sup>8</sup> legt aber auch Wert darauf, «dass man nie zu einer Sünde aus falsch verstandener Barmherzigkeit raten dürfe und einem Kranken die Wahrheit in Liebe sagen solle, damit dieser sie annehmen könne»<sup>9</sup>. Sein Buch<sup>10</sup> über die Barmherzigkeit berücksichtigt die ganze Breite des philosophischen, bibeltheologischen, dogmatischen, moraltheologischen, ekklesiologischen und gesellschaftlichen Themenbereichs und schließt mit einem Kapitel über Maria, der Mutter der Barmherzigkeit. Dieser Artikel wird gemäß seiner Zielsetzung vor allem die bibeltheologischen und systematischen Ausführungen in den Blick nehmen, die Kasper<sup>11</sup> nach seinen philosophischen und religionsgeschichtlichen Annäherungen entfaltet.

## 1. Kardinal Kasper über die Barmherzigkeit Gottes

Kasper ist der Auffassung, dass die Barmherzigkeit Gottes in den neuscholastischen Handbüchern vernachlässigt werde. «In neueren Handbüchern fehlt sie oft ganz»<sup>12</sup>. Aus diesem «Aschenputtel-Dasein, in das sie in der traditionellen Theologie geraten ist»<sup>13</sup>, solle man die Barmherzigkeit Gottes wieder herausführen. Der Kardinal beschränkt sich bei seiner Analyse auf Stichproben<sup>14</sup>, die tendenziell die von ihm vertretene These bestätigen. Kasper benennt wenige Ausnahmen und nimmt seine

---

<sup>5</sup> Vgl. auch A. HIRSCH, *Die Barmherzigkeit Gottes*, in *Theologisches* 45 (2015) 169-184, hier 181.

<sup>6</sup> Vgl. SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 3], 73.

<sup>7</sup> W. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 166, 174f.

<sup>8</sup> Vgl. *ibid.*, 146f.

<sup>9</sup> HIRSCH, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 5], 184. Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 20, 146f.

<sup>10</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 5-7; HIRSCH, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 5], 171.

<sup>11</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 29-47.

<sup>12</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 19. K.-H. RUHSTORFER, *Gotteslehre*, in K.-H. RUHSTORFER (Hg.), *Gegenwärtig Glauben denken. Systematische Theologie 2*, Paderborn 2010, 222 und W. BEINERT, *Gotteslehre*, in W. BEINERT – U. KÜHN, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig 2013, 175 erwähnen nur die Barmherzigkeit Gottes. In dem Lehrbuch K.-H. RUHSTORFER, *Gotteslehre. Modul 7*, Paderborn 2014 wird die göttliche Barmherzigkeit immerhin bibeltheologisch behandelt. Vgl. *ibid.*, 34f. für das Alte Testament und 98f. für das Neue Testament. Vgl. zum Folgenden KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 19-22, 216f., Anm. 35-37.

<sup>13</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 22.

<sup>14</sup> Vgl. *ibid.*, 216f., Anm. 35-37.

Gotteslehre von seiner Kritik nicht aus<sup>15</sup>. Er übersieht jedoch die Gotteslehre von Auer<sup>16</sup>, die seinem Desiderat voll entspricht<sup>17</sup>. Ein zusätzlicher Grund für die Nichtbeachtung der Barmherzigkeit Gottes dürfte die nach dem II. Vatikanum bis heute übliche Vernachlässigung einer (systematischen) Eigenschaftslehre in den Lehrbüchern sein<sup>18</sup>. Die Werke von Auer<sup>19</sup> sowie Scheffczyk<sup>20</sup> folgten nicht diesem Trend. Kasper bezeichnet mit seiner Formulierung *traditionelle Theologie* die Handbücher des 20. Jahrhunderts<sup>21</sup>, Moloney<sup>22</sup> versteht darunter die Patristik und Scholastik, so dass er die These Kaspers von einer Nichtbeachtung der Barmherzigkeit in diesen Epochen kritisiert. Mit einer genaueren Begrifflichkeit hätte man manche Irritation meiden können. Die Polemik des Kardinals gegen das Dogma der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes («pastorally ... a catastrophe»<sup>23</sup>) wird von Moloney zu Recht moniert. Das Lehramt<sup>24</sup> verweist auf die Veränderlichkeit und das Leiden der menschlichen Natur Jesu Christi. Bedingt durch die hypostatische Union folgt aus der Passion und dem Kreuzestod Christi eine unendliche Genugtuung und Sühne, was schon immer seinen Niederschlag in der Liturgie (Karwoche) und der von der Kirche geförderten Volksfrömmigkeit (Kreuzwegandachten, Herz-Jesu-Verehrung<sup>25</sup>) gefunden hat.

<sup>15</sup> Weitere Ausnahmen aus dem 20. Jahrhundert finden sich bei HIRSCH, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 5], 171-180.

<sup>16</sup> Vgl. J. AUER, *Kleine katholische Dogmatik II. Gott der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978.

<sup>17</sup> Vgl. HIRSCH, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 5], 175-180.

<sup>18</sup> Vgl. M. HAUKE, *Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea*, in J. MORALES u. a. (Hg.), *Christo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 537-546; J. STÖHR, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Zur Vorrangstellung der Systematik*, in *Theologisches* 43 (2013) 177-198, hier 191 und 197. TH. SCHÄRTL, *Trinitätslehre*, in TH. MARSCHLER – TH. SCHÄRTL (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 59-130, hier 70; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre - ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, 2 Teilbände, Hamburg 2014; A. HIRSCH, *Das Konzept der systematischen Wesens- und Eigenschaftslehre in den Dogmatiken von Johann Auer und Leo Scheffczyk*, in *FoKTh* 31 (2015) 118-133, hier 118f.

<sup>19</sup> Vgl. AUER, *Gott* [wie Anm. 16], 133-179, 356-580.

<sup>20</sup> Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmatik II. Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996, 109-172, 419-507.

<sup>21</sup> Vgl. KASPER, in KASPER – MOLONEY, „mercy“ [wie Anm. 1], 2.

<sup>22</sup> Vgl. MOLONEY, *What mercy is* [wie Anm. 1], 3f.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 2. Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 19-21, hier besonders 21.

<sup>24</sup> Vgl. zu diesen Glaubenssätzen DH 112, 125f., 285, 294, 297, 302, 401, 432, 501, 569, 683, 800, 3001; KKK 212. Siehe auch M. HAUKE, *L'immutabilità e l'impassibilità di Dio secondo i Padri della Chiesa*, in *Rivista Teologica di Lugano* 16 (2011) 169-183.

<sup>25</sup> Vgl. dazu KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 116-121, der die Herz-Jesu-Verehrung gut darlegt. Wir werden darauf zurückkommen.

Kasper<sup>26</sup> erwähnt die Kritik von Karl Marx (fehlgeleitete Vertröstung für das Volk) und Friedrich Nietzsche (mitleidige Schwächlichkeit) sowie manche Gegenbewegungen in der Gesellschaft, die Hilfsbereitschaft und Mitleid als wesentlich angesichts vieler Katastrophen verwirklichen. Aus der Hl. Schrift werde deutlich, dass die Gerechtigkeit auf Erden nicht erreichbar sei, aber durch die Barmherzigkeit Gottes überboten werde. So stellen sich nach Kasper nun die Fragen nach der Vereinbarkeit dieser Eigenschaften Gottes mit dem Leid, einem «mitleidenden Gott»<sup>27</sup> sowie nach den ethischen Konsequenzen.

Der Kardinal<sup>28</sup> betont, dass die Hl. Schrift Traditionen der Menschheit aufgreife, aber keine volkstümliche Philosophie überliefern, sondern diese präzisieren und auch kritisieren. Das zeige sich, wenn sie von Barmherzigkeit, die effektive Hilfe inkludiere, und nicht von Mitleid spreche. Zudem wendet er sich gegen die These einer Aufspaltung in den rächenden und zornigen<sup>29</sup> Gott des Alten Testaments und den barmherzigen und gütigen Gott des Neuen Testaments. Entsprechende Stellen des Alten Testaments (Dtn 7,21-24; 1 Sam 15; Ps 58,83, 109) werden schon in diesem selbst weiterentwickelt<sup>30</sup>. Als zentrale Begriffe für die Barmherzigkeit Gottes in der Hl. Schrift benennt Kasper<sup>31</sup> *leb*, *lebab*, *kardía* (Herz)<sup>32</sup> sowie *hesed*, *eleos* (Huld), was «eine freie gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen»<sup>33</sup> aussage, das bloße Mitleid übertreffe und «eine andauernde Handlung ausdrückt»<sup>34</sup>. Wichtiger jedoch als diese Wortanalyse ist seiner Auffassung nach die entsprechende konkrete «Gegenaktion [Gottes] gegen das Chaos und die Katastrophe der Sünde»<sup>35</sup>, die durch die menschliche Hybris hervorgerufen wurde. Gott schütze die Menschen und ihre Würde nach der Vertreibung aus dem Paradies mit Kleidern (Gen 3,20) und Kain durch ein Mal vor der Ermordung (Gen 4,15). In Noah stellt er «das Leben des Menschen als sein Abbild unter seinen besonderen Schutz (Gen 8,23; 9,15f.). [...] Mit der Berufung

<sup>26</sup> Vgl. zum Folgenden *ibid.*, 22-28.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>28</sup> Vgl. *ibid.*, 49f.

<sup>29</sup> Augustinus bezeichnet zu Recht den "Zorn" Gottes als dessen Gerechtigkeit. Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XV, 25; M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* I, München 1948<sup>3</sup>, 570. Vgl. *ibid.*, 249-253.

<sup>30</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 49. Vgl. zur Barmherzigkeit Gottes im AT SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 3], 31-50, hier besonders 31-33, 50.

<sup>31</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 50f. Siehe etwa auch AUER, *Gott* [wie Anm. 16], 532-541 und SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 3], 31-33, 49f.

<sup>32</sup> Vgl. Gen 6,6; 1 Sam 13, 14; Jer 3,15; Ps 78,72; Apg 13,22; KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 51.

<sup>33</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 51. Vgl. SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 3], 52.

<sup>34</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 51.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 52. Vgl. *ibid.*, 51f.

des Abraham [...] beginnt [...] die eigentliche Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. In Abraham sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet sein (Gen 12,3)»<sup>36</sup>. «Das Wort >Barmherzigkeit< mag in den frühen Kapiteln des Buch Genesis nicht vorkommen, aber der Sache nach ist die Barmherzigkeit Gottes von Anfang an wirksam und greifbar [37]. [...] Die Worte von der Huld und Treue Gottes»<sup>38</sup> finde man auch in der Abraham-Geschichte (Gen 24,12.14.27; 32,11). Daran schließe sich die Offenbarung des Gottesnamens JHWH an (Ex 3,14), der das Elend seines Volkes gesehen hat und es aus Ägypten befreien wird (Ex 3,7f.; 9). Die Übersetzung *Ich bin der Seiende* (Ex 3,14) der Septuaginta treffe nicht das dynamische hebräische Denken vom helfenden Dasein<sup>39</sup>. Der Weltkatechismus bestätigt dagegen mit der kirchlichen Überlieferung die Übersetzung der Septuaginta, indem er Gott als «die Fülle des Seins und jeglicher Vollkommenheit»<sup>40</sup> bezeichnet. Gott offenbare sein Erbarmen und seine Treue in der zweiten und dritten Namensoffenbarung nach der Anbetung des Goldenen Kalbes: «“Ich gewähre Gnade (*hen*), wem ich will, und ich schenke Erbarmen (*rachamim*), wem ich will” (Ex 33,19). [...] “Jahwe ist ein barmherziger (*rachum*) und gnädiger (*henun*) Gott, langmütig, reich an Huld (*hesed*) und Treue (*emet*)” (Ex 34,9)»<sup>41</sup>. Juan José Pérez-Soba und Stephan Kampowski verweisen in diesem Zusammenhang noch auf die Bundestreue Gottes<sup>42</sup>.

Das souveräne Anderssein Gottes verdeutlicht Kasper<sup>43</sup> anhand seines barmherzigen Verzeihens. Im Buch Hosea werde im hebräischen Urtext vom Umsturz seiner Gerechtigkeit (Hos 11,8) berichtet. Gott komme nicht in der Hitze des Zorns (Hos

<sup>36</sup> *Ibid.*, 53. Vgl. SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 3], 40-44.

<sup>37</sup> Dies nimmt Moloney auch für die Neothomisten in Anspruch, was Kasper diesen abspricht. Vgl. KASPER – MOLONEY, “*mercy*” [wie Anm. 1], 2, 8.

<sup>38</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 52f.

<sup>39</sup> Vgl. *ibid.*, 54f.

Auch bei jüdischen und protestantischen Theologen gibt es unterschiedliche Auffassungen:

M. MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, übersetzt von A. Weiß, Hamburg 1995<sup>2</sup>, 198, 224, 236f., D. ROSIN, *Beiträge zur Bibelexegese von Dr. David Rosin: Jubelschrift zum 90. Geburtstag von Dr. L. Zunz*, hg. durch das Curatorium der Zunz-Stiftung, Berlin 1884, 36-78, hier besonders 45-47, 77, W. G. PLAUT (Hg.), *Die Tora in jüdischer Auslegung Bd. II. Exodus*, übers. und bearbeitet von A. Böckler, Gütersloh 2000, 56 und E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1948<sup>4</sup>, 27f., 102 befürworten eine metaphysische Interpretation von JHWH in Ex 3,14. B. JACOB, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, XI, 64-71 und die Mehrheit der jüdischen und protestantischen Theologen verwerfen diese Möglichkeit und bevorzugen die heilsgeschichtliche Übersetzung. Vgl. dazu HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre* [wie Anm. 18], 295 Anm. 2770.

<sup>40</sup> KKK 213.

<sup>41</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 56. Vgl. SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 3], 45-48.

<sup>42</sup> Vgl. J. J. PÉREZ-SOBA – S. KAMPOWSKI, *Das wahre Evangelium der Familie. Die Unauflöslichkeit der Ehe: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*, Illertissen 2014, 210 Anm. 2 mit Hinweis auf JOHANNES PAUL II, *Dives in misericordia* 4, Anm. 52.

<sup>43</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 57-59.

11,8f), er ist gütig, gnädig und verzeiht seinem Volk (Ps 86,5; Jes 5,7; Mi 7,18). Der Kardinal lehnt trotz seiner Zitation von Hos 11,9<sup>44</sup> die klassische auch vom Lehramt vertretene Interpretation<sup>45</sup> biblischer Stellen, die vom Zorn, der Reue, dem Schmerz oder der Veränderlichkeit Gottes handeln, als Anthropomorphismen ab. Er bevorzugt eine wörtliche Interpretation, wenn er vom Auflodern des göttlichen Zornes, der sich in Barmherzigkeit wende, schreibt<sup>46</sup>.

Kasper hält die Barmherzigkeit für die Wesensbestimmung Gottes, die ihn grundsätzlich von den Menschen unterscheidet<sup>47</sup>. Moloney<sup>48</sup> kritisiert diese Aussage, da die Barmherzigkeit als eine gemischte Vollkommenheit bei ihrer Aktuierung eines Gegenübers bedürfe und somit die Notwendigkeit der Schöpfung erfordere. Dies ist Kasper an anderer Stelle auch bewusst<sup>49</sup>. Scheffczyk<sup>50</sup> benennt die Liebe (1 Joh 4,8.16), die Geistigkeit (Joh 4,24; 2 Kor 3,17) und das Licht (1 Joh 1,15) als eigentliche Bestimmung des göttlichen Wesens sowie als zusätzliche theologische Denkhilfe die Aseitität (*ens a se*), was auch durch das Lehramt gestützt wird<sup>51</sup>. Zu dieser übergeordneten Wesensbestimmung, gelangt man nach Scheffczyk<sup>52</sup> allerdings erst über die geoffenbarten und philosophisch ermittelten Eigenschaften Gottes unter der Voraussetzung eines Verständnisses des eigentlichen Seins Gottes. Stöhr vertritt die Auffassung, dass «die Eigenschaften Gottes [...] den Begriff des (in drei Personen identischen) Wesens, der Fülle des Seins selbst (*ipsum esse subsistens*)»<sup>53</sup> voraussetzen und bezieht sich auf Ex 3,14<sup>54</sup>. Der Weltkatechismus schreibt: «Der Gott unseres Glaubens hat sich als der, der ist geoffenbart; er hat sich als ‚reich an Huld und Treue‘ zu erkennen gegeben (Ex 34,6). Wahrheit und Liebe ist sein Wesen»<sup>55</sup>. Hier werden heilsgeschichtliche und metaphysische Aussagen kombiniert. Der Katechis-

<sup>44</sup> «Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns» (Hos 11,9).

<sup>45</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 13, a. 6; H. PFEIL, *Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes*, in *MThZ* 31 (1980) 1-23; JOHANNES PAUL II, *Dominum et vivificantem*, in *AAS* 78 (1986) 809-900, hier 852.

<sup>46</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 58.

<sup>47</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>48</sup> Vgl. MOLONEY in KASPER – MOLONEY, „*mercy*“ [wie Anm. 1], 5. Moloney verweist auf AUGUSTINUS, *De Trinitate* V und ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion* XV.

<sup>49</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 20.

<sup>50</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Gott* [wie Anm. 20], 419-421, 503-507. Siehe HIRSCH, *Konzept* [wie Anm. 18], 124f.

<sup>51</sup> Vgl. DH 800, 3001, KKK 213.

<sup>52</sup> Vgl. SCHEFFCZYK, *Gott* [wie Anm. 20], 420f., 438f.

<sup>53</sup> STÖHR, *Gott* [wie Anm. 18], 197.

<sup>54</sup> Vgl. dazu KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 54f., 91, 226 Anm. 6.

<sup>55</sup> KKK 231.

mus betont, dass das unendliche Sein Gottes ihn wesentlich unterscheidet von den endlichen Geschöpfen und alle seine Vollkommenheiten umfasst<sup>56</sup>. Zudem scheint wegen der Kontingenz der Schöpfung und der Möglichkeit, die Barmherzigkeit aus der Liebe und Güte<sup>57</sup> des dreifaltigen Gottes abzuleiten, diese alternativ zu Kaspers Vorschlag gegebene Wesensbestimmung Gottes die umfassendere zu sein. Er selbst kommt darauf in seinen systematischen Überlegungen zurück<sup>58</sup>.

Der Kardinal<sup>59</sup> verbindet in seinen weiteren bibeltheologischen Ausführungen die Barmherzigkeit, Heiligkeit (Jes 6,3-5), Gerechtigkeit (Am 5,7.24 u. ö.; Ps 5-9 u. ö.) und Treue (= *emet*; Jes 54,7-10) Gottes mithilfe von Schriftstellen aus den Büchern der Psalmen und Propheten. Kasper bemüht sich um eine sinnvolle Kombination der genannten Eigenschaften Gottes mit dessen Freiheit und Souveränität unter der Zurückweisung jeglicher Willkür. Den Glauben an Gott beschreibt er als Vertrauen auf Gottes Treue und Barmherzigkeit sowie das «Für-wahr-halten»<sup>60</sup> seiner Offenbarung. Die im Alten Testament verkündete Barmherzigkeit Gottes übersteige die strafende menschliche Gerechtigkeit. Sie wolle die Armen und Benachteiligten durch die schöpferische Allmacht Gottes schützen, den Heilswillen Gottes offenbaren und das Leben des Sünders erhalten. Kasper<sup>61</sup> belegt mit vielen Schriftstellen aus dem Pentateuch und den Propheten seine Aussage und verweist auf den Lobpreis des Erbarmen Gottes in den Psalmen<sup>62</sup> (Ps 51): Gott ist barmherzig, gnädig und langmütig (Ps 145,8 u. ö.).

Zu Beginn seiner Ausführungen über die «Botschaft Jesu von Gottes Barmherzigkeit»<sup>63</sup> bekennt sich Kasper zum historischen Faktum der Geburt Jesu, des Sohnes Gottes, aus der Jungfrau Maria in Bethlehem durch das Wirken des Hl. Geistes (Mt 1,20; Lk 1,32.35). Die Kindheitsgeschichte Jesu sage uns, woher der *Immanuel* (= Gott mit uns; Mt 1,23) komme, stehe im Zeichen der Erfüllung der göttlichen Verheißungen (Gen 12,2f.; Jes 11,1) und seiner Barmherzigkeit (Lk 1,50.54.72; 2,30-32), aber auch unter dem Kreuz (Lk 2,34f: Weissagung Simeons). Das Markusevangelium verbinde die Ankunft des Reiches Gottes durch Jesus (Mk 1,14) mit der Austreibung der Dämonen, Lukas mit der Befreiung der Armen (Lk 25,10; Lk 4,18.21), Matthäus mit Krankenheilungen und Totenerweckungen (Jes 61,1; Mt

<sup>56</sup> Vgl. KKK 213.

<sup>57</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 21, a. 3; MOLONEY in KASPER – MOLONEY, “mercy” [wie Anm. 1], 7.

<sup>58</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 91-94.

<sup>59</sup> Vgl. *ibid.*, 59-62.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>61</sup> Vgl. *ibid.*, 62-64.

<sup>62</sup> Vgl. *ibid.*, 64-66.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 67. Vgl. zum Folgenden *ibid.*, 67-71. Siehe SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 3], 53f.

11,5f.). Kasper<sup>64</sup> illustriert das Erbarmen Jesu anhand vieler weiterer Schriftstellen bis hin zur Vergebung für eine stadtbekannt Dirne (Lk 7,36-50), für seine Henker und den Schächer am Kreuz (Lk 23,34.43). «Im Zentrum der Botschaft Jesu steht die Botschaft von Gott als Vater»<sup>65</sup> (Mk 14,36; Mt 6,8 u. ö.), dessen Barmherzigkeit ohne Maß ist (Lk 6,36), was in den Gleichnissen<sup>66</sup> vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) und dem verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) deutlich werde<sup>67</sup>. Diese Erzählungen zeigen das Handeln Jesu, der das Bild des Vaters (Joh 14,7.9) und der Güte Gottes (Tit 3,4) ist, an den Menschen auf. Die barmherzigen Taten wie die Heilungen am Sabbat (Mk 3,6; Mt 12,14; Lk 6,11) und die Vergebung der Sünden (Mk 2,6f.; Mt 9,2f.; Lk 5,20-22) brachten Jesus ans Kreuz<sup>68</sup>. Hier wäre auch noch seine ausdrückliche Gleichsetzung mit JHWH («Ehe Abraham ward, bin ich») etwa in Joh 8,58 erwähnenswert gewesen. Kasper<sup>69</sup> wendet sich ausdrücklich gegen eine Unterschlagung der Gerichtsreden Jesu. Er beschreibt die Prophezeiung seines Todes, den Jesus gehorsam als der leidende Gottesknecht (Jes 53,10-12) stellvertretend als Lösegeld für die Vielen (2 Kor 5,21; Mt 26,28; Mk 10,45; 14,14) aus Barmherzigkeit und Liebe auf sich nimmt. Dadurch erfülle er auch die Gerechtigkeit Gottes, da die Sünder den Tod verdient haben (Röm 6,23), den er für sie erleide. So offenbare sich das Erbarmen Gottes mit den Menschen (Eph 2,4f.; 1 Petr 1,3), der diese durch Christus mit sich versöhnt hat (2 Kor 5,18). Jesus gab sein Leben für alle (1 Tim 2,6; Joh 6,51; Röm 5,18; 2 Kor 5,14; Hebr 2,9), was aber nicht die Theorie von der Alllösung rechtfertigt, da die Freiheit des Menschen von Gott beachtet werde<sup>70</sup>.

In der Kreuzestheologie des hl. Paulus verbinde sich die göttliche Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit<sup>71</sup>. Durch die Erniedrigung und den aus Gehorsam angenommenen Sühnetod Jesu am Kreuz (Phil 2,6-11) offenbare sich Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in der Rechtfertigung der Sünder, für die Jesus stellvertretend gestorben ist. Durch dieses Heilshandeln des barmherzigen Gottes (2 Kor 1,3) in

<sup>64</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 71-74.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>66</sup> Vgl. *ibid.*, 74-77.

<sup>67</sup> Pérez-Soba und Kampowski betonen, dass Gott in seiner Barmherzigkeit «die verletzte Gerechtigkeit durch eine nicht geschuldete Vergebung wiederherstellen kann» (PÉREZ-SOBA – KAMPOWSKI, *Evangelium* [wie Anm. 42], 68; vgl. *ibid.*, 215 mit Hinweis auf *STh* I, q. 21, a. 3, ad 2), weshalb Thomas die Barmherzigkeit als «die höhere Gerechtigkeit» (KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 175; vgl. *ibid.*, 239 mit Hinweis auf *STh* II-II, q. 120, a. 2) bezeichne. Die Barmherzigkeit richte sich aber nie gegen die Gerechtigkeit, die Wahrheit oder die Treue, sondern stelle diese wieder her (vgl. PÉREZ-SOBA – KAMPOWSKI, *Evangelium* [wie Anm. 42], 69; *STh* I, q. 21, a. 3, ad 2).

<sup>68</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 77.

<sup>69</sup> Vgl. *ibid.*, 77-79.

<sup>70</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 80f.

<sup>71</sup> Vgl. zum Folgenden *ibid.*, 82-87. Siehe dazu SCHÖNBORN, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 3], 83-104.



Christus versöhnt er die Welt mit sich (2 Kor 5,18; Kol 1,18-20). Die Auferstehung Jesu (1 Kor 15) als Fundament des Glaubens ist dafür die triumphale Bestätigung.

In seinen systematischen Überlegungen greift Kasper<sup>72</sup> immer wieder auf seine bibeltheologischen Ausführungen zurück. Er zeigt, dass schon in der frühen Kirche anhand von Schriftzeugnissen die Barmherzigkeit Gottes gläubig bekannt und die Einheit beider Testamente gegen Markion verteidigt wurde. Der Kardinal beruft sich etwas ungenau auf den Kanon der Hl. Schrift als einigende Klammer aller christlichen Gemeinschaften<sup>73</sup> und thematisiert wiederum die verschiedenen Interpretationen des Gottesnamens JHWH (Ex 3,14). Er gibt der heilsgeschichtlichen Auslegung (helfendes Dasein) den Vorzug vor der metaphysischen (*ipsum esse subsistens*)<sup>74</sup>, verwirft diese aber nicht, da eine Theologie ohne Philosophie «sich in ein selbstgewähltes Ghetto»<sup>75</sup> manöviere. Kasper<sup>76</sup> zeigt, wie Augustinus von dem materialistischen Gottesverständnis der Manichäer über das platonische zum christlichen Gottesverständnis der Offenbarung des göttlichen Namens («ego sum qui sum»<sup>77</sup>) gelangt ist, das der Bischof von Hippo unlöslich mit dem trinitarischen Gott der Liebe (1 Joh 4,8.16) verbindet<sup>78</sup>. Bonaventura<sup>79</sup> verknüpfe die göttliche Namensoffenbarung *der Seiende* mit der sich selbst verschenkenden Gutheit Gottes und gelange so zu dem Sein selbst, das sich aus Liebe verschenke: Gottes Wesen sei somit trinitarische Liebe. Diesem Konzept sei auch der Aquinate verpflichtet<sup>80</sup>.

Die Barmherzigkeit bezeichnet Kasper<sup>81</sup> als die «grundlegende Eigenschaft Gottes»<sup>82</sup>, da sie seine Liebe und Güte nach außen sichtbar mache. Er beruft sich

<sup>72</sup> Vgl. *ibid.*, 89f.

<sup>73</sup> Vgl. dazu A. ZIEGENAUS, *Die ungleiche Bibel. Das Problem der deuterokanonischen Schriften*, in FoKTh 6 (1990) 85-102.

<sup>74</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 91, 226 Anm.6 mit Hinweisen auf die Septuaginta, AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 10, 16; THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 13, a. 11.

<sup>75</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 91.

<sup>76</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 93.

<sup>77</sup> AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 10, 16 zitiert nach KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 93.

<sup>78</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 93, 227 Anm. 15 mit Hinweis auf AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, 3; VII, 5, 10.

<sup>79</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 93, 227 Anm. 17f. mit Hinweis auf BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Prolog 3 und V, 1.

<sup>80</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 96, 227 Anm. 35 mit Literaturangaben.

<sup>81</sup> Vgl. *ibid.*, 94.

<sup>82</sup> *Ibid.*

dabei auf Thomas<sup>83</sup>. Moloney<sup>84</sup> bemerkt, dass der Aquinate hier von den operativen Eigenschaften Gottes und nicht von seinen Wesenseigenschaften schreibe. Der Kardinal<sup>85</sup> betont die Einheit und Einfachheit Gottes, so dass seine Eigenschaften untereinander sowie mit dem göttlichen Wesen zusammenfallen. Die Unterscheidung der Attribute Gottes habe ihr *fundamentum in re* in dessen Handeln in Bezug auf die Schöpfung sowie im begrenzten menschlichen Denken. Die Kontingenz der Schöpfung hätte man hier stärker betonen können. Kasper<sup>86</sup> legt großen Wert auf die Allmacht Gottes, die eine Allmacht der Liebe und Barmherzigkeit ist, sich im Verzeihen zeigt und die Garantie wirksamer göttlicher Hilfe ist.

Der Kardinal sieht die Barmherzigkeit «als Spiegel der Trinität»<sup>87</sup>, die er wiederum als «sorgfältige Auslegung des Satzes [...] ‚Gott ist die Liebe‘ (1 Joh 4,8.16)»<sup>88</sup> sowie als konkreten Monotheismus beschreibt. «In der Barmherzigkeit Gottes spiegelt und offenbart sich die ewige, sich selbst mitteilende Liebe von Vater, Sohn und Heiligem Geist»<sup>89</sup>. Die innertrinitarischen Hervorgänge erläutert Kasper wie Bulgakow als eine immanente Selbstentäußerung (Kenosis) der jeweiligen göttlichen Person, die sich in der Menschwerdung und Kreuzigung offenbare<sup>90</sup>: «Gott geht am Kreuz in den Tod, den äußersten Gegensatz zu Gott, der Leben ist, ein, um so den Tod durch den Tod dessen, der wesentlich unsterblich ist, zu besiegen»<sup>91</sup>. Hier wäre die Formulierung vom Kreuzestod des Sohnes Gottes (als Mensch) angemessener.

Der Kardinal<sup>92</sup> betont, dass die Gottesliebe im Halten seiner Gebote bestehe, was die Einwohnung der Dreifaltigkeit zur Folge habe (Joh 14,23; 1 Joh 1,3f.; Röm

<sup>83</sup> Vgl. *ibid.*, 227 Anm. 22 mit Hinweis auf THOMAS VON AQUIN, *STb* I, q. 21, a. 3f.

<sup>84</sup> Vgl. MOLONEY in KASPER – MOLONEY, „*mercy*“ [wie Anm. 1], 7.

<sup>85</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 94f.

<sup>86</sup> Vgl. *ibid.*, 95f.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>90</sup> Die in der Enzyklika *Sempiternus Rex* von Pius XII. 1951 verurteilte These der protestantischen Kenotiker des 19. Jahrhunderts von einer Aufgabe seines Gottseins durch Gott lehnt KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 228 Anm. 44 ab. TH. MARSCHLER, *Kenosischristologie. Strukturen und Probleme*, in J. KNOP u. a. (Hg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik. FS für K. H. Menke*, Regensburg 2015, 101-128, hier 109-111 stellt fest, dass zeitgenössische Theologen wie Balthasar die Hypothesen der protestantischen Kenotiker aus dem 19. Jahrhundert kritisieren, in ihren eigenen Entwürfen aber in Anlehnung an orthodoxe Theologen wie Bulgakow kenosistheologische Grundaussagen vertreten, die sie «als Konkretisierung der chalcedonensischen Zweinaturenlehre» (*ibid.*, 110) präsentieren sowie durch Formulierungen wie der Präsenz der Herrlichkeit Gottes in der Menschheit Jesu abzusichern suchen.

<sup>91</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 99.

<sup>92</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 100.

8,9; Eph 2,22). Die menschliche Not der durch die Sünde induzierten Gottferne habe die göttliche Barmherzigkeit in weit größerem Ausmaß nötig wie die materielle Armut<sup>93</sup>. Die Barmherzigkeit Gottes ist der Mittelpunkt der Schöpfung<sup>94</sup>. Durch seinen ewigen Sohn erschaffe der Vater die Welt (Joh 1,1), erwähle die Menschen (Eph 1,3-5) und erlöse sie aus Liebe (1 Petr 1,19f). Zu Recht bezeichne der hl. Thomas<sup>95</sup> die Barmherzigkeit als Urgrund der Gerechtigkeit. Kasper lastet den Spätschriften Augustins<sup>96</sup> gegen die Pelagianer über die Prädestination und die Erbsünde, die der Barmherzigkeit Gottes enge Grenzen setzten, die in der westlichen Theologie aufkommende Engführung sowie die Gewissensqualen Luthers an. Es darf dabei nicht vergessen werden, dass die milderer Thesen des Kirchenvaters<sup>97</sup> über die Barmherzigkeit Gottes ebenso ihren Einfluss ausübten, Luther zur Verfügung standen und von vielen Theologen rezipiert wurden. Kasper<sup>98</sup> selbst verweist auf Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin, die der Barmherzigkeit Gottes eine herausragende Rolle zumessen und ebenso von Augustinus stark beeinflusst waren. Der Kardinal<sup>99</sup> betont, dass Gott die Rettung aller Menschen wolle (1 Tim 2,3f.; Joh 12,32.47; Kol 1,20), aber die Gerichtsaussagen gegenüber den Unbarmherzigen sowohl im Alten als auch im Neuen Testament (Gen 2,16f.; Ps 9,9; Jes 13,34 u. ö.; Mt 3,7-12; 8,11f u. ö.; 25,31-46) nicht «einem banalen Heilsoptimismus»<sup>100</sup> weichen dürfen, der der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes widerstreitet. Mit Balthasar sucht Kasper<sup>101</sup> anhand der beiden eben erwähnten biblischen Aussagereihen einen Weg zwischen dem späten Augustinus (*massa damnata*) und Origenes (Allerlösung) unter dem biblisch

<sup>93</sup> Vgl. *ibid.*, 100f., 228 Anm. 53 mit Hinweis auf THOMAS VON AQUIN, *In Psalmos* 24, 7 und 50, 1.

<sup>94</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 102f.

<sup>95</sup> Vgl. *STh* I, q. 21, a. 3f.; KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 103, 229 Anm. 62f. Vgl. dazu in diesem Artikel die Fußnote 67.

<sup>96</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 103-105, 229 mit Beispielen (*Confessiones* IV, 4, 7; V, 2, 2; VI, 7, 12) und Lit. in den Anm. 66-69. Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 105, 229 Anm. 68 u. a. mit Hinweis auf D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg 2009, 232-256.

<sup>97</sup> Vgl. dazu etwa E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes als zentrale Quelle des christlichen Lebens. Eine theologische Würdigung der Lehre von Papst Johannes Paul II.*, St. Ottilien 2011<sup>1</sup>, 80-83. Olk erwähnt die *Confessiones* II, 2, 4 (*ibid.*, 80 Anm. 197), die die Barmherzigkeit Gottes preisen.

<sup>98</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 105, 229 u. a. mit Hinweis auf ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion* 8-12; ANSORGE, *Gerechtigkeit* [wie Anm. 100], 256-280.

<sup>99</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 107-116.

<sup>100</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 109.

<sup>101</sup> Vgl. *ibid.*, 111-116, 230-232 mit Literaturangaben. Vgl. dazu auch M. HAUKE, «*Sperare per tutti?*». *Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar*, in *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 195-220.

bezeugten Primat der Barmherzigkeit Gottes<sup>102</sup>, die um die Menschen werbe, aber deren Freiheit achte<sup>103</sup>. Die Thesen Balthasars zur Hoffnung auf das Heil aller verteidigt Kasper<sup>104</sup>, attestiert ihnen aber auch eine gewisse Nähe zu einer gnostischen Spekulation<sup>105</sup>. Der Kardinal hebt hervor, dass die biblisch bezeugte stellvertretende Bitte für die anderen (Röm 9,3; Ex 32,32; Dtn 9,25; Jer 18,20; Ez 13,5) viele Heilige auf das Heil der Mitmenschen hoffen<sup>106</sup> lasse und das Gebet für die Verstorbenen mit einschlieÙe (2 Makk 12,32-46)<sup>107</sup>. Die «Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes»<sup>108</sup> konkretisiere sich in Jesus Christus, dem ewigen und barmherzigen Hohenpriester (Hebr 2,17; 4,16), der das Bild des Vaters ist (Joh 14,9). Aus dem für die Menschen durchbohrten Herzen Jesu (Joh 19,34,37; Sach 12,10) fließen Blut und Wasser als Urbild der Sakramente der Taufe und der Eucharistie. Damit vollende sich die liebende Hingabe des einzigen Gottes Sohnes (Joh 3,16), an dessen Herz der Lieblingsjünger Johannes ruhte (Joh 13,23)<sup>109</sup>. Die biblischen Grundlagen der Herz-Jesu-Verehrung entfaltet Kasper<sup>110</sup> anhand der Dogmengeschichte ausgehend von den Konzilien über die Kirchenväter und Scholastiker bis hin zu den Päpsten: «Jesus Christus [ist] als einer und derselbe wahrer Gott und wahrer Mensch»<sup>111</sup>. Da die eine göttliche Person (Hypostase) Jesu Christi beide Naturen untrennbar verbindet, wird die menschliche Natur zusammen mit der göttlichen angebetet<sup>112</sup>. Mit dieser traditionellen Lehre<sup>113</sup> lieÙen sich Kaspers<sup>114</sup> spätere paradoxen Aussagen meiden ohne einen gleichgültigen und apathischen Gott annehmen zu müssen: Einerseits lehnt der

<sup>102</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 115f.

<sup>103</sup> Gott, «der dich ohne dich erschaffen hat, rechtfertigt dich nicht ohne dich» (AUGUSTINUS, *Sermo* 169, 11, 13 zitiert nach KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 113, 231 Anm. 102).

<sup>104</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 111f.

<sup>105</sup> Vgl. *ibid.*, 231 Anm. 97.

<sup>106</sup> Vgl. etwa THOMAS VON AQUIN, *STh* II-II, q. 17, a. 3; KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 231 Anm. 109 und 115 mit weiteren Beispielen.

<sup>107</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 114f.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 116. Vgl. *ibid.*, 116-121.

<sup>109</sup> Vgl. *ibid.*, 119f.

<sup>110</sup> Vgl. *ibid.*, 117f., 232 mit Literaturangaben.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>112</sup> Vgl. *ibid.*, 117, 232 Anm. 119 mit Hinweis auf die Konzilien von Ephesus (431) und Konstantinopel (553): DH 259, 431.

<sup>113</sup> OLK, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 97], 120 bemerkt in ihrer Zusammenfassung der Aussagen der kirchlichen Tradition über die Barmherzigkeit Gottes: «Gottes Barmherzigkeit geht nicht aus einem Mitleiden mit dem notleidenden Geschöpf hervor, sondern allein aus seiner Liebe und seinem Willen. Sie ist reines Handeln, nicht Erleiden».

<sup>114</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 122.

Kardinal ein Leiden und Werden Gottes zu Recht ab<sup>115</sup>, andererseits schreibt er aber von «Gottes Leiden»<sup>116</sup>, seinem Mitleiden als «Ausdruck seiner Allmacht»<sup>117</sup> oder zitiert zustimmend Origenes<sup>118</sup>, der ein «Leiden Gottes aus Liebe»<sup>119</sup> annimmt. Dazu ist anzumerken, dass das Leiden der menschlichen Natur Christi durch die hypostatische Union unendlich verdienstvoll wird, aber nicht «zugleich Leiden Gottes»<sup>120</sup> in Bezug auf seine Gottheit. «Der Kardinal verweist in diesem Zusammenhang auf Zitate der Kirchenväter aus der Enzyklika *Haurietis aquas* (1956), die allerdings die Eigenschaften der menschlichen Natur Jesu (Trauer, Leiden) nicht auf seine göttliche Natur übertragen<sup>121</sup>, wohl aber von seiner göttlichen Person<sup>122</sup> aussagen. Pius XII. nennt Justinus, der als Grund für die Menschwerdung des *Wortes* (personaler Ausdruck) dessen dadurch mögliche Anteilnahme am Leiden der Menschen zu ihrer Erlösung bezeugt<sup>123</sup>. Auch Basilius bleibt in der personalen Begrifflichkeit, wenn er menschliche Affekte des *Herrn* beschreibt<sup>124</sup>. Johannes Chrysostomus<sup>125</sup> setzt für Jesu Trauer dessen Annahme der menschlichen Natur voraus. Ambrosius zu Folge hätte der Logos ohne seine Annahme der menschlichen Seele “als Gott [...] weder erschüttert werden noch sterben können”<sup>126</sup>»<sup>127</sup>. Das von Kasper angeführte Zitat

<sup>115</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>118</sup> Origenes geht noch weiter, wenn er schreibt: «Zuerst hat er gelitten, dann ist er herabgestiegen» (W. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 124, 233 Anm. 143).

<sup>119</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 124.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>121</sup> Dies ist gemäß der Idiomenkommunikation nicht zulässig. Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982<sup>1</sup>, 239; H. VORGRIMLER, *Idiemenkommunikation*, in H. VORGRIMLER, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 2000, 305f., besonders 306.

<sup>122</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 122.

<sup>123</sup> Vgl. JUSTINUS, *Apol.* II, 13 (PG VI, 465); PAPST PIUS XII., *Haurietis aquas. Rundschreiben über die Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu*, Leutersdorf am Rhein 1956, 20f., 44 [= AAS 48 (1956) 325]. So auch das von KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 124, 233 Anm. 145 angeführte Zitat Augustinus aus *Ennarrationes in Psalmos* 87, 3.

<sup>124</sup> Vgl. BASILIUS, *Epist.* 261, 3 (PG XXXII, 972); PAPST PIUS XII., *Haurietis aquas*, 21, 44 [= AAS 48 (1956) 325].

<sup>125</sup> Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Joann. Homil.* 63, 2 (PG LIX, 315); PAPST PIUS XII., *Haurietis aquas*, 20f., 44 [= AAS 48 (1956) 325].

<sup>126</sup> AMBROSIUS, *De fide ad Gratianum* II, 7, 56 (PL XVI, 594): zitiert nach PAPST PIUS XII., *Haurietis aquas*, 21, 44 [= AAS 48 (1956) 325f].

<sup>127</sup> HIRSCH, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 5], 183f. In den Fußnoten wurden geringfügige Anpassungen vorgenommen.

Benedikts XVI.<sup>128</sup>, der wie die Kirchenväter die Menschwerdung Gottes als Voraussetzung für dessen Mitleiden hervorhebt, wofür die Menschen ihm Dank schulden, könnte man als eine Präzisierung der vorherigen ungenauen Thesen ansehen.

Im Zusammenhang mit der Theodizeefrage hält der Kardinal die philosophischen Erklärungen des Leids als notwendig für die «Harmonie des Kosmos [oder als ...] Durchgangsstufe zu einer vollkommeneren Welt»<sup>129</sup> für ungenügend. Die Hl. Schrift<sup>130</sup> kenne die moderne Theodizeeproblematik nicht. Die Auferstehung der Toten werde erhofft (2 Makk 7), aber das göttliche Geheimnis und seine Souveränität mit einer simplen *do ut des* Formel erklären zu wollen, werde im Buch Ijob zurückgewiesen. «Mit Gott rechten und streiten ist nicht möglich. Die Theodizee ist, so kann man zusammenfassen, kein biblisch mögliches Unterfangen»<sup>131</sup>. Die biblischen Klagelieder (Ps 6; 13; 44; 57 u. a.) endeten nie in der Verzweiflung, sondern in der Sicherheit der Nähe Gottes, was auch das Gebet Jesu am Kreuz zeige: Der Psalmvers «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34 nach Ps 22) werde von Lukas folgendermaßen interpretiert: «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist» (Lk 23,46 nach Ps 31,6)<sup>132</sup>. Ob man in diesem Zusammenhang wie Kasper zunächst eine *äußerste Gottverlassenheit* Jesu behaupten kann, ist sowohl im Hinblick auf den genannten biblischen Kontext als auch bezüglich der hypostatischen Union fraglich. Vorgrimler<sup>133</sup> lehnt zu Recht wegen Lk 23,46 eine Theorie der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz ab. Der Kardinal<sup>134</sup> betont die Hoffnung auf das ewige Leben wegen der Auferstehung Jesu Christi (Röm 6,3-6), der in «allem uns gleich geworden ist außer [in] der Sünde»<sup>135</sup> (Hebr 4,15). Diese Hoffnung und die Gnade Gottes (2 Kor 2,9) stärke die Gläubigen im Leid (Phil 3,8; 4,11f), bis Gott alles vollenden werde. Mit Charles Péguy und Thomas Pröpfer eine Hoffnung Gottes auf die Menschen zu behaupten, ist mit dessen Allwissenheit schwierig zu vereinbaren<sup>136</sup>.

Die folgenden Kapitel<sup>137</sup> über die Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit, der Verwirklichung der göttlichen Barmherzigkeit in der Kirche etwa durch die hl. Beichte, einer Kultur der Barmherzigkeit sowie über Maria als Mutter der

<sup>128</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., *Spe salvi* (2007) 39; KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 124, 233 Anm. 146.

<sup>129</sup> KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 126.

<sup>130</sup> Vgl. zum Folgenden *ibid.*, 127.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>132</sup> Vgl. *ibid.*, 129.

<sup>133</sup> Vgl. H. VORGRIMLER, *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Münster 2005<sup>3</sup>, 119f.

<sup>134</sup> Vgl. zum Folgenden KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 129-132.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>136</sup> Vgl. *ibid.*, 131.

<sup>137</sup> Vgl. *ibid.*, 6f., 133-213.

Barmherzigkeit sind im Allgemeinen Themen der Moralthologie, der Ekklesiologie, der Sakramentenlehre und der Mariologie. Da man aber die Theologie nicht zu sehr aufspalten soll, haben sie in einer Monographie über die göttliche Barmherzigkeit durchaus ihre Berechtigung. Johann Auer hat die genannten Themen in kompakter Form sogar in seine Gotteslehre eingearbeitet<sup>138</sup>.

Kasper bezieht sich immer wieder auf die Monographien über die Barmherzigkeit Gottes von Dirk Ansorge<sup>139</sup> und Edith Olk<sup>140</sup>. Ansorge<sup>141</sup> führt seine ausführliche Studie auf dem Hintergrund des Freiheitsverständnisses seines Lehrers Pröpfer durch<sup>142</sup>. Er nimmt die Anthropomorphismen des Alten Testaments wörtlich<sup>143</sup> und plädiert wie Pröpfer gegen die Schrift und das Lehramt<sup>144</sup> für die Möglichkeit einer Umkehr der Sünder nach ihrem Tod aufgrund der Konfrontation mit der Barmherzigkeit Gottes sowie den Opfern<sup>145</sup>. Ähnliche Spekulationen finden sich schon bei Balthasar<sup>146</sup>, der auch ein Scheitern Gottes annimmt, falls Menschen ewig verloren gehen. Für den vollkommenen Gott ist allerdings ein Scheitern unmöglich. Es ist der Mensch, der scheitert, wenn er die Gnade Gottes zurückweist, die er in ausreichendem Maß für seine Rettung erhält<sup>147</sup>. Olk<sup>148</sup> dagegen bewegt sich bei ihrer Erläuterung der Barmherzigkeit Gottes anhand der Hl. Schrift, wichtiger Theologen aus der Zeit der Patristik sowie der Scholastik und der darauf aufbauenden Verkündigung Johannes Pauls II. in den Bahnen der kirchlichen Tradition: «Die Lehre von Johannes Paul II. zeichnet sich durch eine "kreative Treue" gegenüber der Tradition aus»<sup>149</sup>, da er aus der Schrift und der Tradition schöpfe sowie Impulse der Gegenwart (II. Vatikanum, hl. Faustina) aufnehme. Die Lehre des Papstes über die Barmherzigkeit

<sup>138</sup> Vgl. HIRSCH, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 5], 175-180, besonders 179f. mit Belegen.

<sup>139</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 218f., 226, 229 für ANSORGE, *Gerechtigkeit* [wie Anm. 96].

<sup>140</sup> Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 216, 218, 222 für OLK, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 97].

<sup>141</sup> Vgl. zum Folgenden HIRSCH, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 5], 181f.

<sup>142</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit* [wie Anm. 100], 5, 580, 620f.; U. LIEVENBRÜCK, *Theologische Anthropologie*, in TH. MARSCHLER – TH. SCHÄRTL (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 173-230, hier 191-195.

<sup>143</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit* [wie Anm. 100], 197f.

<sup>144</sup> Vgl. Mt 25,46; Lk 16,19-31; 23,40-43; DH 867f., 1306; KKK 1021f., 1041. Vgl. dazu auch TH. MARSCHLER, *Eschatologie*, in TH. MARSCHLER – TH. SCHÄRTL (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 509-553, hier 545-547.

<sup>145</sup> Vgl. ANSORGE, *Gerechtigkeit* [wie Anm. 96], 573-582.

<sup>146</sup> Vgl. *ibid.*, 24 Anm. 25 mit Hinweis auf H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 272.

<sup>147</sup> Vgl. etwa DH 623, 4140.

<sup>148</sup> Vgl. zum Folgenden OLK, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 97], 418-430.

<sup>149</sup> OLK, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 97], 423.

hänge eng «mit seiner “Theologie der Gotteskindschaft”»<sup>150</sup> zusammen. Die Treue des Vaters zu seinem Volk veranlasse diesen aus Liebe und Barmherzigkeit seinen Sohn in die Welt zu senden, der durch seinen Kreuzestod die Sünden der Menschen sühne und diese wieder mit Gott versöhne, damit sie als seine Kinder das ewige Heil erreichen können<sup>151</sup>. «Die Kirche ist das Zeichen und Werkzeug der Barmherzigkeit Gottes»<sup>152</sup>, was vor allem im Bußsakrament deutlich werde, wo Gott als der barmherzige Vater sowie der gekreuzigte Christus dem reumütigen Sünder begegne. Johannes Paul II. begründet «die Würde des Menschen durch das Geheimnis der göttlichen Barmherzigkeit»<sup>153</sup>, da diese erst die wahre Freiheit des Menschen von der Sünde bedingt durch die Treue und Liebe Gottes sowie das Erlöserleiden, den Tod und die Auferstehung Christi ermögliche. «Der Geist deckt im Kreuz Christi sowohl die *Sünde des Menschen* als auch die *Barmherzigkeit Gottes* auf»<sup>154</sup>. Diese haben die Möglichkeit, die Barmherzigkeit Gottes anzunehmen und so in der Kirche zur wahren Freiheit der Kinder Gottes zu gelangen.

## 2. Schluss

Kasper gibt anhand der einschlägigen Quellen einen umfassenden Überblick über die Barmherzigkeit Gottes als die für unser ewiges Heil wesentliche Eigenschaft aus bibeltheologischer, systematischer, gesellschaftlicher und spiritueller Perspektive unter Einbeziehung weiterer Attribute wie der Wahrheit und der Gerechtigkeit. Er vertritt dabei vorsichtig einige der kirchlichen Lehrtradition entgegenlaufende Gedanken wie die Veränderlichkeit und Leidensfähigkeit Gottes in Verbindung mit seiner Allmacht und Liebe. Bei der Hervorhebung der so wichtigen heilsgeschichtlichen Eigenschaft der Barmherzigkeit Gottes unterlaufen ihm einige weniger präzise Formulierungen sowie manchmal ein etwas weiter Umgang mit seinen Quellen, was von Moloney moniert wird. Der Kardinal<sup>155</sup> befürwortet auch eine Anwendung der sich ausschließlich auf menschliche Gesetze beziehende Epikie<sup>156</sup> und *aequitas canonica* in Form der bei den getrennten Ostkirchen üblichen *oikonomia* in der katholi-

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, 418.

<sup>151</sup> Vgl. *ibid.*, 418f.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 421.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 425.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 427.

<sup>155</sup> Vgl. W. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 174f.; HIRSCH, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 5], 184 mit weiterführender Literatur.

<sup>156</sup> Vgl. PÉREZ-SOBA – KAMPOWSKI, *Evangelium* [wie Anm. 42], 151-156, besonders 153f., 184f.



schen Kirche<sup>157</sup>. Die zivil wiederverheiratet Geschiedenen nennt er in diesem Zusammenhang nicht explizit. Sie werden acht Seiten zuvor mit anderen, die keinen «der kirchlichen Ordnung entsprechenden Lebenswandel führen oder nicht ins kirchliche Regelsystem passen»<sup>158</sup>, erwähnt und einem barmherzigen Umgang anempfohlen. Im Fall des Ehebruchs besteht wegen der ausdrücklichen Weisung Jesu (Mt 19,3-9; Mk 10,11f.; Lk 16,18) kein Spielraum im Hinblick auf eine Tolerierung des sündhaften Zustandes, wohl aber die Zusage der Barmherzigkeit bei einer Umkehr. Anton Ziegenaus stellt die berechnete Frage: «Wenn Jesus der Höhepunkt der Oikonomia ist, kann es dann noch eine Oikonomia als Dispens von der Oikonomia geben? Ist der Jesus des Scheidungsverbots unbarmherzig gewesen?»<sup>159</sup>. Sieht man von den genannten problematischen Thesen Kaspers ab, die hier nicht heruntergespielt werden sollen, so lässt sich zusammenfassend sagen, dass sein Werk über die Barmherzigkeit Gottes einen informativen Durchblick gibt.

<sup>157</sup> PÉREZ-SOBA – KAMPOWSKI, *Evangelium* [wie Anm. 42], 84-99, 192-196 zeigen, dass sich die in den getrennten Ostkirchen praktizierte *oikonomia* (Wiederheirat nach einer Scheidung) nicht auf die Kirchenväter oder das Konzil von Nizäa berufen kann, sondern «auf Druck der byzantinischen Kaiser eingeführt wurde» (*ibid.* 86f).

<sup>158</sup> W. KASPER, *Barmherzigkeit* [wie Anm. 2], 166.

<sup>159</sup> Vgl. A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik VII. Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, Aachen 2003, 574.

### **Zusammenfassung**

Walter Kasper beschreibt die Barmherzigkeit Gottes aus philosophischer, bibel-theologischer, dogmatischer, moraltheologischer und gesellschaftlicher Perspektive. Dieser Artikel konzentriert sich auf die bibeltheologischen und dogmatischen Ausführungen des Kardinals, der dieser seiner Auffassung nach in den Lehrbüchern des 20. Jahrhunderts stark vernachlässigten Eigenschaft den ihr gebührenden Platz als wichtigstes Attribut Gottes wieder geben will. Kasper gibt einen heilsgeschichtlich fundierten Durchblick anhand der Hl. Schrift, den er systematisch mithilfe der theologischen Tradition auswertet. Er plädiert gegen die Tradition für eine gewisse Veränderlichkeit sowie Leidensfähigkeit Gottes und bezeichnet die Barmherzigkeit als die Grundeigenschaft Gottes, da sie seine Liebe offenbare. Hier wäre eine stärkere Hervorhebung der Kontingenz der Schöpfung wünschenswert gewesen, damit man die Eigenschaften Gottes, die sein Wesen betreffen, von jenen, die sich auf die Schöpfung beziehen, gedanklich noch besser unterscheiden kann.

### **Abstract**

Walter Kasper describes divine mercy from a philosophical, biblical, systematic, moral and sociological perspective. This article focuses on the biblical and dogmatic chapters of the Cardinal's book where he desires to re-establish the importance of divine mercy as the central attribute of God, neglected in the dogmatic textbooks of the 20<sup>th</sup> century. Kasper uses the Old and New Testament to provide an overview of divine mercy in the history of salvation. His biblical description is evaluated with the help of dogmatic tradition. Kasper proposes the view, against tradition, that God could undergo a certain change and could be capable of suffering. Divine mercy is for him the most important attribute of God in the history of salvation because divine mercy reveals divine love. It would be desirable to emphasize the contingency of creation, so it is possible to distinguish clearer in our mind the attributes of the divine essence and the attributes in relation to creation.

# La théologie de la miséricorde selon Jean-Paul II

André-Marie Jerumanis\*

## Introduction

Depuis le début de son pontificat le pape François a manifesté une attention particulière pour le thème de la miséricorde. L'année sainte de la miséricorde a confirmé encore l'importance de la miséricorde pour son pontificat. En réalité le pape François s'inscrit dans la lignée de Jean-Paul II comme le montre aussi sa référence explicite à *Dives in misericordia* de la Bulle *Misericordiae Vultus* (11 avril 2015).

Relevons certains aspects qui confirment cette continuité. Jean-Paul II a rappelé avec insistance la centralité de la miséricorde y consacrant une encyclique entière, la *Dives in Misericordia* (1980), en instituant le dimanche de la Divine Miséricorde le 30 avril 2000, lors de la canonisation de Faustine Kowalska, apôtre de la miséricorde divine, première canonisation du troisième millénaire. La mort de Jean-Paul II lors des vêpres de la miséricorde a été relevée par le futur pape Benoît XVI. La béatification de Jean-Paul II a eu lieu le 1<sup>er</sup> mai 2011, jour de la Divine Miséricorde, et la canonisation le 27 avril 2014, également dimanche de la Divine Miséricorde. On ne peut également oublier le pardon à son agresseur Ali Agça. Le pape émérite Benoît XVI, dans une interview récente avec le Père J. Servais, a lui-même rappelé l'importance de ce thème chez Jean-Paul II en soulignant que «l'idée d'une miséricorde de plus en plus centrale et dominante» est «un signe des temps». Benoît XVI affirme clairement: «Jean-Paul II avait cette impulsion, il en était même fortement imprégné. Et ce n'est certainement pas un hasard si son dernier livre, sorti juste avant sa mort, parle de la miséricorde de Dieu. Partant d'expériences où, dès les premières années de sa vie il put constater la grande cruauté des hommes, il affirme que la miséricorde est la seule

---

\* Professore ordinario di teologia morale e Direttore del Centro Hans Urs von Balthasar presso la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: andre.marie.jerumanis@teologialugano.ch.

et unique vraie réaction efficace contre la force du mal. Seule la miséricorde peut mettre fin à la cruauté, au mal et à la violence»<sup>1</sup>.

L'intention de cet article est de montrer la présence du thème de la miséricorde dans divers encycliques de Jean-Paul II durant tout son pontificat pour en dégager leur portée en vue d'une authentique théologie de la miséricorde, et en montrer les conséquences pour la théologie morale et pastorale. Nous procéderons de manière descriptive en présentant directement les textes qui sont significatifs pour la compréhension des différents aspects de sa pensée, ce qui explique la longueur de l'article<sup>2</sup>. Notons encore que peu d'études ont été directement consacrées à ce thème chez Jean-Paul II, à l'exception des théologiens polonais<sup>3</sup>.

## 1. *Redemptor hominis* (1979)

Même si on ne trouve la parole miséricorde que 2 fois et celui de l'amour 43 fois, il nous semble particulièrement significatif de montrer l'importance du thème de la miséricorde dès la première encyclique *Redemptor hominis* dans laquelle Jean-Paul II situe sa réflexion sur la centralité de Jésus-Christ comme rédempteur de l'homme, en

<sup>1</sup> Cfr. Interview de Benoît XVI (réalisée par J. Servais), *Le salut et la foi, présentée dans le contexte du Congrès théologique: "Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione degli Esercizi Spirituali, 8-10 dicembre 2015"*, Cinisello Balsamo 2016 ("Au moyen de la foi. Doctrine de la justification et expérience de Dieu dans la prédication des Exercices Spirituels", entre le 8 et le 10 Octobre 2015). Cfr. *La fede non è un'idea ma la vita*, dans *L'Osservatore Romano*, 16 mars 2016 (traduction française: <http://benoit-et-moi.fr/2016/benot-xvi/l'interview-de-benoit-xvi-par-le-p-servais.html>).

<sup>2</sup> Nous nous référons à la traduction française des encycliques; cfr. <https://w2.vatican.va/...paul-ii/fr/encyclicals.index.htm>... Nous avons choisi les encycliques suivantes citées avec leur abréviation: *Redemptor hominis* = RH; *Dives in misericordia* = DM; *Dominum et vivificantem* = DV; *Redemptoris missio* = Rmiss; *Veritatis splendor* = VS; *Evangelium vitae* = EV.

<sup>3</sup> Cfr. par exemple P. METZLAFF, «*Barmherzigkeit*» bei den Päpsten Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus als Interpreten des Zweiten Vatikanums, dans *Diakonia* 47 (2016) 16-21; P. FABRITZ, *Die Barmherzigkeit in der Lehre des hl. Papstes Johannes Paul II.*, dans *Katholische Bildung* 116 (1/2015) 1-9; K. SAUER, *Dives in misericordia: Barmherzigkeit Gottes, ein Schlüsselbegriff in der Theologie und im Leben Papst Johannes Pauls II*, Berlin 2012; JOHANNES PAUL II, *Barmherzigkeit Gottes. Quelle der Hoffnung. Ausgewählt und eingeleitet von Edith Olk*, Einsiedeln-Freiburg 2011; A. KASICA (red.), *Światłisty szlak. Karol Wojtyła – Jan Paweł II o miłosierdziu*, Warszawa 2010; C. SCHÖNBORN, *Wir haben Barmherzigkeit gefunden. Das Geheimnis göttlichen Erbarmens*, Freiburg i. Br. 2009; C. DEAN, *Elementos para una teología de la misericordia en la carta encíclica «Dives in misericordia» de Juan Pablo II*, dans *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo: XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. J. L. Illanes et al., Navarra 2000, 643-653; J. MACHNIAK, *Orędzie miłosierdzia Bożego dla współczesnego świata w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Nieść światu Ogień Miłosierdzia. Konferencje formacyjne z II Międzynarodowego Kongresu Apostołów Bożego Miłosierdzia*, red. ks. Jan Machniak, Kraków 2005, 178-207.

relisant le mystère de l'incarnation et de la rédemption à partir du grand dessein de l'amour divin. Il y écrit: «Par l'Incarnation, Dieu a donné à la vie humaine la dimension qu'Il voulait donner à l'homme dès son premier instant, et Il l'a donnée d'une manière définitive, de la façon dont Lui seul est capable, selon son amour éternel et sa miséricorde, avec toute la liberté divine; Il l'a donnée aussi avec cette munificence...» (RH 1).

Jean-Paul II nous offre donc une réflexion théologique qui relie la rédemption de l'homme et tout le mystère de l'homme à l'amour miséricordieux révélé en Jésus-Christ. Le mystère de la Rédemption est explicitement interprété comme une révélation de l'amour miséricordieux, ainsi que le montre le texte fondamental que nous citons et qui représente une anticipation de tout ce que Jean-Paul II dira par la suite sur la miséricorde: «Cette révélation du Père et cette effusion de l'Esprit Saint – qui marquent d'un sceau indélébile le mystère de la Rédemption – font comprendre le sens de la croix et de la mort du Christ. Le Dieu de la création se révèle le Dieu de la Rédemption, Dieu “fidèle à lui-même”, fidèle à son amour envers l'homme et envers le monde, tel qu'il s'est déjà révélé au jour de la création. Et son amour est un amour qui ne recule devant rien de ce qu'exige sa justice. C'est pourquoi le Fils “qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous”. S'il “s'est fait péché” lui qui était absolument sans péché, il l'a fait pour révéler l'amour qui est toujours plus grand que toutes les créatures, l'amour qu'il est Lui-même, “car Dieu est amour”. L'amour est surtout plus grand que le péché, que la faiblesse, que la caducité de la créature. Il est plus fort que la mort. C'est un amour toujours prêt à relever et à pardonner; toujours prêt à aller à la rencontre du fils prodigue; à la recherche de “la révélation des fils de Dieu”, qui sont appelés à la gloire. Cette révélation de l'amour est aussi définie comme la miséricorde, et cette révélation de l'amour et de la miséricorde a dans l'histoire de l'homme un visage et un nom: elle s'appelle Jésus-Christ» (RH 9).

Jean-Paul II montre également les conséquences de cette révélation de l'amour miséricordieux pour l'homme lui-même. Il parle de la dimension humaine de la Rédemption qui comprend un aspect ontologique et gnoséologique. Il est créé de nouveau, et cette ontologie nouvelle illumine sa compréhension de lui-même et de sa dignité. On peut dire que c'est justement la rencontre de cet amour miséricordieux qui donne un sens à l'homme, une rencontre qui doit être existentielle: «Il doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ avec tout son être, il doit “s'approprier” et assimiler toute la réalité de l'Incarnation et de la Rédemption pour se retrouver soi-même. S'il laisse ce processus se réaliser profondément en lui, il produit alors des fruits non seulement d'adoration envers Dieu, mais aussi de profond émerveillement pour soi-même» (RH 10). Il est appelé à comprendre sa valeur en contemplant le mystère de cet amour miséricordieux qui s'est manifesté dans l'acte même de la rédemption de l'homme. L'amour miséricordieux devient ainsi un principe gnoséologique qui introduit à une connaissance qui porte à l'admiration. On peut dire que la contemplation

de l'amour miséricordieux pose les fondements pour pouvoir parler d'une esthétique théologique chez Jean-Paul II. Cette admiration devient ainsi le fondement de la mission de l'Eglise qui se voit invitée à partager cette admiration pour l'homme et pour sa dignité à la lumière du mystère pascal: «diriger le regard de l'homme, orienter la conscience et l'expérience de toute l'humanité vers le mystère du Christ» (RH 10).

C'est également dans cette optique de l'amour miséricordieux que nous pouvons relire la mission de l'Eglise et la pédagogie de l'amour miséricordieux que décrit Jean-Paul II, notamment en rappelant que l'attitude missionnaire commence toujours par une attitude de respect face à tout homme. La mission n'est donc pas une œuvre de destruction, mais de reprise et de construction dans un grand respect de la liberté de l'homme (cfr. RH 11). Il s'agit en même temps d'une attitude qui, tout en respectant la liberté de l'homme, annonce la vérité en rendant témoignage à la Vérité comme le Christ l'a fait (cfr. RH 12).

De même, Jean-Paul II n'hésite pas à relier toute l'action missionnaire de l'Eglise à une sollicitude pour l'homme, pour tout homme, pour l'homme dans toutes ses dimensions. «Cet homme est la première route que l'Eglise doit parcourir» (RH 14). C'est au nom de la solidarité en face de toute menace que le chrétien est appelé à agir en se rappelant le discours de Jésus sur le jugement dernier (cfr. RH 16).

La mission de l'Eglise et la sollicitude pour l'homme ne se limite pas seulement au destin temporel de l'homme mais comprend une sollicitude pour la vocation de l'homme dans le Christ, (cfr. RH 18), en exerçant une responsabilité envers la vérité divine (cfr. RH 19), en puisant à la source de l'action rédemptrice qu'offre la vie sacramentaire (cfr. RH 20), pour servir et régner en se donnant soi-même (cfr. RH 21). Le pape Jean-Paul II conclut cette encyclique en offrant une première réflexion théologique sur le rôle de Marie dans cette théologie de la miséricorde, en affirmant que l'amour éternel du Père se fait proche grâce à Marie (cfr. RH 22).

Cette première encyclique constitue donc le programme de l'ensemble du pontificat de Jean-Paul II. On a surtout insisté sur l'aspect anthropologique de ce premier écrit du pape en soulignant l'attention qu'il porte à la dignité de l'homme et au droit de l'homme. Il est cependant réducteur de ne pas voir dans ce texte un écrit profondément théologique: il nous offre certes une anthropologie mais qui est profondément théologique et centrée sur le mystère du Christ. Celle-ci offre – si on la relit dans la perspective de la miséricorde – une lumière nouvelle, approfondissant la pensée de Jean-Paul II, et permettant aussi de mieux comprendre la raison du choix de la seconde encyclique qui n'est pas accidentelle à sa pensée, mais bien un élément essentiel de sa théologie.

## 2. *Dives in misericordia* (1980)

C'est bien dans cette deuxième encyclique que nous sommes conduits par Jean-Paul II au cœur même de sa théologie de la miséricorde qui explicite clairement les éléments d'une telle théologie déjà présents bien que de manière implicite dans son premier écrit pontifical. Le terme «miséricorde» y est présent 110 fois, «amour» 106 fois, «amour miséricordieux» 18 fois, «charité» 6 fois. Prolongeant sa réflexion sur la vérité de l'homme dans le Christ, Jean-Paul II motive son encyclique en approfondissant le mystère du Christ, comme visage du Père, Père des miséricordes, car «l'homme et sa vocation suprême se dévoilent dans le Christ par la révélation du mystère du Père et de son amour» (DM 1). L'incarnation du Christ est présentée comme incarnation de la miséricorde: «Dieu devient visible dans sa miséricorde» (DM 2). Et cette manifestation de la miséricorde en Jésus «nous permet de le “voir” particulièrement proche de l'homme, surtout quand il souffre, quand il est menacé dans le fondement même de son existence et de sa dignité» (DM 2).

Une étude de la miséricorde de l'Ancien Testament permet à Jean-Paul de comprendre toute la profondeur de la miséricorde que le Christ révèle (cfr. DM 4). Le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance a vécu une expérience particulière de la miséricorde de Dieu, expérience sociale, communautaire, individuelle et intérieure (cfr. DM 4). C'est ainsi que «la miséricorde ne fait pas partie seulement de la notion de Dieu, elle caractérise la vie de tout le peuple d'Israël» (DM 4). Jean-Paul offre une analyse du rapport entre la miséricorde et la justice divine qui mérite d'être soulignée, vu la difficulté de concevoir la relation entre les deux notions de manière à ce qu'elle ne soit pas antithétique mais dialogale, tout en affirmant la priorité de la miséricorde «dans le sens qu'il est premier et fondamental» (DM 4). Pour Jean-Paul II ce primat et cette supériorité de la charité sur la justice se manifestent dans la miséricorde, et il en fait une caractéristique de la révélation. Autre nuance importante, la justice et la miséricorde diffèrent bien, mais ne s'opposent pas comme l'indique sa référence au mystère de la création et de l'élection qui instaure déjà un rapport d'amitié entre l'homme et sa créature.

Ce sera la parabole de l'enfant prodigue qui permettra d'approfondir le mystère de la révélation de l'amour miséricordieux, en reprenant la vision vétérotestamentaire de la miséricorde mais dans une synthèse totalement nouvelle. Encore une fois Jean-Paul II y montre comment cette parabole nous offre une conception de la justice divine dans le cadre de l'amour; justice qui se manifeste comme miséricorde. «Il apparaît clairement que l'amour se transforme en miséricorde lorsqu'il faut dépasser la norme précise de la justice, précise et souvent trop stricte» (DM 6). Jean-Paul II ne manque pas de relever comment l'attitude du Père manifeste la fidélité envers ce qu'il est, ainsi que son amour envers le fils, car la sollicitude «jaillit de l'essence même de la paternité» (DM 6). La miséricorde a la forme intérieure de l'amour, de l'agapè qui n'humili-

lie pas mais valorise le pécheur qui «ne cesse pas d'être réellement fils de son père» (DM 6). Jean-Paul II offre une réflexion particulièrement intéressante qui permet d'éclairer le débat sur la miséricorde. Les préjugés sur la miséricorde découlent d'une erreur de perspective: se placer à l'extérieur de la relation Père-Fils, en considérant la miséricorde comme offense de celui qui en est objet, alors que la miséricorde du Père découle de la conversion du fils qui se voit lui-même en toute vérité. En même temps la juste perspective permet de voir, de revaloriser, de promouvoir et donc de tirer «le bien de toutes les formes de mal qui existent dans le monde et l'homme» (DM 6).

Ce sera le mystère pascal qui offrira à Jean-Paul la pierre angulaire de son plaidoyer pour la miséricorde. Elle permet de concevoir la justice «à la mesure» de Dieu, qui «naît tout entière de l'amour et s'accomplit dans l'amour». Seulement ainsi la justice de Dieu ne reste pas au niveau de faire justice du péché «mais dans celui de rendre à l'amour la force créatrice grâce à laquelle l'homme a de nouveau accès à la plénitude de vie et de sainteté qui vient de Dieu» (DM 7). C'est seulement à la lumière de la croix que nous découvrons le visage du Père. Croire dans le Fils crucifié signifie croire dans la miséricorde. La révélation de la miséricorde est au cœur même du mystère pascal qui n'est pas seulement révélation de l'amour mais de l'amour miséricordieux. La miséricorde est ainsi pour Jean-Paul II le deuxième nom de l'amour, qui la spécifie (cfr. DM 7). Il s'agit d'un amour miséricordieux qui s'oppose en définitive à la racine du mal dans l'histoire le péché, la mort (cfr. DM 8). C'est ainsi que la révélation de l'amour dans l'histoire est une révélation de la miséricorde selon la prophétie d'Isaïe (cfr. Is 35,5; 61,1-3).

Jean-Paul en tire les conséquences pour la vie ecclésiale: «Le programme messianique du Christ, programme de miséricorde, devient celui de son peuple, de l'Eglise» (DM 8). L'annonce de l'amour miséricordieux est particulièrement essentielle dans le monde contemporain où risque de dominer une idée de justice déformée qui se contente de rendre justice en humiliant l'adversaire, en se laissant dominer par la haine, la rancœur, la cruauté (cfr. DM 12). Jean-Paul II rappelle l'altération de la justice selon la logique de «œil pour œil, dent pour dent» dénoncée par Jésus, et qui reste valable dans le monde contemporain: «Telle était la manière d'altérer la justice à cette époque; et les formes modernes continuent à se modeler sur elle. Il est évident, en effet, qu'au nom d'une prétendue justice (par exemple historique, ou de classe), on anéantit parfois le prochain, on tue, on prive de la liberté, on dépouille des droits humains les plus élémentaires. L'expérience du passé et de notre temps démontre que la justice ne suffit pas à elle seule, et même qu'elle peut conduire à sa propre négation et à sa propre ruine, si on ne permet pas à cette force plus profonde qu'est l'amour de façonner la vie humaine dans ses diverses dimensions. L'expérience de l'histoire a conduit à formuler l'axiome: *summum ius, summa iniuria*, le *summum* du droit, *summum* de l'injustice. Cette affirmation ne dévalue pas la justice, et n'atténue pas la signification de l'ordre qui se fonde sur elle; mais elle indique seulement, sous



un autre aspect, la nécessité de recourir à ces forces encore plus profondes de l'esprit, qui conditionnent l'ordre même de la justice» (DM 12).

Et l'Eglise se voit interpellée à rendre témoignage à la miséricorde de Dieu en méditant la Parole de Dieu, en célébrant l'Eucharistie et le sacrement de la réconciliation. Jean-Paul II rappelle que la miséricorde, en tant que perfection du Dieu infini, est elle-même infinie, et donc toujours offerte au fils prodigue. Le fils prodigue se voit invité à se convertir, c'est-à-dire à découvrir toujours davantage l'amour miséricordieux de Dieu et bienveillant. Cette découverte doit être continue et permettre de vivre *in statu conversionis* (cfr. DM 13). Mais l'expérience de la miséricorde devient motif d'action pour mettre en œuvre la miséricorde. Jean-Paul II parle de style de vie, d'une caractéristique essentielle et continue de la vocation chrétienne qui se modèle sur celui du Christ qui a vécu de manière authentique la miséricorde (cfr. DM 14). «Il consiste dans la découverte constante et dans la mise en œuvre persévérante de l'amour en tant que force à la fois unifiante et élevée, en dépit de toutes les difficultés psychologiques ou sociales: il s'agit, en effet, d'un amour miséricordieux qui est par essence un amour créateur. L'amour miséricordieux, dans les rapports humains, n'est jamais un acte ou un processus unilatéral. Même dans les cas où tout semblerait indiquer qu'une seule partie donne et offre, et que l'autre ne fait que prendre et recevoir (par exemple dans le cas du médecin qui soigne, du maître qui enseigne, des parents qui élèvent et éduquent leurs enfants, du bienfaiteur qui secourt ceux qui sont dans le besoin), en réalité cependant, même celui qui donne en tire toujours avantage. De toute manière, il peut facilement se retrouver lui aussi dans la situation de celui qui reçoit, qui obtient un bienfait, qui rencontre l'amour miséricordieux, qui se trouve être objet de miséricorde» (DM 14).

Jean-Paul II insiste sur la nature même de la justice et de son lien avec la miséricorde. «La miséricorde authentique est, pour ainsi dire, la source la plus profonde de la justice» (DM 14), en tant qu'elle est capable de rendre l'homme à lui-même. De même, «la miséricorde véritablement chrétienne est également, dans un certain sens, la plus parfaite incarnation de l'"égalité" entre les hommes, et donc aussi l'incarnation la plus parfaite de la justice, en tant que celle-ci, dans son propre domaine, vise au même résultat. L'égalité introduite par la justice se limite cependant au domaine des biens objectifs et extérieurs, tandis que l'amour et la miséricorde permettent aux hommes de se rencontrer entre eux dans cette valeur qu'est l'homme même, avec la dignité qui lui est propre. En même temps, l'"égalité" née de l'amour "patient et bienveillant" (1 Co 13,4) n'efface pas les différences: celui qui donne devient plus généreux lorsqu'il se sent payé en retour par celui qui accepte son don; réciproquement, celui qui sait recevoir le don avec la conscience que lui aussi fait du bien en l'acceptant, sert pour sa part la grande cause de la dignité de la personne, et donc contribue à unir les hommes entre eux d'une manière plus profonde» (DM 14).

La miséricorde est ainsi essentielle pour une refonte des rapports sociaux envers

une humanisation plus profonde de la société et une société authentiquement fraternelle, ce que la seule justice ne peut accomplir. L'amour miséricordieux est également fondamental pour la vie familiale, l'éducation et la pastorale. Jean-Paul II se pose la question d'un programme de vie et d'éducation humaniste qui négligerait l'amour miséricordieux. La construction d'une civilisation de l'amour ne peut être réalisée par une conception de la justice qui se limiterait à «œil pour œil, dent pour dent». Un monde plus humain, n'est possible que dans la mesure où la justice et l'amour miséricordieux auront droit de parole dans le cadre des rapports inter-personnaux et sociaux. L'amour miséricordieux va de pair avec une culture du pardon absolument nécessaire pour instaurer un monde plus humain. Le pardon signifie que l'amour est plus fort que le péché. Il est également la condition de base d'une réconciliation. «Un monde d'où on éliminerait le pardon serait seulement un monde de justice froide et irrespectueuse, au nom de laquelle chacun revendiquerait ses propres droits vis-à-vis de l'autre; ainsi, les égoïsmes de toute espèce qui sommeillent dans l'homme pourraient transformer la vie et la société humaine en un système d'oppression des plus faibles par les plus forts, ou encore en arène d'une lutte permanente des uns contre les autres» (DM 14).

Le rapport entre la justice et le pardon n'est pas négligé par Jean-Paul II. Il souligne que le pardon n'élimine par les exigences objectives de la justice. «Dans aucun passage du message évangélique, le pardon, ni même la miséricorde qui en est la source, ne signifient indulgence envers le mal, envers le scandale, envers le tort causé ou les offenses. En chaque cas, la réparation du mal et du scandale, le dédommagement du tort causé, la satisfaction de l'offense, sont conditions du pardon» (DM 14). Mais la miséricorde donne à la justice un contenu nouveau que Jean-Paul II exprime dans le pardon: «Le pardon en effet manifeste qu'en plus du processus de "compensation" et de "trêve" caractéristique de la justice, l'amour est nécessaire pour que l'homme s'affirme comme tel» (DM 14). L'Église a comme mission d'œuvrer en faveur d'une authentique conception du pardon en le reconduisant à sa source: le mystère de la miséricorde révélée en Jésus-Christ.

L'Église, sur l'exemple de Marie, se voit invitée par Jean-Paul II à proclamer, mais aussi à implorer, la miséricorde, de génération en génération pour le monde contemporain. Dans la finale de son encyclique Jean-Paul II résume cet amour miséricordieux, en en dégagant les conséquences théologiques et anthropologiques: «Elle est donc amour de Dieu, dont nous ressentons profondément combien l'homme contemporain l'offense et le refuse, ce pourquoi nous sommes prêts à crier comme le Christ en croix: "Père, pardonne-leur; ils ne savent ce qu'ils font". Elle est en même temps amour des hommes, de tous les hommes, sans aucune exception ou discrimination: sans différence de race, de culture, de langue, de conception du monde, sans distinction entre amis et ennemis. Tel est l'amour envers les hommes, qui désire le bien véritable pour chacun d'eux et pour chaque communauté humaine, pour chaque

famille, pour chaque nation, pour chaque groupe social, pour les jeunes, les adultes, les parents, les anciens, les malades: c'est un amour envers tous, sans exception. Tel est l'amour, cette sollicitude empressée pour garantir à chacun tout bien authentique, pour éloigner de lui et conjurer toute espèce de mal» (DM 15).

L'Encyclique *Dives in misericordia* nous offre donc une théologie complète de la miséricorde à partir d'une théologie du Père qui est présentée comme source de la miséricorde de Dieu. L'encyclique précédente, qui nous avait montré l'importance du thème pour Jean-Paul II en y présentant le Christ en tant que révélateur de la miséricorde de Dieu en faveur de l'homme, trouve ainsi une explicitation approfondie et construite organiquement. Bien des commentaires s'arrêtent un peu de manière superficielle à cette deuxième encyclique. Pourtant la suite de notre analyse dégagera encore certains aspects fondamentaux de la théologie de la miséricorde.

### 3. *Dominum et vivificantem* (1986)

L'encyclique sur l'Esprit-Saint permet de vérifier l'importance du thème de la miséricorde dans le cadre de sa trilogie, et de montrer ainsi la dimension trinitaire de la théologie de la miséricorde. A première vue la parole miséricorde y est très peu présente. On la voit seulement trois fois, aux nn. 39 et 40. Il convient néanmoins de souligner que la miséricorde est une spécification de l'amour – comme Jean-Paul l'a affirmé précédemment – et que le terme amour quant à lui est présent 50 fois, et le terme charité 4 fois.

Après avoir développé, dans la première partie de l'encyclique, une théologie de l'Esprit comme Esprit du Père et du Fils donné à l'Eglise, c'est dans la seconde partie que l'Esprit est mis en relation avec le monde en tant que révélateur du péché du monde. C'est dans cette partie que l'encyclique nous offre des éléments importants pour mieux comprendre la théologie de la miséricorde. L'Esprit y est présenté comme la "personnification" de la miséricorde: «L'Esprit Saint, qui, selon les paroles de Jésus, "manifeste le péché", est l'Amour du Père et du Fils, et, comme tel, il est le Don trinitaire, tout en étant la source éternelle de toute largesse divine aux créatures. En lui précisément, nous pouvons concevoir comme personnifiée et réalisée d'une manière transcendante la miséricorde que la tradition patristique et théologique, dans la ligne de l'Ancien et du Nouveau Testament, attribue à Dieu. En l'homme, la miséricorde inclut la douleur et la compassion pour les misères du prochain» (DV 39). Cette personnification de la miséricorde – l'Amour éternel plein de miséricorde – est immédiatement reliée au mystère de la "souffrance" de Dieu dans l'humanité du Christ pour le péché de l'homme. C'est l'Esprit Saint qui transforme le sacrifice du Christ en amour rédempteur. «L'Esprit Saint, en tant qu'Amour et Don, *descend, en*

*un sens, au cœur même du sacrifice offert sur la Croix. En nous référant à la tradition biblique, nous pouvons dire qu'il consomme ce sacrifice par le feu de l'Amour qui unit le Fils au Père dans la communion trinitaire. Et comme le sacrifice de la Croix est un acte propre du Christ, dans ce sacrifice aussi il "reçoit" l'Esprit Saint. Il le reçoit d'une manière telle qu'il peut ensuite lui-même – et lui seul avec Dieu le Père – "le donner" aux Apôtres, à l'Eglise, à l'humanité. Lui seul "l'envoie" d'auprès du Père (cfr. Jn 15,26). Lui seul se présente devant les Apôtres réunis au Cénacle, "souffle sur eux" et dit: "Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis" (Jn 20,22-23), ainsi que l'avait annoncé Jean-Baptiste: "Lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu" (Mt 3,11). Par ces paroles de Jésus, l'Esprit Saint est révélé et en même temps rendu présent comme l'Amour qui agit au plus profond du mystère pascal, comme source de la puissance salvifique de la Croix du Christ, comme Don de la vie nouvelle et éternelle» (DV 41).*

Relevons encore un apport de cette encyclique pour la compréhension du rapport justice-vérité-amour miséricordieux. Esprit de vérité, il révèle la vérité de Dieu et de l'homme en lui dévoilant aussi la non-vérité de sa vie, introduisant dans la vérité toute entière. La révélation de la vérité est inscrite dans son Amour miséricordieux. L'Esprit de vérité qui dévoile le péché, la justice et le jugement est, comme le souligne Jean-Paul, une œuvre de salut, continuant l'œuvre salvatrice du Christ dans le monde. L'Esprit manifeste le péché au monde pour le sauver. L'Esprit Saint révèle, «en montrant le péché, sur l'arrière-plan de la Croix du Christ, dans l'économie du salut» (DV 28). C'est ainsi que la manifestation du péché est en même temps manifestation de la rémission des péchés (cfr. DV 31). «C'est en effet une «manifestation» qui n'a pas pour but *le seul fait d'accuser* le monde, encore moins de *le condamner*. Jésus Christ n'est pas venu dans le monde pour le juger et le condamner, *mais pour le sauver*» (DV 31). Relevons encore que le salut passe par la conversion qui requiert donc la mise en lumière du péché, mais aussi le jugement intérieur de la conscience à la lumière de l'Esprit saint. Jean-Paul II met ainsi en évidence un double don pneumatologique: le don de la vérité de la conscience et le don de la certitude de la rédemption (cfr. DV 31).

Dans sa conclusion Jean-Paul II parle de l'Esprit-Saint comme du «gardien de l'espérance dans le cœur de l'homme» en reliant cette espérance à l'action de l'Esprit qui console, intercède et défend l'homme en face du jugement de condamnation de l'accusateur. En ce sens, il fonde la confiance du pécheur en face de Dieu. En même temps, étant «père des pauvres», il réalise la miséricorde en étant proche de celui qui souffre. «Il apporte, en effet, "repos et réconfort" au milieu des fatigues, du travail des bras et du travail de l'esprit humain; il apporte "repos" et "soulagement" au milieu de la chaleur du jour, au milieu des préoccupations, des luttes et des dangers de toute époque; il apporte enfin la "consolation", lorsque le cœur humain pleure et connaît la tentation du désespoir» (DV 67).

L'Esprit Saint est bien la "personnification" de l'amour miséricordieux, en tant qu'il vivifie en renouvelant le bien dans l'homme et dans le monde. La *Dominum et vivificantem*, complète donc le cadre trinitaire de sa théologie de la miséricorde. Elle permet de relier le thème de la miséricorde plus explicitement à celui de la vérité, d'une manière inclusive. La miséricorde envers l'homme comprend la révélation de la vérité, dans un contexte de consolation et d'espérance. C'est un des aspects particulièrement souligné par Benoît XVI dans la *Caritas in veritate* (cfr. CV 2).

#### 4. *Redemptoris missio* (1990)

Nous retrouvons dans cette encyclique le thème de la miséricorde dans le cadre d'une théologie de la mission. Le terme même de la miséricorde y est présent 6 fois, et celui de l'amour 27 fois.

L'amour miséricordieux est bien au centre de la mission de l'Eglise. Jean-Paul lui-même met en relation son encyclique avec celle sur la Miséricorde de Dieu de 1980. «Dieu riche en miséricorde est Celui que Jésus Christ nous a révélé comme Père: c'est Lui, son Fils, qui nous l'a manifesté et fait connaître en lui-même". C'est là ce que j'écrivais au début de l'encyclique *Dives in misericordia*, pour montrer que le Christ est la révélation et l'incarnation de la miséricorde du Père. Le salut consiste à croire et à accueillir le mystère du Père et de son amour, qui se manifeste et se donne en Jésus par l'Esprit. Ainsi s'accomplit le Règne de Dieu...» (RMiss 12).

Il convient de mettre en évidence chez Jean-Paul II l'aspect de la compassion et la proximité avec la souffrance qui caractérise le Règne. Nous trouvons ainsi une théologie du Règne de Dieu qui se présente comme une théologie du Règne de l'amour miséricordieux: «Le Règne que Jésus inaugure est le Règne de Dieu. Jésus lui-même révèle qui est ce Dieu qu'il désigne par le terme familier de "Abba", Père (Mc 14,36). Dieu, révélé surtout dans les paraboles (cfr. Lc 15,3-32; Mt 20,1-16), est sensible aux besoins et aux souffrances de tout homme: Il est un Père plein d'amour et de compassion qui pardonne et accorde gratuitement les grâces demandées» (RMiss 15). C'est donc le Règne de Dieu que l'on peut définir comme le Règne de l'amour miséricordieux que Jésus annonce et que l'Eglise est appelée à annoncer: «Le Royaume doit transformer les rapports entre les hommes; il se réalise progressivement, au fur et à mesure qu'ils apprennent à s'aimer, à se pardonner, à se mettre au service les uns des autres. Jésus reprend toute la Loi, en la centrant sur le commandement de l'amour (cfr. Mt 22,34-40; Lc 10,25-28). Avant de quitter les siens, Jésus leur donne un "commandement nouveau": "Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés" (Jn 13,34; cfr. 15,12). L'amour dont Jésus a aimé le monde trouve son expression la plus haute dans le don de sa vie pour les hommes (cfr. Jn 15,13) qui manifeste l'amour que

le Père a pour le monde (cfr. Jn 3,16). C'est pourquoi la nature du Royaume est la communion de tous les êtres humains entre eux et avec Dieu» (RMiss 15).

Jean Paul II invite le missionnaire «à croire à la puissance transformante de l'Évangile et à annoncer ce que Luc montre bien, c'est-à-dire la conversion à l'amour et à la miséricorde de Dieu, l'expérience d'une libération intégrale de tout mal jusqu'à sa racine, le péché» (RMiss 23).

La charité, est donc source et critère de la mission qui ouvre sur la sollicitude envers les pauvres. Déjà dans l'encyclique *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), il avait souligné que le développement authentique impliquait l'amour de Dieu et du prochain dans le but de construire «une civilisation de l'amour» (SRS 33). Il y mettait en évidence comment, «à la lumière de la foi, la solidarité tend à se dépasser elle-même, à prendre les chemins spécifiquement chrétiens de la gratuité, du pardon et de la réconciliation» (SRS 40). Il y montre également comment «l'option ou l'amour préférentiel pour les pauvres» est «une forme de priorité dans la pratique de la charité chrétienne» (SRS 42). La solidarité est amour et service du prochain, particulièrement du plus pauvre (cfr. SRS 46). Elle est l'expression de la foi en un Dieu riche en miséricorde (cfr. SRS 36).

Dans la présente encyclique le pape explicite encore cet amour miséricordieux pour les pauvres: «L'Église dans le monde entier – ai-je déclaré durant ma visite au Brésil – veut être l'Église des pauvres [...]. Elle veut mettre en lumière toute la vérité contenue dans les Béatitudes du Christ, et surtout dans la première: 'Bienheureux les pauvres de cœur'. Elle veut enseigner cette vérité et la mettre en pratique, comme Jésus est venu le faire et l'enseigner». Les jeunes Églises, qui vivent la plupart du temps parmi des populations souffrant d'une grande pauvreté, expriment souvent cette préoccupation comme une partie intégrante de leur mission. La Conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Puebla, après avoir rappelé l'exemple de Jésus, écrit que «les pauvres méritent une attention préférentielle, quelle que soit la situation morale ou personnelle dans laquelle ils se trouvent. Ils sont faits à l'image et à la ressemblance de Dieu [...] pour être ses enfants, mais cette image est ternie et même outragée. Aussi, Dieu prend leur défense et les aime [...]. Il s'ensuit que les premiers destinataires de la mission sont les pauvres [...], et que leur évangélisation est par excellence un signe et une preuve de la mission de Jésus». Fidèle à l'esprit des Béatitudes, l'Église est appelée à partager avec les pauvres et avec les opprimés de toute sorte. C'est pourquoi j'exhorte tous les disciples du Christ et toutes les communautés chrétiennes, des familles aux diocèses, des paroisses aux Instituts religieux, à faire une révision de vie sincère, dans le sens de la solidarité avec les pauvres» (RMiss 60)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Dans la *Centesimus annus* (1991), Jean-Paul II nous offre une explicitation du thème de l'option préférentielle pour les pauvres qui fait partie de la doctrine sociale de l'Église. Premièrement, cette option n'est jamais discriminative pour les autres groupes, Deuxièmement, elle ne se limite pas seulement à la pauvreté matérielle (cfr. CA 57). Troisièmement, elle implique la promotion de la justice en orientant notre conception du bien commun de la famille toute entière (cfr. CA 58).

Ce sont les œuvres de charité «qui témoignent de l'âme de toute l'activité missionnaire, c'est-à-dire de l'*amour* qui est et reste *le moteur de la mission* et qui est également "l'unique critère selon lequel tout doit être fait ou ne pas être fait, changé ou ne pas être changé. C'est le principe qui doit diriger toute action, et la fin à laquelle elle doit tendre. Quand on agit selon la charité ou quand on est mû par la charité, rien n'est désavantageux et tout est bon"» (RMiss 60).

L'encyclique consacrée à la mission révèle bien que la miséricorde est un principe d'action qui constitue pour Jean-Paul II l'âme de l'évangélisation. La théologie de la miséricorde qu'il nous présente se situe dans la lignée de sa trilogie et du programme messianique de Jésus. L'option préférentielle pour les pauvres affirmée se comprend dans le cadre de sa théologie de la miséricorde.

## 5. *Veritatis splendor* (1993)

L'encyclique de théologie morale fondamentale, nous offre une intégration du thème de la miséricorde dans les fondements même de la morale chrétienne. Il est important de le souligner dans la mesure où cette encyclique n'a pas toujours bonne presse auprès des théologiens. Cette encyclique rappelle la valeur de l'objectivité en théologie morale. Mais en réalité il s'agit de l'objectivité du Christ pascal qui rejoint le sujet dans son être intime de fils, dans sa conscience filiale et l'oriente en l'attirant vers une morale de l'excellence de l'amour<sup>5</sup>. La première partie et la troisième constituent le contexte dans lequel il convient d'interpréter la seconde partie. On retrouve dans l'encyclique le terme de la miséricorde 17 fois et celui de l'amour 98 fois. C'est bien le contexte de l'amour qui éclaire le rapport de l'homme à la loi morale. «Celui qui vit 'selon la chair' ressent la Loi de Dieu comme un poids, et même comme une négation ou, en tout cas, comme une restriction de sa propre liberté. Inversement, celui qui est animé par l'amour, qui se laisse "mener par l'Esprit" (Ga 5,16) et désire servir les autres trouve dans la Loi de Dieu la voie fondamentale et nécessaire pour pratiquer l'amour librement choisi et vécu» (VS 8). C'est donc le regard de l'amour qui, selon Jean-Paul II, offre une compréhension authentique de la vie morale comme expression de la vocation filiale de l'homme, qui est vocation à l'amour parfait. L'homme «saisit l'urgence intérieure – une vraie "nécessité", et non pas une contrainte – de ne pas s'en tenir aux exigences minimales de la Loi, mais de les vivre dans leur "plénitude". C'est un chemin encore incertain et fragile tant que nous sommes sur la terre, mais rendu possible par la grâce qui nous donne de posséder la pleine liberté des fils

<sup>5</sup> Cfr. R. TREMBLAY, *Le Christ et la morale selon l'encyclique de Jean-Paul II Veritatis Splendor*, dans *Lateranum* 60 (1994) 29-66.

de Dieu (cfr. Rm 8,21), et donc de répondre par la vie morale à notre sublime vocation: être “fils dans le Fils”» (VS 8).

Cette vocation à l’amour parfait qui est un appel à vivre l’amour miséricordieux n’est pas réservé à un groupe de personnes. Il «s’adresse à tous, parce qu’il s’agit d’une radicalisation du commandement de l’amour du prochain, comme l’invitation “viens, suis-moi” est la nouvelle forme concrète du commandement de l’amour de Dieu. Les commandements et l’invitation de Jésus au jeune homme riche sont au service d’une unique et indivisible charité qui tend spontanément à la perfection dont Dieu seul est la mesure: “Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait” (Mt 5,48). Dans l’Evangile de Luc, Jésus explicite la portée de cette perfection: “Montrez-vous miséricordieux comme votre Père est miséricordieux” (Lc 6,36)» (VS 18).

Le contexte de cette vocation à l’amour miséricordieux permet de mieux comprendre la doctrine de l’Eglise lorsqu’elle continue à défendre la vérité morale et la validité universelle de certains préceptes. Ils ne sont pas l’expression d’une intransigeance mais sont l’expression de l’amour miséricordieux de l’Eglise qui présente la vérité du Christ par amour du Christ et de l’homme. «En réalité, la vraie compréhension et la compassion naturelle doivent signifier l’amour de la personne, de son bien véritable et de sa liberté authentique. Et l’on ne peut certes pas vivre un tel amour en dissimulant ou en affaiblissant la vérité morale, mais en la proposant avec son sens profond de rayonnement de la Sagesse éternelle de Dieu, venue à nous dans le Christ, et avec sa portée de service de l’homme, de la croissance de sa liberté et de la recherche de son bonheur» (VS 95).

Jean-Paul II met cependant en évidence l’importance de la pédagogie de la vérité qui doit se faire en tenant compte de l’amour miséricordieux: «La présentation claire et vigoureuse de la vérité morale ne peut jamais faire abstraction du respect profond et sincère, inspiré par un amour patient et confiant, dont l’homme a toujours besoin au long de son cheminement moral rendu souvent pénible par des difficultés, des faiblesses et des situations douloureuses. L’Eglise, qui ne peut jamais renoncer au principe “de la vérité et de la cohérence, en vertu duquel elle n’accepte pas d’appeler bien ce qui est mal et mal ce qui est bien”, doit toujours être attentive à ne pas briser le roseau froissé et à ne pas éteindre la mèche qui fume encore (cfr. Is 42,3). Paul VI a écrit: “Ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes. Mais cela doit toujours être accompagné de la patience et de la bonté dont le Seigneur lui-même a donné l’exemple en traitant avec les hommes. Venu non pour juger, mais pour sauver (cfr. Jn 3,17), il fut certes intransigent avec le mal, mais miséricordieux envers les personnes”» (VS 95). Jean-Paul II rappelle ainsi un principe fondamental de la morale chrétienne dans la lignée d’un saint Augustin, d’un saint François de Sales, de saint Alphonse de Liguori. L’affirmation de la vérité contenue dans la loi morale ne peut faire abstraction d’une économie de l’amour.

C’est bien une morale intégrale de l’amour miséricordieux que défend Jean-Paul II. Il affirme l’excellence de l’amour à laquelle est appelé l’être humain et que la Loi



exprime en explicitant la vérité de la filiation divine de l'homme, qui est elle aussi est le fruit de l'amour miséricordieux de Dieu lui-même comme il l'avait rappelé dans *Redemptoris hominis*. «En reconnaissant ces commandements, le cœur du chrétien et notre charité pastorale entendent l'appel de Celui qui "nous a aimés le premier" (1 Jn 4,19). Dieu nous demande d'être saints comme lui-même est saint (cfr. Lv 19,2); d'être, dans le Christ, parfaits comme lui-même est parfait (cfr. Mt 5,48): La fermeté exigeante du commandement se fonde sur l'amour miséricordieux et inépuisable de Dieu (cfr. Lc 6,36), et le commandement a pour but de nous conduire, avec la grâce du Christ, sur le chemin de la plénitude de la vie propre aux fils de Dieu» (VS 115). Mais en même temps l'amour miséricordieux permet de comprendre pourquoi le pécheur doit vivre. Le Christ, qui révèle la miséricorde de Dieu, «est venu non pour condamner, mais pour pardonner, pour faire usage de la miséricorde (cfr. Mt 9,13). Et la plus grande miséricorde, c'est, pour lui, d'être au milieu de nous et de nous adresser son appel à venir à Lui et à Le reconnaître, en union avec Pierre, comme "Le Fils du Dieu vivant" (Mt 16,16). Il n'est aucun péché de l'homme qui puisse annuler la Miséricorde de Dieu, l'empêcher d'exercer toute sa puissance victorieuse aussitôt que nous y avons recours. Au contraire, la faute elle-même fait resplendir encore davantage l'amour du Père qui, pour racheter l'esclave, a sacrifié son Fils: sa miséricorde envers nous, c'est la Rédemption» (VS 118).

Notons que Jean-Paul II intègre dans son encyclique un élément fondamental de sa théologie de la miséricorde, celui de l'Esprit-Saint qu'il avait présenté comme personification de la miséricorde et qui porte au renouvellement de l'homme. Il écrit: «Cette miséricorde atteint sa plénitude par le don de l'Esprit, qui engendre la vie nouvelle et l'appelle. Si nombreux et si grands que soient les obstacles semés par la faiblesse et le péché de l'homme, l'Esprit, qui renouvelle la face de la terre (cfr. Ps 104 [103],30), rend possible le miracle du parfait accomplissement du bien. Un tel renouvellement, qui donne la capacité de faire ce qui est bon, noble, beau, agréable à Dieu et conforme à sa volonté, est en quelque sorte l'épanouissement du don de miséricorde, qui délivre de l'esclavage du mal et donne la force de ne plus pécher. Par le don de la vie nouvelle, Jésus nous rend participants de son amour et nous conduit au Père dans l'Esprit» (VS 118).

Tel est bien le contexte de l'amour miséricordieux qui permet d'interpréter correctement la vision de la morale chrétienne. «Parfois, dans les discussions sur les problèmes nouveaux et complexes en matière morale, il peut sembler que la morale chrétienne soit en elle-même trop difficile, trop ardue à comprendre et presque impossible à mettre en pratique. C'est faux, car, pour l'exprimer avec la simplicité du langage évangélique, elle consiste à *suivre le Christ*, à s'abandonner à Lui, à se laisser transformer et renouveler par sa grâce et par sa miséricorde qui nous rejoignent dans la vie de communion de son Eglise» (VS 119). Jean-Paul II montre qu'une telle conception est dynamique: «marcher à la suite du Christ mettra progressivement en lumière les traits de l'authentique morale chrétienne et donnera en même temps

le ressort vital pour la pratiquer. C'est le devoir du Magistère de l'Eglise de veiller à ce que le dynamisme de la réponse à l'appel du Christ se développe de manière organique, sans que soient falsifiées ou occultées les exigences morales, avec toutes leurs conséquences. Celui qui aime le Christ observe ses commandements (cfr. Jn 14,15)» (VS 119). C'est bien dans ce dynamisme de l'amour miséricordieux que Jean-Paul avait proposé la fameuse loi de la gradualité dans la *Familiaris Consortio* et que l'*Amoris Laetitia* de François explicite dans le contexte de la pastorale de la miséricorde.

## 6. *Evangelium vitae* (1995)

Dans son encyclique sur la vie dans laquelle le pape Jean-Paul II fait une apologie de la culture de la vie dénonçant différents aspects de la culture de la mort, nous pouvons ne pas mettre en évidence le thème de l'amour miséricordieux. On y trouve les termes miséricorde 7 fois, amour 80 fois, charité 16 fois.

Il y souligne le mystère paradoxal de la justice miséricordieuse de Dieu qui respecte la dignité du pécheur et désire son repentir. «Toutefois Dieu, toujours miséricordieux même quand Il punit, « mit un signe sur Caïn, afin que le premier venu ne le frappât point» (Gn 4,15): Il lui donne donc un signe distinctif, qui a pour but de ne pas le condamner à être rejeté par les autres hommes mais lui permettra d'être protégé et défendu contre ceux qui voudraient le tuer, même pour venger la mort d'Abel. Meurtrier, il garde sa dignité personnelle et Dieu lui-même s'en fait le garant. Et c'est précisément ici que se manifeste le mystère paradoxal de la justice miséricordieuse de Dieu, ainsi que l'écrit saint Ambroise: «Comme il y avait eu fratricide, c'est-à-dire le plus grand des crimes, au moment où s'introduisit le péché, la loi de la miséricorde divine devait immédiatement être étendue; parce que, si le châtiment avait immédiatement frappé le coupable, les hommes, quand ils puniraient, n'auraient pas pu se montrer tolérants ou doux, mais ils auraient immédiatement châtié les coupables. (...) Dieu repoussa Caïn de sa face et, comme il était rejeté par ses parents, il le reléqua comme dans l'exil d'une habitation séparée, parce qu'il était passé de la douceur humaine à la cruauté de la bête sauvage. Toutefois, Dieu ne voulut pas punir le meurtrier par un meurtre, puisqu'Il veut amener le pécheur au repentir plutôt qu'à la mort» (EV 9).

C'est aussi à la lumière du sang purificateur du Christ que l'homme comprendra la valeur inestimable de toute vie humaine. «Le sang du Christ, qui révèle la grandeur de l'amour du Père, manifeste que l'homme est précieux aux yeux de Dieu et que la valeur de sa vie est inestimable (...). C'est en contemplant le sang précieux du Christ, signe du don qu'Il fait par amour (cfr. Jn 13,1), que le croyant apprend à reconnaître et à apprécier la dignité quasi divine de tout homme...» (EV 25). L'homme com-

prend aussi que sa vocation est le *don total de lui-même* sur l'exemple du sang versé par miséricorde pour tout homme: «Parce qu'il est versé comme don de vie, le sang de Jésus n'est plus un signe de mort, de séparation définitive d'avec les frères, mais le moyen d'une communion qui est richesse de vie pour tous. Dans le sacrement de l'Eucharistie, celui qui boit ce sang et demeure en Jésus (cfr. Jn 6, 56) est entraîné dans le dynamisme de son amour et du don de sa vie, afin de porter à sa plénitude la vocation première à l'amour qui est celle de tout homme (cfr. Gn 1,27; 2,18-24)» (EV 25). C'est dans le cadre de cette vocation à l'amour que l'euthanasie et l'avortement reçoivent un cadre nouveau pour interpréter de manière plus authentique les fameux principes bioéthiques d'autonomie, de justice, et de bienfaisance.

C'est aussi dans la lumière de la miséricorde que Jean-Paul II s'adresse aux femmes montrant ainsi ce que signifie pratiquement la loi de la miséricorde dans la pastorale de l'Eglise. D'une certaine manière, par cet exemple, on peut comprendre différents principes de la théologie morale et pastorale de l'Eglise dans la perspective de l'amour miséricordieux. Il reconnaît le principe de la responsabilité atténuée, l'importance du principe de l'espérance, le principe de la conscience appelée à interpréter en vérité, ainsi que l'importance du repentir: «Je voudrais adresser une pensée spéciale à vous, *femmes qui avez eu recours à l'avortement*. L'Eglise sait combien de conditionnements ont pu peser sur votre décision, et elle ne doute pas que, dans bien des cas, cette décision a été douloureuse, et même dramatique. Il est probable que la blessure de votre âme n'est pas encore refermée. En réalité, ce qui s'est produit a été et demeure profondément injuste. Mais ne vous laissez pas aller au découragement et ne renoncez pas à l'espérance. Sachez plutôt comprendre ce qui s'est passé et interprétez-le en vérité. Si vous ne l'avez pas encore fait, ouvrez-vous avec humilité et avec confiance au repentir: le Père de toute miséricorde vous attend pour vous offrir son pardon et sa paix dans le sacrement de la réconciliation. C'est à ce même Père et à sa miséricorde qu'avec espérance vous pouvez confier votre enfant» (EV 99).

Cette dernière encyclique nous a permis de comprendre encore une fois l'importance du principe 'amour miséricordieux' pour interpréter de manière correcte différents aspects de la morale et de la pastorale de l'Eglise comme le comprenait Jean-Paul II. La compassion authentique naît de la vérité de l'amour miséricordieux de Dieu qui entraîne tout être humain à entrer dans ce dynamisme quel que soit son péché, pour répondre à sa vocation première, celle d'aimer.

## Conclusion

La présentation de la théologie de la miséricorde chez Jean-Paul II s'est limitée à parcourir essentiellement ses encycliques. Il nous semble que ce regard descriptif

et analytique limité certes par les conditions rédactionnelles d'un article est suffisant pour saisir les grandes harmonies de la théologie de la miséricorde. On aurait pu s'attarder encore sur son exhortation sur la réconciliation (*Reconciliatio et poenitentia*, 1984), sur sa lettre apostolique qui traite de l'entrée dans la troisième millénaire (*Tertio millennio adveniente*, 1994) en relation avec le thème de la purification de la mémoire. Son dernier livre, *Mémoire et identité* (2005) mérite aussi une attention dans le sens où il relit l'histoire et le mystère du mal en relation directe avec le mystère de la miséricorde de Dieu.

Nous sommes néanmoins en mesure de retenir différents éléments pour une théologie chrétienne de la miséricorde.

Les trois premières encycliques nous permettent d'affirmer la dimension trinitaire de la miséricorde divine: le Père est principe et origine de la miséricorde, le Fils est révélateur de la miséricorde, l'Esprit-Saint est personnification de la miséricorde.

Le mystère pascal, lieu de la révélation de la miséricorde divine, offre les fondements pour approfondir la miséricorde divine, découvrir le sens authentique de la miséricorde divine, et la plénitude de la compréhension chrétienne de la miséricorde. Jean-Paul II nous permet de penser de manière chrétienne le rapport entre la justice et la miséricorde. Lu de manière extrinsèque en dehors du rapport filial et trinitaire, la synthèse s'avère difficile et conduit à une vision altérée de la justice, ainsi qu'à une conception inauthentique de la miséricorde qui la sépare de la vérité. Jean-Paul II peut ainsi parler du «mystère paradoxal de la justice miséricordieuse de Dieu», qui en tant que Père juste exerce sa justice en toute vérité comme un Père qui aime. Dans cette optique Jean-Paul II nous rappelle comment l'amour précède la justice, en est sa condition, en tant que l'amour requiert la justice, mais c'est une justice qui trouve son accomplissement dans l'amour et permet de fonder une culture du pardon, condition nécessaire pour un monde plus humain. Le pardon manifeste que l'amour est plus fort que le péché. Il est également la condition de base d'une réconciliation entre les hommes. Le pardon n'élimine par les exigences objectives de la justice mais la miséricorde donne à la justice un contenu nouveau qui s'exprime dans le pardon.

La théologie morale et la théologie pastorale que Jean-Paul II a cherché à promouvoir tout au long de son pontificat, ne peuvent être saisies de manière authentique en mettant entre parenthèse la théologie de l'amour miséricordieux. Une morale qui conçoit l'agir morale de manière extrinsèque, en dehors de la vocation à l'amour miséricordieux qui dérive de son être filial adoptif fruit de l'amour miséricordieux du Père, se limitera à la seule perspective minimaliste de la loi, et risque de finir dans les méandres du rigorisme. Le passé, mais aussi la pastorale contemporaine, sont témoins directs des difficultés de cette voie. De même un tel extrinsécisme conduira à négliger la question de la vérité et l'ouverture de la conscience personnelle à la vérité dans le contexte de l'économie du salut. Le relativisme – objectif et subjectif –, ainsi que le laxisme qui dérive d'une compréhension limitée de la relation qui existe entre justice,

vérité, miséricorde, pardon, sont en quelque sorte une injustice contre la personne humaine.

On ne peut passer sous silence la dimension pneumatologique de la miséricorde. L'Esprit-saint, personnification de la miséricorde, révèle la vérité et la non-vérité, et tout en consolant maintient dans l'espérance d'une conversion proche. La théologie pastorale authentique sera ainsi capable de conduire sur le chemin de la vérité, tout en accompagnant vers la guérison en maintenant dans la dynamique de l'espérance. Le principe espérance et le principe amour miséricordieux s'inscrivent ainsi dans le dynamisme même de l'Esprit.

Le contexte de la théologie de l'amour miséricordieux, offre une lumière particulièrement intéressante pour comprendre la centralité de l'option préférentielle pour le pauvre affirmée par Jean-Paul II. La doctrine sociale, développée par le pape ainsi que ses interventions sur la théologie de la libération se comprennent à leur juste valeur lorsqu'on relie le thème de la solidarité et celui de la libération à celui de l'amour miséricordieux.

Au fond Jean-Paul II nous a reconduit à la centralité de la miséricorde dans le programme messianique de Jésus, et a invité toute l'Eglise à le suivre sur cette voie, parce que comme le dit bien le Père Bernard Bro, dans son commentaire à *Dives in misericordia*, «En Dieu, ce n'est ni compassion, ni justice qui sont source de miséricorde, mais l'amour. Vivre la misère de l'autre, comme si elle était sienne, uniquement parce qu'on l'aime: Dieu seul peut avoir cette miséricorde. Seul il peut "être" miséricorde»<sup>6</sup>. Et le chrétien ne peut relativiser le commandement de Jésus: «Soyez miséricordieux comme votre père est miséricordieux» (Lc 6,36).

<sup>6</sup> JEAN-PAUL II, *Dieu riche en miséricorde*, Introduction de B. Bro O.P., Paris 1980, XXI.

### **Résumé**

L'intention de cet article est de montrer la présence du thème de la miséricorde dans divers encycliques de Jean-Paul II pour en dégager leur portée en vue d'une authentique théologie de la miséricorde, et en montrer les conséquences pour la théologie morale et pastorale. Le mystère pascal, lieu de la révélation de la miséricorde divine, offre les fondements pour approfondir la miséricorde divine, découvrir le sens authentique de la miséricorde divine, et la plénitude de la compréhension chrétienne de la miséricorde. Jean-Paul II nous permet de penser de manière chrétienne le rapport entre la justice et la miséricorde. Jean-Paul II peut ainsi parler du «mystère paradoxal de la justice miséricordieuse de Dieu», qui en tant que Père juste exerce sa justice en toute vérité comme un Père qui aime. Dans cette optique Jean-Paul II nous rappelle comment l'amour précède la justice, en est sa condition, en tant que l'amour requiert la justice, mais c'est une justice qui trouve son accomplissement dans l'amour et permet ainsi de fonder une culture du pardon, condition nécessaire pour un monde plus humain. La théologie morale et la théologie pastorale que Jean-Paul II a cherché à promouvoir tout au long de son pontificat, ne peuvent être saisies de manière authentique en mettant entre parenthèse la théologie de l'amour miséricordieux. Au fond Jean-Paul II nous a reconduit à la centralité de la miséricorde dans le programme messianique de Jésus, et a invité toute l'Eglise à le suivre sur cette voie.

### **Abstract**

The intention of this article is to reveal the presence of the theme of mercy in various encyclicals of John Paul II. In this way, it is possible to identify his significance for an authentic theology of mercy and to show the consequences for moral and pastoral theology. The paschal mystery, place of revelation of divine mercy, provides the basis to discover the true meaning of God's mercy and the fullness of the Christian understanding of mercy. John Paul II allows us to think in a Christian way the relationship between justice and mercy. John Paul II can thus speak of the «paradoxical mystery of the merciful justice of God», that just as Father exercises his justice with truth as a loving Father. With this idea in mind, John Paul II reminds us how love precedes justice, in its condition as love requires justice, but justice finds its fulfillment in love and provides a basis for a culture of forgiveness, a necessary condition for a more humane world. Moral theology and pastoral theology that John Paul II sought to promote throughout his pontificate cannot be captured authentically without the context of his theology of merciful love. John Paul II leads us to the centrality of mercy in the messianic program of Jesus and invites the whole Church to follow him on this path.

# Saint Faustina and the Divine Mercy

Jarosław M. Lipniak\*

In the second anniversary of his election to the Holy See on 14.03.2015 Pope Francis announced that the Liturgical Year 2015/2016 will be the Year of Mercy<sup>1</sup>. In the Year of Mercy the Bishop of Rome will arrive in Poland which will celebrate the 1050th anniversary of baptism and will take part in the World Youth Day in Cracow, where in Łagiewniki is established by St. John Paul the Sanctuary of Divine Mercy and where one of the most famous modern saints lived and was buried, a sister from the Congregation of the Sisters of Our Lady of Mercy – St. Faustina Kowalska (1905-1938)<sup>2</sup>. Apostle of Divine Mercy, Prophet of Our Times, Great Mystic, a Model of Spiritual Life – these are the epithets usually appended to the name of Sister Faustina Kowalska, St. Faustina (Faustyna).

## 1. Saint Faustina

Sister Faustina was born on 25 August 1905 in Głogowiec (Poland) to Marianna and Stanisław Kowalski the third of ten children. Two days later she was baptized with the name Helena in the parish church of Świnice Warckie<sup>3</sup>. At the age of nine, she made her first Holy Communion. She attended elementary school for only three years and then she went to work as a housekeeper in various well-to-do families in

---

\* The Author is head of the Department of Intercultural Dialogue and Ecumenism of the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław. E-mail: pallotti@poczta.onet.pl.

<sup>1</sup> FRANCIS, Bull of indiction of the extraordinary Jubilee of Mercy *Misericordiae Vultus*, Vatican 2015.

<sup>2</sup> E. K. CZACZKOWSKA, *Siostra Faustyna. Biografia świętej*, Kraków 2012.

<sup>3</sup> A. WITKO, *Święta Faustyna i Boże Miłosierdzie*, Kraków 2014, 37.

Aleksandrów and Łódź. From the age of seven, she felt the calling for religious vocation, but her parents would not give her permission to enter the convent. However, impelled by the vision of the Suffering Christ, in July 1924 she left for Warsaw to find a place. She worked for another year as a housekeeper to save some money for a modest monastic trousseau. On 1 August 1925 she entered the Congregation of the Sisters of Our Lady of Mercy in Warsaw in Żytnia St.

She lived in the Congregation for thirteen years, staying in many houses, the longest time (she spent) in Kraków, Płock and Vilnius; working as a cook, shop assistant in a baker's shop, gardener, and portress. She suffered from tuberculosis of the lungs and alimentary system and that is why for over 8 months stayed at the hospital in Kraków – Prądnik. Greater sufferings from those which were caused by tuberculosis, she offered as a voluntary sacrifice for sinners and as the Apostle of Divine Mercy. She experienced also many extraordinary graces such as: apparitions, ecstasies, the gift of bilocation, hidden stigmata, reading into human souls.

Sister Faustina's principal task was to pass on to the Church and world the Message of Mercy, a recapitulation of the Biblical truth of God's Merciful Love for every human being, and a calling to each of us to entrust our lives to Him and to actively love our neighbour.

Jesus not only revealed the depth of His Mercy to St. Faustina, but also gave her new forms of worship: the picture inscribed «Jesus, I trust in You», the Feast of Divine Mercy, the Chaplet of Divine Mercy, and the Prayer in the Hour of His Death on the Cross, the Hour of Mercy. To each of these forms of worship, as well as to the preaching of the message of Mercy, He attached great promises, on condition that we care and we trust in God that is to fulfil His will and show mercy to our neighbours.

Sister Faustina died in Krakow on October 5, 1938, at the age of only thirty-three. Out of her charisma and mystical experience grew the Apostolic Movement of the Divine Mercy which continues the mission, proclaiming the message of Mercy to the world through the testimony of life, deed, words and prayer. In the year of 1980 John Paul II published the encyclical *Dives in misericordia*<sup>4</sup>. It is to deepen the theological reflection on God, who is full of mercy. The encyclical was a fruit of pastoral experiences which was gathered by Karol Wojtyła in Poland, and particularly in Cracow<sup>5</sup>. Where there is a grave of St. Faustina. In 1991 John Paul II went on a pilgrimage to Płock, the town where the Christ appeared to Young sister Faustina in a form she showed in the picture. In September of 1993 he visited Wilno, where Faustina later worked and where the first picture came into being. John Paul II beatified Faustina

<sup>4</sup> JOHN PAUL II, Encyclical *Dives in misericordia*, Vatican 1980, 14.

<sup>5</sup> JOHN PAUL II, *Memory and Identity: Personal Reflections*, Kraków 2005, 13.



on April 18, 1993<sup>6</sup> and then canonized Her on April 30, 2000<sup>7</sup> in the centre of the Jubilee Year and approved the feast of the Divine Mercy. Two years later personally consecrated the basilica of the Divine Mercy in Łagiewniki.

## 2. History of pictures

The picture of the Merciful Jesus is not an ordinary Picture. His co-author is the Christ himself who ordered his picture to be painted. The first revelation concerning the picture of the Divine Mercy, and also service took place on the first Sunday of Lent 22.02.1931. St. Faustina stayed at that time in Płock, where she worked by turns in the kitchen, bakery and the bakery shop. In the evening when she was in her cell, Lord Jesus came into the picture. «In the evening, when I was in my cell, I saw the Lord Jesus clothed in a white garment. One hand [was] raised in the gesture of blessing, the other was touching the garment at the chest. From beneath the garment, slightly drawn aside at the chest, there were emanating two large rays, one red, the other pale. In silence I kept my gaze fixed on the Lord; my soul was struck with awe, but also with great joy. After a while, Jesus said to me, Paint an image according to the pattern you see, with the signature: Jesus, I trust in You. I desire that this image be venerated, first in your chapel, and [then] throughout the world»<sup>8</sup>.

Some days later sister Faustina told everything to her confessor, however he did not understand the unusual confession of the penitent and related demand of the Saviour to spiritual level, ordering Faustina to paint the picture with good deeds. However the will of Jesus was quite different. Soon after the confession He asked again his «secretary», renewed the demand to make the painting of the Divine Mercy: «My image already is in your soul. I desire that there be a Feast of Mercy. I want this image, which you will paint with a brush, to be solemnly blessed on the first Sunday after Easter; that Sunday is to be the Feast of Mercy»<sup>9</sup>.

Superior of the house where Saint Faustina revealed the will of Jesus expressed in the revelation, related to the confession of the sister Faustina very sceptically. She required the sign which would confirm that command relating to painting the picture really comes from the Jesus. Saint Faustina asked the Saviour for a sign and then she heard the words that this sign will be manifested by the graces which God will grant

<sup>6</sup> E. TRETER, *Bóg objawiony w Miłosierdziu. Beatyfikacja s. Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1993.

<sup>7</sup> S. URBAŃSKI, *Kanonizacja s. Faustyny Kowalskiej. Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000.

<sup>8</sup> ST. FAUSTINA, *Diary*, Kraków 2010, 47 [further: *Diary*].

<sup>9</sup> *Ibid.*, 49.

through this picture<sup>10</sup>. At the end of November 1932 Jesus appeared to Faustina and asked her to stare into His merciful Heart. Obedient to his will she stared in the Heart of Jesus and saw two rays going out of it, «which are in this image»<sup>11</sup>. In the Lent of 1933 Jesus emphasized the meaning of service to the Divine Mercy, and in particular an importance of painting the picture for the salvation of souls<sup>12</sup>.

In May 1933 sister Faustina was transferred from Cracow to Wilno. She met Father Michał Sopoćko there, who from that time was to be her regular spiritual confessor<sup>13</sup>. When the sister saw Father. Michał she knew at once that he is the person whom earlier she saw in the spiritual vision, and now a voice which she recognized as the voice of Lord, spoke to her: «This is the visible help for you on earth. He will help you carry out My will on earth»<sup>14</sup>. Father Sopoćko in accordance with the vision of Sister Faustina, became her spiritual confessor. Helping in a recognition of the reality of internal inspirations, He joined in realization of summons addressed to her. That is he who ordered her to paint the picture of the famous artist in Wilno – Eugeniusz Kazimirowski. Since that time Sister Faustina was going to the painter in the company of the superior sister and gave him relevant instructions. Faustina was not satisfied with the final effect. When she saw the picture, in the chapel she burst out crying and said: «Who will paint You as beautiful as You are?»<sup>15</sup>. In response to her experience, Lord Jesus said the following words: «Not in the beauty of the colour, nor of the brush lies the greatness of this image, but in My grace»<sup>16</sup>.

At the beginning the image stayed in the monastery of the Bernardine Sisters. In the next vision in spring of 1935, on Good Friday, Faustina saw Lord Jesus with his shoulders stretched and agonizing in great pain. From His Heart going out the rays, the same, which were seen in the picture. The Saviour said firmly: «I desire that the image be publicly honoured»<sup>17</sup>.

At that time Father. Sopoćko agreed to public exhibition of the picture. It happened on occasion of ending the ceremony of Jubilee Year of the 1900-year Redemption of the world (26-28.04.1935). The picture was hung in the window of the gallery of the Gate of Dawn (Ostra Brama). It took place on the second Sunday after Easter.

Faustina experienced unusual delight from the fact that the will of the Saviour

<sup>10</sup> *Ibid.*, 463.

<sup>11</sup> W. J. KOWALSKI, *Dzieje obrazu z podpisem «Jezu, ufam Tobie»*, Płock 2006.

<sup>12</sup> *Diary*, 699.

<sup>13</sup> H. CIERESZKO, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2004, 27.

<sup>14</sup> *Diary*, 53.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 313.

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

<sup>17</sup> *Ibid.*, 414.

was fulfilled. She obtained also the external confirmation of authenticity of that what was happening inside her<sup>18</sup>. What is more important, she was a witness of unprecedented abundance of signs during that event, which she wrote down in her spiritual notes. «On Friday, when I was at Ostra Brama to attend the ceremony during which the image was displayed, I heard a sermon given by my confessor [Father Sopoćko]. This sermon about divine Mercy was the first of the things that Jesus had asked for so very long ago. When he began to speak about the great mercy of the Lord, the image came alive and the rays pieced the hearts of the people gathered there, but not all to the same degree. Some received more, some less. Great joy filled my soul to see the grace of God»<sup>19</sup>.

The same day in the evening she saw this picture was walking over the town, and the tow was covered by net and grids. When Jesus walked across, He cut all grids, and at last drew a large sign of the holy cross and disappeared<sup>20</sup>.

After finishing the Ceremony the picture was hung in the corridor of the monastery of the Bernardine sisters. Jesus demanded Sister Faustina that the picture be placed in the church of Saint Michael where the rector was Father Michał Sopoćko. This priest asked the church authority to get a permission for regular exposure of the image. With the moment of receiving the picture he placed it close to the main altar and consecrated it on the first Sunday after the Easter of 1937.

After the outbreak of the second world war the Picture was venerated by the members of the church. After the second world war the Polish town of Wilno as a result of Yalta Conference was included into the Soviet Union. The communist authority decided on transferring the equipment of the St. Michael church to the Holy Spirit church. A friend of Father M. Sopoćko, Father Jan Grasewicz, in 1949 transferred the image to Nowa Ruda, situated close to Grodno in Soviet Belarus Republic. The picture was there up until 1986, when again it came back to the church of the Holy Spirit in Wilno.

Since 1936, the last years of her life, Faustina stayed near Cracow, in the monastery of *Congregatio Sororum Beatae Mariae Misericordiae* in Łagiewniki<sup>21</sup>. With this place the image of Jesus of Mercy is connected, painted already after the death of the Saint. The picture painted by Adolf Hyla<sup>22</sup> came into being based upon the analysis of the text of Father Płock revelation from *Diary* of St. Faustina with cooperation of

<sup>18</sup> W. MISZEWSKI, *Mistyczne doświadczenie Boga w pismach Sługi Bożej siostry Faustyny Kowalskiej*, Lublin 1991.

<sup>19</sup> *Diary*, 417.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 416.

<sup>21</sup> *Łagiewniki Sanctaire de la Miséricorde Divine*, Kraków 2006.

<sup>22</sup> P. SZWEDA, *Adolf Hyla malarz w służbie Bożego Miłosierdzia*, Kraków 2009.

her confessor from Cracow – mentioned earlier Jesuit Father Józef Andrasz<sup>23</sup> – and sisters from the congregation where Sister Faustina stayed. The main idea motivated the painter was making the image of Christ as a doctor of God who in his mercy helps and brings rescue for suffering humanity<sup>24</sup>. The painter presents Jesus more dynamic, walking along the floor with his hand lifted, and clearly separated rays.

The will of the Lord Jesus was that the icon of the Divine Mercy be venerated all over the world. Already in the mentioned vision in Płock He said: «I desire that this image be venerated, first in your chapel, and [then] throughout the world»<sup>25</sup>. Necessity of cult of this Picture was well understood by the Saint. Already at the very beginning of the *Diary* she expressed her wish: «May praise and glory for this Image. Never cease to stream from man's soul»<sup>26</sup>.

Today we are the witnesses of the fulfilment of this desire. «Jesus of Mercy» is known in all continents. It is made available not only in presented versions but in the next views as well. There are already hundreds of them. The most recognizable are the pictures of the Divine Mercy being in the capital of cult of the Divine Mercy in Cracow-Łagiewniki and the Sanctuary of the Divine Mercy in Wilno.

### 3. Meaning of the picture

The image of the Christ in the Picture is situated centrally. The whole figure of Lord Jesus is visible. The face of Jesus is directed straight to the person looking at the image. It is full of peace and warmth. It exudes impeccable goodness, shines the brightness and is contrasted with dark and uniform background. The painter presented Jesus with the left foot slightly in front, the right one a little bit bent in the knee. Jesus on his feet and hands has tracks of tortures – healed wounds of crucifying. Christ is dressed in long, white gown, one-piece with spacious sleeves and reaching the bare feet.

From invisible Heart in the picture come two huge rays. On the right from the viewer spurts – according to s. Faustina – pale stream, and on the left red one. They are transparent, thanks to it they do not cover the figure of the Jesus of Mercy. At the

---

<sup>23</sup> S. CIEŚLAK, ks., *Rola o. Józefa Andrasza SJ w życiu i misji św. Siostry Faustyny*, in *Promieniowanie orędzia miłosierdzia. 10 lat po kanonizacji Siostry Faustyny. Referaty z sympozjum w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia, Kraków-Łagiewniki, 30 kwietnia 2013*, Kraków 2010, 55-85.

<sup>24</sup> L. BALTER, *Chrystus Pan objawieniem Miłosierdzia Bożego*, in ID., *Powołanie człowieka. Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, Poznań 1991, 27-37.

<sup>25</sup> *Diary*, 47.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1.

source saturation of the rays with colours is more intensive. They illuminate slightly the hands of Jesus and space of room. These rays are situated in the foreground. They do not fall down on the earth but make impression as if the rays go beyond the picture. They are directed to the person looking straight at Jesus and in it they find the end of one's own action. They are separate.

Christ has the right hand lifted. It is open with freely lying fingers. The left hand slightly opens the robe of the Resurrected. Its bent fingers in soft gesture point out to where from through opening of outer robe go out the above mentioned rays. The picture is signed with the words: «Jesus, I trust in You».

Connection of the picture of the Divine Mercy with the feast of the Divine Mercy is obvious. The Lord Jesus told St. Faustina: «I want this image, which you will paint with a brush, to be solemnly blessed on the first Sunday after Easter; that Sunday is to be the Feast of Mercy»<sup>27</sup>.

Obedience towards God made that the picture of Wilno was Hung in the chapel of Łagiewniki, was consecrated on the first Sunday after Easter (to be the Feast of Mercy, approved for the whole Church in the Jubilee Year 2000)<sup>28</sup>. Jesus not only asked the picture of the Divine Mercy to be solemnly consecrated on that day, but desired it would be publicly adored: «I desire that this image be displayed in public on the first Sunday after Easter»<sup>29</sup>.

Writing in the feast of Mercy the picture relates to the Gospel which is designated by the Church to be read on this Day. It refers to coming of the Lord Jesus to the apostles in spite of closing doors. «In the evening of that same day, the first day of the week, the doors were closed in the room where the disciples were, for fear of the Jews. Jesus came and stood among them. He said to them, Peace be with you, and, after saying this, he showed them his hands and his side. The disciples were filled with joy at seeing the Lord, and he said to them again, Peace be with you. As the Father sent me, so am I sending you. After saying this he breathed on them and said: Receive the Holy Spirit. If you forgive anyone's sins, they are forgiven; if you retain anyone's sins, they are retained» (J 20,19-23). Having in mind this touching meeting of Jesus with the Apostles, during which the sacrament of reconciliation was established, Pope John Paul II said that the wave of Mercy poured on the whole humanity<sup>30</sup>.

If the Eucharist Liturgy of the Sunday of Resurrection shows the victory of God over the death, so the Sunday after Easter, is an occasion to contemplate the Power of God in relation to forgiveness. It inclines to joyful worship of God in the grace of

<sup>27</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>28</sup> J. MITUŚ, *Posłuszeństwo w życiu s. Faustyny*, in W. KUBACKI – E. SIEPAK, *Kazania o Miłosierdziu Bożym*, Kraków 1992, 129-131.

<sup>29</sup> *Diary*, 88.

<sup>30</sup> JOHN PAUL II, *Homilia podczas Mszy św. w II Niedzielę Wielkanocną*, 22.04.2001.

forgiveness of sins, giving the full right to unify with Jesus. We can read about it in the *Diary*: «Tell souls where they are to look for solace; that is, in the Tribunal of Mercy [the Sacrament of Reconciliation]. There the greatest miracles take place [and] are incessantly repeated. To avail oneself of this miracle, it is not necessary to go on a great pilgrimage or to carry out some external ceremony; it suffices to come with faith to the feet of My representative and to reveal to him one's misery, and the miracle of Divine Mercy will be fully demonstrated. Were a soul like a decaying corpse so that from a human standpoint, there would be no [hope of] restoration and everything would already be lost, it is not so with God. The miracle of Divine Mercy restores that soul in full»<sup>31</sup>.

Except for the forgiveness of sins the Jesus promised additional privileges<sup>32</sup>. In a certain moment Sister Faustina heard these words: «My daughter, tell the whole world about My inconceivable mercy. I desire that the Feast of Mercy be a refuge and shelter for all souls, and especially for poor sinners. On that day the very depths of My tender mercy are open. I pour out a whole ocean of graces upon those souls who approach the Fount of My Mercy. The soul that will go to Confession and receive Holy Communion shall obtain complete forgiveness of sins and punishment. On that day all the divine floodgates through which graces flow are opened. Let no soul fear to draw near to Me, even though its sins be scarlet. My mercy is so great that no mind, be it of man or of angel, will be able to fathom it throughout all eternity»<sup>33</sup>.

The picture of the Divine Mercy, presenting Christ at the moment of establishing the sacrament of reconciliation, evokes this event took place in the Last Supper. It reminds us about the Mercy of God shown to the penitents and about the need itself of trusting the heart in each sacramental confession. It invites us for an annual feast of Mercy and use of the graces expected on that Day.

## The figure of adored Jesus

The picture presents the Jesus after the resurrection. The adored Jesus integrates inside all experiences and mysteries of the Human Son. We discover in Him also the truth of Incarnation, Crucifixion, Resurrection, Sanctification, as well the truth of His presence on earth in action among us. Jesus is not only that we know from the activity in Galilea, nor that we see on the cross, or even that who after His resurrection came to the Lord's Supper, in spite of closed doors. Once on the first Sunday after Easter 28 April 1935, the Saint had supernatural vision: «Low Sunday; that is, the Feast of

---

<sup>31</sup> *Diary*, 1448.

<sup>32</sup> T. PRZESLAWSKI, *Łaska Boża w «Dzienniczku» Świętej Faustyny*, Ząbki 2010, 48-54.

<sup>33</sup> *Diary*, 699.

The Divine Mercy, the conclusion of the Jubilee of Redemption. When we went to take part in the celebrations, my heart leapt with joy that the two solemnities were so closely united. I asked God for mercy for the souls of sinners. Toward the end of the service, when the priest took the Blessed Sacrament to bless the people, I saw the Lord Jesus as He is represented in the image. The Lord gave His blessing, and the rays extended over the whole world.

Suddenly, I saw an impenetrable brightness in the form of a crystal dwelling place, woven together from waves of unapproachable brilliance to both creatures and spirits. Three doors led to this resplendence. At that moment, Jesus, as He is represented in the image, entered this resplendence through the second door to the Unity within. It is a triple United, which is incomprehensible – which is infinity. I heard a voice, this Feast emerged from the very depths of My mercy, and it is confirmed in the vast depths of My tender mercies. Every soul believing and trusting in My mercy will obtain it. I was overjoyed at the immense goodness and greatness of my God»<sup>34</sup>.

In one of the visions Jesus presented himself to Faustina: «I am King of Mercy»<sup>35</sup>. Blessed Michał Sopoćko, having in mind the Christ from this picture, addressed Him in this way<sup>36</sup>.

The picture of the Divine Mercy gives a chance to meet with the King of Mercy<sup>37</sup>. The Lord having the royal dignity, Has no however the monarch attributes like the earth rulers. He is not sitting on a throne. He has no reigns of power and crown nor the other similar symbols of power, nor wealth of this world. He is the King in a scripture sense, who came to serve and give his life to ransom for many (conf. Mark 10,45)<sup>38</sup>. In the picture Jesus has the right hand lifted to bless, and the left hand points to the heart (invisible in the picture), from which gush out streams of blood and water. The Lord presenting Himself in this way full of majesty, giver of everlasting life, is ready to serve towards all who by having confidence want to live under His mercy reign and spread goodness all over the world<sup>39</sup>.

Christ through the rays going out from the heart, softly attracts us to himself. He desires wholeheartedly to give us all fruits of redemption and invites us to obtain from the source of mercy. He is not indifferent to our matters. Urged by own need of

<sup>34</sup> *Ibid.*, 420.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>36</sup> H. CIERESZK, *Życie i działalność księdza Michała Sopoćki*, Kraków 2006, 255.

<sup>37</sup> M. SOPOĆKO, *Jezus Król Miłosierdzia. Artykuły z lat 1936-1975*, Warszawa 2005.

<sup>38</sup> A. TRONINA, *Biblijne przesłanie obrazu Miłosierdzia Bożego*, in *Verbum Vitae, Półrocznik Biblijno-Teologiczny*, Styczeń-Czerwiec 2003, 255-266.

<sup>39</sup> P. KREIS, *Cnota ufności w pismach Sługi Bożej siostry Faustyny*, in C. L. DRAŻEK, *Posłannictwo siostry Faustyny. Sympozjum o Miłosierdziu Bożym, Kraków-Łagiewniki 18-20 V 1988*, Kraków 1991, 31-46.

expressing the mercy, He is not far away from us but allows us to find ourselves on the road of life<sup>40</sup>.

## Rays

St. Sister Faustina on request of her confessor asked the Lord Jesus what the rays on the picture meant. Answering this question, Christ said: «The two rays denote Blood and Water»<sup>41</sup>.

As a result of reading the picture as presenting Christ at the moment of establishing the sacrament of reconciliation and penance in the sign of blood and water we can see the symbol of healing, cleaning and reviving character of the sacrament which the Church without reasons includes in the sacrament of healing<sup>42</sup>.

Water and blood are two basic components of the human body. A lack of one of them means death. Water not only quenches one's thirst but services to wash, and gift of blood saves a number of human lives.

Jesus explained: «These two rays issued forth from the very depths of My tender mercy when My agonized Heart was opened by a lance on the Cross [...]. The two rays denote Blood and Water. The pale ray stands for the Water which makes souls righteous. The red ray stands for the Blood which is the life of souls»<sup>43</sup>.

In understanding this picture as presenting the Christ, in His universal action, water and blood is understood as a grace in its double aspect, i.e. as justifying and ensuring participation in the life of God. The grace of God is the Holy Spirit sent on the Church and power given by Jesus, mercifully healing people. Connection of the Holy Spirit with blood and water which flowing out from the side of Christ, emphasized John the Evangelist. According to him, in the moment of the death of the Lord Jesus on the cross, from the side of Christ flowed out blood and water (conf. J 19,34). In the other place he added: «*the Father, the Word and the Holy Spirit, and these three are one. And there are three that testify on earth*» (conf. 1 J 5,6-8). By decision of God privileged place of giving the grace is the Church and all sacraments served by it. S. Faustina mentions in the Diary about spreading the rays all over the world and about particular their connection with the Holy Sacrament: «Toward the end of the service, when the priest took the Blessed Sacrament to bless the people, I saw the Lord Jesus

---

<sup>40</sup> J. SALIJ, *Teologia obrazu Pana Jezusa Miłosiernego*, w: *Powołanie człowieka*, in L. BALTER, *Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, Poznań 1991, 216-224.

<sup>41</sup> *Diary*, 299.

<sup>42</sup> T. LABUDA, *Promienie łask. O malarskim odtworzeniu wizji św. Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 2001, 47-52.

<sup>43</sup> *Diary*, 299.



as He is represented in the image. The Lord gave His blessing, and the rays extended over the whole world»<sup>44</sup>.

The presence of the symbol of water and blood direct our thoughts not only to the sacrament of penance but as well to the offering on Golgotha, and the Eucharist. The very sign of water direct our thoughts to the holy baptism. The sacraments of the holy baptism, reconciliation and Eucharist are elements of mercy.

Nevertheless, action of Christ's grace is not restricted to sacramental signs themselves. Not forgetting about privileged situation of Christians, one should admit that a grace is a free gift of God for all people – regardless of that, in what circumstances they are. It is necessary as water. Thanks to it we live. It prepares our hearts for the coming of the Saviour. It also joins us with Him and changes us. It will be a help for us at the moment of dying and when the end of the world comes. The picture shows it and invites us to use it trustfully.

### Look of the Lord Jesus

The glance of the Lord Jesus is not lifted upwards as during the talking with the Father, but it is directed downwards, upon the humanity needing the mercy. Other answers are possible as well. Reference to the holy cross as a place of new life for the human beings in pain and love is one of them.

In such understanding the sight of the Lord follows, the rays burst forth to the Church and each human being reviving in the streams of mercy<sup>45</sup>.

Intimate is also the interpretation suggesting that the Lord is looking at us with the same understanding, with which He was looking at persons standing under the cross – his mother and beloved disciple (conf. J 19, 25 ff.).

This look may also reflect the mystery of that what was happening in the most merciful Heart of the Saviour, when his the sweetest and forgiven love met oneself at the moment of crucifying with weight of sins of the whole humanity. Maybe seeing the moment of suffering of the Human Son on the cross, we would discover in His eyes a presence of tears and joyfulness. It would be witness of experiencing by Him pain and satisfaction because of redemption of mankind.

Since the Lord of His own will connected this picture with the liturgy of word on the second Easter Sunday, so it is probable that His sight is identical to that He had during establishing the sacrament of reconciliation and penance.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 420.

<sup>45</sup> S. WITKOWSKI, *In den strahlen der barmherzigkeit. Betrachtungen*, Kraków 2004, 67-73.

## Traces of passion

Good visible wounds of crucifying speak about great, the purest love of the Saviour. They reflect pain, suffering, offering. They are a sign that suffering and love go hand in hand.

The wounds of Christ from the picture, shining with bright of the everlasting life confirm the identity of the Crucified and Resurrected<sup>46</sup>. They should speak not only to our imagination but to the sensitivity finding the reason of them in our sins and infidelity.

## Hands

The right hand of the Lord Jesus is ready to give forgiveness and blessing; to draw in our direction the sign of the Holy cross. Maybe the same hand in the picture of Wilno only a little bit lifted at the level of arm expresses the gesture of greeting before blessing.

The left hand of Jesus opens the robe as if it would open the mystery of merciful love. Emphasizing the central meaning of invisible in the picture the wounded side and injured Heart, directs our attention to feelings of the Lord and to the deepest motivations of incarnated word. During her pray Sister Faustina heard the following words: «These two rays issued forth from the very depths of My tender mercy when My agonized Heart was opened by a lance on the Cross»<sup>47</sup>. By this gesture the Saviour shows how good he is to us. He says: «this Heart of Mine, which burns with a flame of pity for sinners»<sup>48</sup>.

The Lord invites us to use the Divine gifts of blood and water. But richness of this sign does not end at this point. Probably, Jesus refers to the human gesture which means that somebody holds us in the heart, gifted one's heart or loves us that He has His heart «on hand».

## Feet

Maybe merciful Jesus, manifesting with bare feet wanted in this way to transfer the truth about that he is poor. We cannot expect from Him riches of this world. He can offer us Himself as the treasury of all graces and as servant of the Divine Mercy.

---

<sup>46</sup> L. BALTER, «*Tamten świat*» w oczach siostry Faustyny, in ID., *Powołanie człowieka. Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, Poznań 1991, 140-157.

<sup>47</sup> *Diary*, 299.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 1521.

An interesting thing is the fact that His left foot is moved forward. In some cultures presenting the figure in this way indicates on its deity.

Approaching to us Jesus stops. The Lord does not stay «closed» in the heaven but in his mercy he becomes available for us. He makes so: «Not for Angels, nor Cherubim, nor Seraphim, But for the salvation of sinful mankind»<sup>49</sup>.

The position of the legs harmonizes with other elements of the picture, showing that the painted figure is dynamic and has got redemptive initiative. The Lord follows us with deciding steps. One can be said that His steps are directed by mercy because: «Whatever Jesus did, He did well. He went along, doing good. His manner was full of goodness and mercy. His steps were guided by compassion. Toward His enemies He showed goodness, kindness, and understanding, and to those in need help and consolation»<sup>50</sup>.

## Background

The symbolism of the colour in the background of the image of the Merciful Christ is very essential as well<sup>51</sup>. It reminds the darkness of room in which the disciples were when Jesus came to them despite the closed door. And more generally it expresses the psychological states which have not trustfulness towards God, or it expresses gloomy moments of somebody's life who is under an influence of sin or experiences leading to sin. Often in the Diary the term of darkness was used by Sister Faustina to define Her internal experiences. This dark colour causes the feeling of anxiety. It indicates the zone of absence of the Saviour. It creates the contrast for shining like the sun, the figure of the Christ lighting up the darkness. This contrast allows one to appreciate more the lightness of the world. Here the association with Jesus is suggested from the Gospel of St. John who invites us to imitate Him and promises new and indestructible life from water and the Holy Spirit saying: «I am the light of the world; anyone who follows me will not be walking in the dark, but will have the light of life» (J 8,12, conf. J 9,5; 12,35).

## Subtitle of the picture

The image joining the words of the subtitle with Jesus arising from darkness. It is adequate to positive turn which may be happened in the world our experiences. It

<sup>49</sup> *Ibid.*, 522.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 1175.

<sup>51</sup> E. SIEPAK, *Obraz Miłosierdzia Bożego 1931-1991*, Kraków 1991, 34.

happens many times when we are aware of the fact that we are ourselves and we start to trust in Jesus against all circumstances which are seen by us as darkness.

The picture in question makes us think how important it is to be with Jesus in these situations in which we are. Removing or transformation of difficulties is often a process.

The whole of message of the picture belongs subtitle: «Jesus, I trust in You». Christ clearly told Sister: «After a while, Jesus said to me, Paint an image according to the pattern you see, with the signature: Jesus, I trust in You»<sup>52</sup>. When I left the confessional and was passing before the Blessed Sacrament, I received an inner understanding about the inscription. Jesus reminded me of what He had told me the first time; namely, that these three words must be clearly in evidence: «Jesus, I trust in You [*Jezu, Ufam Tobie*]. I understood that Jesus wanted the whole formula to be there, but He gave no direct orders to this effect as He did for these three words»<sup>53</sup>.

The wording of this short sentence is unusually profound. First of all it is important that it is a form of confession of the faith. These words are directed straight to Jesus. This confession is connected with experiencing the trustfulness, taking in all spheres of our life. Although we trust the Trinity, so in this picture we express boundless trustfulness towards the Son of God<sup>54</sup>. So it happens also then when we pay attention to the rays of mercy: «O Blood and Water, which gushed forth from the Heart of Jesus as a fount of mercy for us, I trust in You!»<sup>55</sup>.

The subtitle helps the person taking part in the meeting with Merciful Jesus to include in matters that do not concern the person. Maybe the work of Saint: *Oh my God*, is a result of considering of the Sister before this picture:

«When I look into the future, I am frightened,  
But why plunge into the future?  
Only the present moment is precious to me,  
As the future may never enter my soul at all.  
It is no longer in my power,  
To change, correct or add to the past;  
For neither sages nor prophets could do that.  
And so, what the past has embraced I must entrust to God.  
O present moment, you belong to me, whole and entire,  
I desire to use you as best I can.  
And although I am weak and small,  
You grant me the grace of Your omnipotence.  
And so, trusting in Your mercy,

---

<sup>52</sup> *Diary*, 47.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 327.

<sup>54</sup> T. D. ŁUKASZUK, *Teologia świętego obrazu w orędziu Błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, in *Polonia Sacra* 1 (1997) 125-141.

<sup>55</sup> *Diary*, 84.

I walk through life like a little child,  
Offering You each day this heart  
Burning with love for Your greater glory»<sup>56</sup>.

The mentioned words: «Jesus, I trust in You» come off from concentration on oneself. They open for presence of the most Merciful and Almighty God. They help to come to Him and take in gift reviving washing in the rays of Mercy of God and take up an attitude of trustfulness in life.

To what else can the attitude of trustfulness be led towards the most Merciful Jesus wanting to bring closer his mercy to mankind? Answer for this question give the saints who love God and spontaneously react desiring to fulfil his holy will. During the eight day retreat in Wilno on 4.02.1935 Sister Faustina said the following words: «Know that it will cost you much, so write these words on a clean sheet of paper: *From today on, my own will does not exist*, and cross out the page. And on the other side write these words: *From today on, I do the will of God everywhere, always, and in everything*. Be afraid of nothing; love will give you strength and make the realization of this easy»<sup>57</sup>.

This decision of giving oneself over to the reign and power of God was strengthened by subsequent ceremonial acts which were given by the Saint during the retreat and in other important moments in her life. She did it for example in the following words: «With the trust and simplicity of a small child, I give myself to You today, O Lord Jesus, my Master. I leave You complete freedom in directing my soul. Guide me along the paths You wish. I won't question them. I will follow You trustingly. Your merciful Heart can do all things!»<sup>58</sup>.

Approval of trustfulness is not only sharing with God with one's matters, experiences, joyfulness, difficulties but fully trusting – giving oneself completely to God. Essential is to keep obedience to the Church – against all oppressions and misfortunes of life and arising in us negative feelings etc.<sup>59</sup>.

In the life of Saint Faustina giving oneself over to God was always connected with the childish attitude. It was expressed by her inter alia at that time when she was saying lovingly: «Jesus, living Host, You are my Mother, You are my all! It is with simplicity and love, with faith and trust that I will always come to You, O Jesus! I will share everything with You, as a child with its loving mother, my joys and sorrows – in a word, everything»<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 372.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 228.

<sup>59</sup> P. KREIS, *Cnota ufności...*, 36-38.

<sup>60</sup> *Diary*, 230.

Trust of the third person looking at the picture cannot be restricted to thoughtless reading the subtitle, intellectual understanding its contents or feelings themselves. She should on the model of saints to grow up and express herself in attitude willing to fulfil the will of God, in full of betrothed love and more and more perfect giving oneself life to the God<sup>61</sup>.

It is important that the wording is: «Jesus, I trust in You», and not «Lord Jesus, I trust in You». It restricts the distance which would be created between the person praying and Jesus. The phrase: «Jesus, I trust in You» is an invitation to build nearness with God – incentive to address to Him by name.

Words: «Jesus, I trust in You» are form of help of which we sinners need from the side of Jesus. These words suggest determined attitude to life which should be taken up by everybody towards Christ work of redemption. They may be often repeated by us as the aspiration prayers, still inspiring to trustful attitude to life.

Going out from the Heart, full of goodness, two streams of the light which light up the world<sup>62</sup>: pale and red (corresponding to the colour of gushing out water and blood) are directed to place, where subtitle is placed. Surely, this presentation indicates the help which the God gives us for trusting in Him. Presentation of dependence between experiencing the trustfulness and grace connected with these rays provokes motion that our trust in the Saviour is born inside us on the ground of grace, in the rays of mercy being continued, reborn and improved. Sister Faustina realized that and therefore she thought we should pray for a grace of trustfulness both for oneself and for others. Once a day Jesus told her: «You will go to a dying sinner, and you will continue to recite the chaplet, and in this way you will obtain for him trust in My mercy, for he is already in despair»<sup>63</sup>.

Father M. Sopoćko just after painting the picture, wanting to be assured where the subtitle to be placed «Jesus, I trust in You», asked Sister Faustina to ask Lord Jesus where it should be placed. After obtaining the answer he decided to place it on the frame of the picture. In this way the words: «Jesus, I trust in You» became the subtitle of the picture and found to be close to the feet of Lord, which suggest needing the necessity of humility and repentance<sup>64</sup>. We are very weak, unstable and sinful. We entirely depend on God to whom we are indebted. With the attitude of humility the Lord gave a promise: «I never reject a contrite heart. Your misery has disappeared in the depths of My mercy. Do not argue with Me about your wretched-

---

<sup>61</sup> P. KREIS, *Cnota ufności...*, 39-40.

<sup>62</sup> JOHN PAUL II, *Homilia podczas Mszy św. w II Niedzielę Wielkanocną*, 22.04.2001.

<sup>63</sup> *Diary*, 1797.

<sup>64</sup> A. WITKO, *Święta Faustyna...*, 82-86.

ness. You will give me pleasure if you hand over to me all your troubles and grief. I shall heap upon you the treasures of My grace»<sup>65</sup>.

Experience of own imperfection, more and more its recognition cannot led us however to desperation. One has to be able to look at one's sins in the proper light. Faustina writes that: «However, this great misery of mine does not deprive me of trust. On the contrary, the better I have come to know my own misery, the stronger has become my trust in God's mercy. I have come to understand how all this depends on the Lord. I know that no one will touch a single hair of my head without His willing it»<sup>66</sup>.

Subtitle: «Jesus, I trust in You» is in the line between us and painted Jesus<sup>67</sup>. It makes impression that it is placed as if in the space, closer to us than the very Divine figure of Jesus. It leads to the next important conclusion: experiencing the life in perfect union with God is possible only based upon the contents of these three words. Only limitless trustfulness, understood as unshaken persistent waiting for a favour of the God paves the way to Christ and enables His coming to us. Through the trustfulness we come to Him and He comes to us. St. Sister Faustina wrote about it: «Today, in the course of a long conversation, the Lord said to me, How very much I desire the salvation of souls! My dearest secretary, writes that I want to pour out My divine life into human souls and sanctify them, if only they are willing to accept My grace. The greatest sinners would achieve great sanctity, if only they would trust in My mercy. The very inner depths of My being are filled to overflowing with mercy, and it is being poured out upon all I have created. My delight is to act in a human soul and to fill it with My mercy and to justify it. My kingdom on earth is My life in the human soul. Write, My secretary, that I Myself am the spiritual guide of souls – and I guide them indirectly through the priest, and lead each one to sanctity by a road known to Me alone»<sup>68</sup>.

The most important attitude is to have complete trust in Lord Jesus. It is the best foundation for those who want to build a house of one's own life on the rock, and not on the sand<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> *Diary*, 1485.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 1406.

<sup>67</sup> W. J. KOWALSKI, *Dzieje obrazu...*, 56-64.

<sup>68</sup> *Diary*, 1784.

<sup>69</sup> W. M. OKRASA, *Patrzeć z wiarą na obraz Jezusa Miłosiernego*, Ząbki 2009, 41.

## 4. Promises connected with the picture

The Picture of the Merciful Christ is an unusual picture. His co-author is Christ Himself, who told to paint His picture which attracts attention of so many people all over the world. Its exceptionality is manifested in it that this the holy picture in the deepest meaning. Not like the other holy pictures. Lord Jesus wanted this image as a character of the icon, i.e. to be a special source of experience of His presence and a place of meeting with Him.

Jesus by His Resurrection, Ascension and Pentecost united with each place on the earth. By the power of his omnipotent word He May however decide that any place, man, or even object shall be a privileged sign of His presence and goodness. So it became with the picture of Mercy about which the Lord said himself: «I am offering people a vessel with which they are to keep coming for graces to the fountain of mercy. That vessel is this image with the signature: *Jesus, I trust in You*»<sup>70</sup>. Thus, before the image of Jesus we are able to obtain life-giving graces. Symbolically they are presented by two rays of blood and water. It is conditioned by our trustful faith and readiness to implement in one's own life the recommendations of the Gospel, attitude of active love of God and the neighbour<sup>71</sup>.

The Lord Jesus assures also about his unusual generosity before the picture. For those who are open to Him, He promises: «By means of this Image I shall grant many graces to souls; so, let every soul have access to it»<sup>72</sup>. When Sister Faustina asked the Lord to give Her superior any sign, testifying on authenticity of these visions, then she heard a voice: «I will make this all clear to the Superior by means of the graces which I will grant through this image»<sup>73</sup>.

In Cracow in 1937 Jesus told her these words: «Already there are many souls who have been drawn to My love by this image. My mercy acts in souls through this work. I learned that many souls had experienced God's grace»<sup>74</sup>.

The first and also Basic lifting, what we can expect in front of this Picture, is a meeting with the merciful Saviour, taking in our person with the love of God and becoming the same as the Christ<sup>75</sup>.

During the life of Saint many people obtained different spiritual gifts in front of this picture. For example the Sister believing in the promises of the Jesus, prayed about the sacrament of baptism for a woman of Jewish origin. Looking at the cover of

---

<sup>70</sup> *Diary*, 327.

<sup>71</sup> W.M. OKRASA, *Patrzec z wiarq...*, 60-61.

<sup>72</sup> *Diary*, 570.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 1379.

<sup>75</sup> W. M. OKRASA, *Patrzec z wiarq...*, 61.



the leaflet with copy of the picture of Mercy, was talking with the Lord: «Jesus, You Yourself told me that You would grant many graces through this image. I ask You, then, for the grace of Holy Baptism for this Jewish lady. It makes no difference who will baptize her, as long as she is baptized»<sup>76</sup>. Next in the vision she saw Her soul going into heaven. She understood that it is already second big undeserved gift, which she obtained in front of this picture.

Privileges resulting from worshiping the icon of Mercy refer to usual, everyday matters and making progress on the way of spiritual development: help in cleaning the soul from sins, personal sanctifying and enlivening the heart by love. The most important gift of God in front of the picture is salvation. Lord Jesus assured: «I promise that the soul that will venerate this image will not perish»<sup>77</sup>.

The generosity of God, expressed by the promises connected with a cult of the picture, is addressed to people being in the most difficult situation, that is in the hour of death, during the final struggle with enemies of our happiness. Then, apart from aggressive attack of the Devil can be increased in the dying man a feeling of danger connected with the penalty for sins and paralyzing fear before the destruction or going out into «unknown environment». Jesus swore, that venerator of this picture will win over the enemies of the soul «I also promise victory over [its] enemies already here on earth, especially at the hour of death. I Myself will defend it as My own glory»<sup>78</sup>.

Merciful Jesus has already promised victory on the earth over the enemies of salvation and turning their efforts into nothingness. Wonder, saying about it, he was thinking not only of the Devil, our weaknesses but people of bad will as well. Sister Faustina noted down: «Today I saw the glory of God which flows from the image. Many souls are receiving graces, although they do not speak of it openly. Even though it has met up with all sorts of vicissitudes, God is receiving glory because of it; and the efforts of Satan and of evil men are shattered and come to nothing. In spite of Satan's anger, The Divine Mercy will triumph over the whole world and will be worshipped by all souls»<sup>79</sup>.

Let's remind in this place once more that when the first time this picture was presented in public in Wilno, Sister Faustina had a vision of the Jesus of Mercy who was taking in all over the world with his rays. The vision took into consideration also neutralizing of bad powers which were scattering with fury in front of the power of mercy.

Having in mind time of verification and summaries on the day of the Last Judg-

<sup>76</sup> *Diary*, 916.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, 1789.

ment, the most merciful Saviour promised to defend persons, who worshiped and trusted in unintentional mercy. He said: «These two rays issued forth from the very depths of My tender mercy when My agonized Heart was opened by a lance on the Cross. These rays shield souls from the wrath of My Father. Happy is the one who will dwell in their shelter, for the just hand of God shall not lay hold of him. I desire that the first Sunday after Easter be the Feast of Mercy»<sup>80</sup>.

Let us remember the promise of the Lord Jesus connected with not only the very Picture but concerning the whole cult of mercy. It is an assurance relating to the priests living with the mystery of merciful love and teaching about it<sup>81</sup>. Well, they are to have peculiar power of influencing on the believers and supporting them on the way of making progresses to God: «Tell My priests that hardened sinners will repent on hearing their words when they speak about My unfathomable mercy, about the compassion I have for them in My Heart. To priests who proclaim and extol My mercy, I will give wondrous power; I will anoint their words and touch the hearts of those to whom they will speak»<sup>82</sup>.

For those, who take up propagation of worship the Mercy of God, Jesus gives promises of many graces, care in the life and in the hour of death. He said: «Souls who spread the honour of My mercy I shield through their entire lives as a tender mother her infant, and at the hour of death I will not be a Judge for them, but the merciful Saviour. At that last hour, a soul has nothing with which to defend itself except My mercy. Happy is the soul that during its lifetime immersed itself in the Fountain of Mercy, because justice will have no hold on it»<sup>83</sup>.

## 5. Hour of Mercy and saying the Chaplet

During the visions Christ told Faustina that He wants the fragment of His dying on the cross to be considered through celebration of the way of the cross, visitation of the Holy Sacrament or short pray in this place where we are at three o'clock pm<sup>84</sup>. He encourages so that we address straight to Him, and in begging we appeal to values and merits of His painful passion. We may do it in front of the picture of Merciful Jesus. «At three o'clock, implore My mercy, especially for sinners; and, if only for a brief moment, immerse yourself in My Passion, particularly in My abandonment at

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, 299.

<sup>81</sup> A. WITKO, *Święta Faustyna...*, 310-311.

<sup>82</sup> *Diary*, 1521.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 1075.

<sup>84</sup> W. KUBACKI, *Godzina Miłosierdzia*, Kraków 1991.

the moment of agony. This is the hour of great mercy for the whole world. I will allow you to enter into My mortal sorrow. In this hour, I will refuse nothing to the soul that makes a request of me in virtue of My Passion»<sup>85</sup>.

In the *Diary* we note the prayer called the Chaplet to the Divine Mercy. When saying it Sister Faustina heard assurance: «Oh, what great graces I will grant to souls who say this chaplet; the very depths of My tender mercy are stirred for the sake of those who say the chaplet»<sup>86</sup>. We can say this prayer during different times of the day.

Saint Faustina was saying the Chaplet in different situations: for dying persons, or when she wanted to ask something important or after her confession. In the *Diary* there is also one of the witnesses indicating to circumstance of joining our presence in front of the picture of the Divine Mercy saying the Chaplet. Sister Faustina was saying in this way the nine day prayer for Archbishop R. Jałbrzykowski and Father M. Sopoćko. Before the date 28.12.1936 she wrote down: «Today I have started a novena to The Divine Mercy. That is, I place myself in spirit before the image and recite the chaplet which the Lord has taught me. On the second day of the novena, I saw the image, as it were, come alive, adorned with numberless votive lamps, and I saw great crowds of people coming there, and many of them were filled with happiness. O Jesus, with what great joy did my heart beat!»<sup>87</sup>. God himself showed her the way of praying: «The next morning, when I entered the chapel, I heard these words interiorly: Every time you enter the chapel, immediately recite the prayer which I taught you yesterday. When I had said the prayer, in my soul I heard these words: This prayer will serve to appease My wrath. You will recite it for nine days, on the beads of the rosary, in the following manner: First of all, you will say one OUR FATHER and HAIL MARY and the I BELIEVE IN GOD. Then on the OUR FATHER beads you will say the following words: *Eternal Father, I offer You the Body and Blood, Soul and divinity of Your dearly beloved Son, Our Lord Jesus Christ, in atonement for our sins and those of the whole world.* On the HAIL MARY beads you will say the following words: *For the sake of His sorrowful Passion have mercy on us and on the whole world.* In conclusion, three times you will recite these words: *Holy God, Holy Mighty One, Holy Immortal One, have mercy on us and on the whole world*»<sup>88</sup>.

Saint Faustina had before her eyes the image of the figure of resurrected Jesus from this Picture. This example helps us to imitate the Saint in this way of saying the Chaplet. The meaning of that is strengthened by the fact that already during the life of Sister Faustina the pictures were printed with imagine of Merciful Jesus on one side and with the Chaplet to the Divine Mercy on the other side.

<sup>85</sup> *Diary*, 1320.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 848.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 851.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 476.

When we have in front of us the picture of the Divine Mercy, our prayer saying the Chaplet can obtain new, more full perspective. It happens so when the expressed words of the offering will be accompanied by thoughts connected with not only the earthly sufferings of Christ, but talking with God will be reaching that what currently happens in heaven<sup>89</sup>. There the resurrected Christ continually pleads for us and gives himself to «God the Father for propitiation of our sins and the whole world». It is worth having regard to also the fact that not trusting his goodness and not loving the Lord Jesus we hurt Him as well now – often spiritually<sup>90</sup>.

About this type of pain the Lord Jesus mentioned to Faustina in connection with indifference he met in the Holy Communion: «Oh, how painful it is to Me that souls so seldom unite themselves to Me in Holy Communion. I wait for souls, and they are indifferent towards Me. I love them tenderly and sincerely, and they distrust Me. I want to lavish My graces on them, and they do not want to accept them. They treat Me as a dead object, whereas My Heart is full of love and mercy. In order that you may know at least some of My pain, imagine the most tender of mothers who has great love for her children, while those children spurn her love. Consider her pain. No one is in a position to console her. This is but a feeble image and likeness of My love»<sup>91</sup>.

The picture brings us closer to the mystery of the Divine Mercy, brings us to God, to whose image and likeness we are created. It invites us to reflection over our own situation and allows us to know the truth about ourselves, to find inspiration to that what am I to be, how am I to live and what to strive for.

God the father, sending to people merciful word, call us to be similar to Jesus earthly and praiseworthy the same as is painted in the picture. Working with help of the grace over obtaining the likeness to Jesus here on the earth, we can expect likeness to Him in the glory. In this context the words of subtitle take in another sense: «Jesus, I trust in You». New meaning gains also the way in which Jesus walks. Now it is appeared as well as our way leading through the cross to reign in the house of the Father. We trust in Jesus and we know that through imitating Him in His humiliating, bareness, contempt, silence, in persistent and patience taking up the cross, we become like Him in the glory of God the Father. The message of this picture is very important.

About the difference between humility and raising Saint Faustina said: «The Lord made me understand what unimaginable glory awaits the person who undergoes the

---

<sup>89</sup> M. CZEKAŃSKI, *Święta Faustyna o cierpieniu*, Kraków 2000, 23-35.

<sup>90</sup> I. BORKIEWICZ, *Stosunek Służebnicy Bożej siostry Faustyny do cierpienia*, in C. DRAŻEK, *Posłannictwo Siostry Faustyny. Sympozjum o Miłosierdziu Bożym, Kraków-Łagiewniki 18-20 V 1988*, Kraków 1991, 113-139.

<sup>91</sup> *Diary*, 1447.

suffering of Jesus here on earth. That person will resemble Jesus in His glory. The Heavenly Father will recognize and glorify our soul to the extent that He sees in us a resemblance to His Son. I understood that this assimilation into Jesus is granted to us while we are here on earth. I see pure and innocent souls upon whom God has exercised His justice; the souls are the victims who sustain the world and who fill up what is lacking in the Passion of Jesus. There are not many in number. I rejoice greatly that God has allowed me to know such souls»<sup>92</sup>.

Convincing is the vision of the Saint presenting the different relations to the cross<sup>93</sup> of three groups of persons and consequences resulting from that for them: «Then I saw the Lord Jesus nailed to the cross. When He had hung on it for a while, I saw a multitude of souls crucified like Him. Then I saw a second multitude of souls, and a third. The second multitude was not nailed to [their] crosses, but were holding them firmly in their hands. The third were neither nailed to [their] crosses nor holding them firmly in their hands, but were dragging [their] crosses behind them and were discontent. Jesus then said to me. Do you see these souls? Those who are like Me in the pain and suffer will be like Me also in glory. And those who resemble Me less in pain and contempt will also bear less resemblance to Me in glory»<sup>94</sup>.

In the way of becoming similar to the Mercy of Jesus may be helpful comparisons with the figure from this picture. Lifted hand of Lord may be encouragement and sign for me, in order to bless and forgive, and not imprecate and curse or to stay neutral, because the Sister noted down: «We resemble God most when we forgive our neighbours»<sup>95</sup>.

In turn the gesture of hand indicating the Heart of Saviour may inspire to prayer for alteration and becoming similar of one's own heart to His Divine Heart. Since once day Jesus told Sister his expectation: «My daughter, I desire that your heart be formed after the model of My merciful Heart. You must be completely imbued with My mercy»<sup>96</sup>.

In return the Sister was praying: «My Jesus, penetrate me through and through so that I might be able to reflect You in my whole life. Divinize me so that my deeds may have supernatural value. Grant that I may have love, compassion and mercy for every soul without exception. O my Jesus, each of Your saints reflect one of Your virtues; I desire to reflect Your compassionate heart, full of mercy; I want to glorify it. Let Your mercy, O Jesus, be impressed upon my heart and soul like a seal, and this

<sup>92</sup> *Ibid.*, 604.

<sup>93</sup> F. PRZYBYCIEN, *Krzyż – szczytowym aktem miłosierdzia*, in W. OTTO-WEISSOWA, *Tajemnica Bożego Miłosierdzia. Kazania*, Kraków 2000, 325-328.

<sup>94</sup> *Diary*, 446.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 1148.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 167.

will be my badge in this and the future life. Glorifying Your mercy is the exclusive task of my life»<sup>97</sup>.

The true conversion even of the hardest heart can be done during the prayer for oneself. Therefore with the faith and trust Faustina asked Jesus: «Jesus, make my heart like unto Yours, or rather transform it into Your own Heart that I may sense the needs of other hearts, especially those who are sad and suffering. May the rays of mercy rest in my heart»<sup>98</sup>.

Apart from the primary meaning of the internal aspect of mercy which inspires to form oneself in compliance with the most merciful Heart of Saviour, it is worth paying attention to its external aspect, being expressed in next references to the figure of Jesus from the discussed picture<sup>99</sup>. Well, I would like to emphasize outlined dynamics of Jesus' movement. It is being expressed by His active and engaged love. Also in this aspect we are to be similar to Him. We should not separate from people, but according to the will of God live in openness and readiness to take up providing the mercy with activity, word and prayer. Let's remind the recommendation of Jesus that this picture: «By means of this image I shall grant many graces to souls. It is to be a reminder of the demands of My mercy, because even the strongest faith is of no avail without works»<sup>100</sup>.

That is why St. Faustina asked Christ, so that she will be a tool in the hands of God in transferring His grace of mercy to the others: «I want to be completely transformed into Your mercy and to be Your living reflection, O Lord. May the greatest of all divine attributes, that of Your unfathomable mercy, pass through my heart and soul to my neighbour.

Help me, O Lord, that my eyes may be merciful, so that I may never suspect or judge from appearances, but look for what is beautiful in my neighbours souls and come to their rescue. Help me, that my ears may be merciful, so that I may give heed to my neighbours needs and not be indifferent to their pains and moaning»<sup>101</sup>.

Saint Faustina asked so that her words will not hurt other people, but to be merciful like the words of Jesus, because: «One word from a soul united to God effects more good in souls than eloquent discussions and sermons from an imperfect soul»<sup>102</sup>. Alike she desired, so as hear and actions were merciful<sup>103</sup>.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, 1242.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 514.

<sup>99</sup> T. D. ŁUKASZUK, *Teologia świętego obrazu...*, 130-134.

<sup>100</sup> *Diary*, 472.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 1595.

<sup>103</sup> Z. CZUCHRA, *Odwaga w miłosierdziu*, in W. OTTO-WEISSOWA, *Tajemnica Bożego Miłosierdzia. Kazania*, Kraków 2000, 18-22.

Finally, Faustina asked: «Most sweet Jesus, set on fire my love for You and transform me into Yourself. Make my deeds divine so that they may be pleasing to You. Divinize me that my deeds may be pleasing to You. May this be accomplished by the power of the Holy Communion which I receive daily. Oh, how greatly I desire to be wholly transformed into You, O Lord!»<sup>104</sup>.

Along with thought on conversion and salvation of the others, and with cooperation with the Lord and great obedience towards Him, Faustina took up voluntary offerings and heroic sufferings: «Where there is genuine virtue, there must be sacrifice as well; one's whole life must be a sacrifice. It is only by means of sacrifice that souls can become useful. It is my self-sacrifice which, in my relationship with my neighbour, can give glory to God, but God's love must flow through this sacrifice, because everything is concentrated in this love and takes its value from it»<sup>105</sup>.

Work over becoming similar to the Merciful Saviour should not miss making the efforts on development the mercy imagination. Imagination of Mercy is a way of experiencing the presence of the neighbour, looking at the world and at what is going on in our life, with the Heart and eyes of Jesus. According to *Diary* essence of it insists in penetration into God's feelings and thoughts and anticipation of what would Christ do if He were with us. Looking at the other person with great sensitivity in this light leads to discover in it the neighbour, created like us in image and likeness to God. Thanks to reference of God's point of view I obtain the distance to one's own feelings. Then it is easier to understand another human being, to accept his diversity and understand His situation.

Sister Faustina whom we cannot accuse of lack of love, describes gradually conversion of one's own way of doing. Confrontation with the person who attributed to his suffering, at the beginning she evoked rapid reaction. The experience with gentle Jesus fixed during the prayer made that she changed her intention of strict reprimanding: «Today, I was visited by a certain lay person [probably Stanisława Kwietniewska] who has caused me a lot of sorrow and who has abused my goodness, telling many lies. At the first moment I saw her, the blood froze in my veins, because there stood before my eyes all that I had to suffer because of her, although with one word I could have freed myself of them all. And the thought came to me to tell her the truth, firmly and immediately. But at the same moment, the mercy of God came before my eyes, and I resolved to act toward her as Jesus would have acted in my place. I started to talk to her gently, and when she expressed the wish to talk to me alone, I then, in a very delicate manner, made known to her clearly the sad condition of her soul. I saw that she was deeply moved, though she was trying to hide this from me. At that point, a third person came in, and so our heart-to-heart talk came to an end. She asked me

<sup>104</sup> *Diary*, 1289.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 1358.

for a glass of water and for two other things which I did willingly. However, had it not been for the grace of God, I would not have been able to act in such a way towards her. When they left, I thanked God for the grace which had supported me during that time»<sup>106</sup>.

Trying to be similar to the Holy Saviour, so important chapter in the life of St. Sister Faustina, was not run out here. It was important to present the very possibilities which are outlined within this field and arousing a creative anxiety in the reader. A many of people live without consciousness of one's own spiritual life. They are reconciled with their mediocrity, with one's own evil, with hear like boulder and stony face. But the Jesus from this picture does not condemn nobody, but he invites and helps in continuous and zealous conversion designated by needs of appearing in the world of the Divine Mercy.

### ***Abstract***

God in his boundless goodness, fidelity and generosity offers to each epoch additional, suitable to situation measures that help in taking the salvation. A cult of the Divine Mercy is such help. It includes the important message lighting up and enriching the faith. It is an opportunity for good understanding the mystery of the mercy and implementation it into the life. Being in compliance with the Scripture and the whole Tradition of the Church, resembles known for a long time in the Christianity truth about the merciful God, shedding new light on it. Before Christ comes back in the glory as the Judge, firstly comes as the King of Mercy. The cult of the Divine Mercy is a priceless help in striving for deepened religious life. Thanks to the picture it influences on senses, helps the human's spirit to meet with the Invisible.

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, 1694.



# «Dottrina che scandalizza e che salva». Il Matrimonio indissolubile secondo Charles Journet

Samuele Pinna\*

## 1. Journet al Concilio Vaticano II

Charles Journet (1891-1975) affronta il tema teologico dell'indissolubilità<sup>1</sup> durante il Vaticano II, quando avverte la necessità di esprimere con chiarezza, nell'Assemblea conciliare, la dottrina cattolica riguardante il Matrimonio. Il presente studio intende riconsegnare il suo pensiero, seguendo nelle sue evoluzioni, così da porre in luce sia la grandezza di tale dottrina sia le risposte, per quanto possibili, ai quesiti che l'aspetto della indissolubilità – oggi come nel passato – solleva.

Journet – in seguito alla nomina cardinalizia del 22 febbraio 1965 da parte di papa Paolo VI<sup>2</sup>, ricevuta malgrado le sue resistenze<sup>3</sup> – partecipa alla IV sessione del

---

\* Samuele Pinna è sacerdote dell'Arcidiocesi di Milano e dottorando in Teologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano). E-mail: sam.pinna@tiscali.it.

<sup>1</sup> Cfr. C. JOURNET, *Le Mariage indissoluble*, in *Nova et Vetera* 41/2 (1966) 42-62; Id., *Le Mariage indissoluble*, Saint-Maurice 1968 (tr. it. *Il Matrimonio indissolubile*, Roma 1968).

<sup>2</sup> «Meno conosciuta, rispetto a quella con Maritain, ma altrettanto importante, è l'amicizia tra Journet e G.B. Montini, nata a partire dalla comune stima per il filosofo francese [Jacques Maritain]» (S. PINNA, *Non senza peccatori, ma senza peccato. La santità della Chiesa in Charles Journet*, in *Rivista di Teologia Morale* 44/3 [2012] 455-465, qui 455).

<sup>3</sup> Cfr. P. VIOTTO, *Il mistero trinitario in Ch. Journet*, in *La Rivista del Clero Italiano* 80/12 (2000) 853-864, qui 853. Le resistenze sono così descritte: «Quando Paolo VI nel 1965 volle nominare cardinale Charles Journet (1891-1975), un insegnante del seminario diocesano di Friburgo in Svizzera, ma già grande teologo per il suo trattato *La Chiesa del Verbo incarnato*, incontrò la sua resistenza, perché lo studioso ben sapeva che quella nomina poteva interrompere o disturbare la sua ricerca scientifica, perché ogni sua parola avrebbe impegnato l'autorità della Chiesa. Journet allarmato scrive a Jacques Maritain (1882-1973) con il quale condivide un lungo cammino nella intelligenza della fede: "Mio amato Jacques. Quale atroce nomina è stata fatta. Da una settimana vivo nell'agonia del cuore. Ho scritto al Santo Padre che bisogna che mi dispensi da un incarico e da un onore che io rifiuto con tutte le forze della mia anima. È per me la morte... È un errore del Santo Padre. Egli è solo, e vuole essere assistito,

Concilio Vaticano II<sup>4</sup>. I suoi preziosi contributi risulteranno di grande qualità, infatti – scrive Pierre Mamie – «due delle sue dichiarazioni durante l'ultima sessione erano state domandate esplicitamente dal Papa»<sup>5</sup>: quella sulla indissolubilità del Matrimonio cristiano e quella sulla libertà religiosa. Journet interviene, dunque, a riguardo della *Dignitatis humanae* in riferimento allo schema *De libertate religiosa*<sup>6</sup>, della *Presbyterorum Ordinis*<sup>7</sup> e della *Gaudium et spes*<sup>8</sup>. Pertanto – afferma Piero Viotto –, «gli interventi di Journet durante i lavori del Concilio non solo sono in piena sintonia con le intenzioni di Paolo VI, ma sono percepiti come tali»<sup>9</sup>. Infatti – rileva Guy Boissard –, «gli interventi del Cardinal Journet erano in qualche modo come un prolungamento delle intenzioni del Santo Padre»<sup>10</sup>.

Se si pensa, inoltre, all'apporto che Journet avrebbe potuto dare alla Costituzione Dogmatica *Lumen gentium* (nel 1962 furono rieditati anche i due grandi tomi del suo trattato *L'Église du Verbe incarné*, «che il papa Paolo VI aveva sulla sua scrivania durante il Concilio»<sup>11</sup>), rimane valido il giudizio che ha formulato il cardinale Giacomo Biffi.

«Resta sorprendente, ma anche significativa, l'ostilità che questo pensiero [di Journet] ha incontrato tra i teologi più "sapienti" e "intelligenti" (cfr. Mt 11,25). Journet non è stato chiamato al

---

ma non è il compito della mia voce. Sono fatto per muovermi in teologia come un semplice ricercatore. Ed ecco che tutto sarà modificato da un coefficiente di autorità». Ma l'amico gli telegrafa: «Non tradite san Tommaso»» (ID., *L'ecclesiologia di Journet nella pastorale di Montini*, in *Studium* 96/5 [1999] 721-734, qui 721).

<sup>4</sup> In realtà, conclusasi la fase antipreparatoria del Vaticano II, Journet è invitato a fare parte della Commissione teologica. Il *motu proprio*, *Superno Dei nuto* di papa Giovanni XXIII del 5 giugno 1960, istituisce le commissioni particolari, incaricate di studiare i vari argomenti del Concilio, tra queste la *Commissione teologica* con presidente il cardinal Ottaviani, coadiuvato da mons. Parente e da padre Tromp S. J., quale segretario. I membri con diritto di voto erano ventisette, di cui undici vescovi e sedici teologi, fra quest'ultimi, oltre a Journet, A. Piolanti, S. Garofalo, L. Cerfaux, G. Philips, M. Schmaus, J. Fenton, F. Hürth, L. Ciappi, C. Balié; fra i consultori, che potevano prendere la parola solo se invitati a farlo, v'erano Y. Congar, H. de Lubac, Ph. Delhaye, B. Häring, J. Lecuyer e R. Laurentin (cfr. P. VIOTTO, *Montini-Paolo VI nella «Corrispondenza» tra Charles Journet e Jacques Maritain*, in *Notiziario dell'Istituto Paolo VI* 63 [2012] 77-106, qui 96).

<sup>5</sup> P. MAMIE, *La présence et la participation du cardinal Journet à la quatrième session du concile Vatican II (14 septembre-8 décembre 1965)*, in *Nova et Vetera* 81/2 (2006) 171-174, qui 171; cfr. J.-P. TORRELL, *Présence de Journet à Vatican II*, in PH. CHENAUX (ed.), *Charles Journet (1891-1975), un théologien en son siècle. Actes du Colloque de Genève 1991, Fribourg-Paris 1992*, 41-68.

<sup>6</sup> *Acta Synodalia*, volumen IV, periodus quarta, Pars II, Congregationes generales CXXXIII-CXXXVII, 59-61.

<sup>7</sup> *Ibid.*, Pars v, 214.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 304.

<sup>9</sup> P. VIOTTO, *Paolo VI - J. Maritain. Un'amicizia intellettuale*, Roma 2014, 228.

<sup>10</sup> G. BOISSARD, *Paul VI et le cardinal Journet*, in *Nova et Vetera* 81/2 (2006) 165-169, qui 166.

<sup>11</sup> C. JOURNET - J. MARITAIN, *Correspondance. Volume V, 1958-1964*, Saint-Maurice 2006, 10.

Concilio Vaticano II; un concilio che pure aveva la Chiesa come suo tema centrale; un concilio che viceversa non si era privato della partecipazione di un giovane “teologo” come Hans Küng. Egli poté sì presenziare alla grande assise, ma quando ormai i giochi erano fatti, negli ultimi mesi, perché era divenuto cardinale»<sup>12</sup>.

La comunione profonda, umana e intellettuale, con papa Montini, si riscontra anche nel suo pontificato, dove diverse volte è citato il pensiero di Journet, a tal punto che – osserva Jean-Pierre Torrell – fornisce allo stesso Pontefice «la sintesi di base, quella a partire dalla quale Paolo VI potrà integrare mediante tutti gli altri apporti»<sup>13</sup>. Quando, nel 1969, il Santo Padre, è in visita a Ginevra, riconosce pubblicamente Journet come «da tanti anni un maestro e un amico»<sup>14</sup>. A partire da questa stima, deve essere ricordato un altro episodio che coinvolge Montini, Journet e, di riflesso, Maritain: la proclamazione del *Credo del Popolo di Dio*. A conclusione del Concilio, diversi auspicavano un documento pontificio, come si era soliti fare nell’antichità, dopo un Concilio ecumenico. Lo stesso Maritain comunica a Journet la necessità di *una professione di fede completa e dettagliata*<sup>15</sup> che il Papa stesso dovrebbe redigere, a motivo della tempesta culturale che si sta abbattendo sulla cristianità. Journet, in un’udienza privata, riporta l’idea di Maritain a Paolo VI, il quale, per il centenario del martirio degli Apostoli Pietro e Paolo, aveva indetto un Anno della Fede. Journet chiede al Papa «se per la fine dell’anno della fede, avesse in animo di pubblicare qualche grande documento, per orientare quelli che volevano rimanere nella Chiesa. Una “professione di fede di Paolo VI”»<sup>16</sup>. Montini risponde al Cardinale chiedendo di pensare lui a uno schema<sup>17</sup> e Journet – è il 18 dicembre 1967 – coinvolge, così, subito Maritain<sup>18</sup>. All’inizio di gennaio, durante un periodo trascorso a Parigi, Maritain redige un progetto di *professio fidei*. Lo termina l’11 gennaio 1968, e il 20 invia il testo a Journet che, nella sua lettera di risposta del 23 gennaio, si dice *sbalordito di riconoscenza* dinnanzi allo scritto dell’amico e, l’indomani, invia il testo *tale e quale* a papa Montini. Il 30 giugno 1968, Paolo VI proclama in San Pietro il *Credo del Popolo di*

<sup>12</sup> G. BIFFI, *Memorie e digressioni di un italiano cardinale*, Siena 2007, 149-150.

<sup>13</sup> J.-P. TORRELL, *Paul VI et le cardinal Journet. Aux sources d’une ecclésiologie*, in *Nova et Vetera* 61/4 (1986) 161-174, qui 173.

<sup>14</sup> *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano 1963-1979, vol. VII, 409.

<sup>15</sup> Cfr. C. JOURNET – J. MARITAIN, *Correspondance. Volume VI, 1965-1973*, Saint-Maurice 2008, 329.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 502.

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

<sup>18</sup> «Allora, Jacques — scrive Journet —, come era possibile non pensare di chiedere subito il vostro aiuto? È la questione del tono da trovare, così come delle cose da dire, che è difficile da risolvere. Si dice che non servirebbe un nuovo *Syllabus*. Non è, dunque, sufficiente accontentarsi di una ripresa del Simbolo della fede. Potreste voi pensare un poco a queste cose e dirmi ciò che a voi sembra appropriato per illuminare le anime? Più sarete preciso, più questo mi sarà d’aiuto» (*ibid.*).

Dio. Solo il 2 luglio, leggendo il giornale, Maritain ritrova nelle sintesi riportate ampi estratti del testo che lui aveva inviato a Journet all'inizio dell'anno<sup>19</sup>.

## 2. Un singolare intervento conciliare

«Per quanto riguarda il sacramento del matrimonio cristiano – scrive Piero Viotto –, tenuto conto che qualche padre conciliare aveva posto, a proposito del divorzio, il problema della possibilità per il congiunto abbandonato ed innocente di risposarsi, come permettono le Chiese orientali separate, Journet interviene per affermare l'oggettività della indissolubilità del vincolo coniugale sacramentale a prescindere dalla situazione soggettiva dei coniugi, e per constatare l'anacronismo della concessione di un nuovo matrimonio sulla base “di una influenza che il codice di Giustiniano avrebbe esercitato sulla pratica delle Chiese di Oriente” (VI, 804)»<sup>20</sup>. È stato il vescovo cattolico Mons. Elias Zoghby<sup>21</sup>, Vicario patriarcale per l'Egitto del Patriarcato d'Antiochia dei Melchiti, che il 29 settembre 1965 prendendo la parola nell'assemblea conciliare aveva suscitato lo stupore degli altri vescovi e attirato sulla sua persona l'attenzione del mondo. Questo episodio è raccontato anche dal cardinale Georges Cottier (perito personale di Journet al Vaticano II), che fornisce una testimonianza sull'incisività degli interventi di Journet al Concilio e il suo legame con Paolo VI.

<sup>19</sup> Sul *Credo del Popolo di Dio* si veda: S. PINNA, *Il Credo del Popolo di Dio: Paolo VI, Charles Journet e Jacques Maritain*, in *Città di Vita* 67/5 (2013) 401-414. Cfr. anche M. CAGIN, *Maritain, du Paysan de la Garonne à la profession de foi de Paul VI*, in AA.VV., *Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit. Journées d'étude, Molsheim, 4-5 juin 1999*, Brescia-Roma 2000, 48-71; ID., *Synopse du projet de J. Maritain et de la «Profession de foi» de Paul VI*, in *Cahiers Jacques Maritain* 57 (décembre 2008) 5-39; ID., *Un acte important de magistère de Paul VI: le Credo du Peuple de Dieu*, in Istituto Paolo VI. *Notiziario* 56 (dicembre 2008) 103-112; ID., *Le Credo du Peuple de Dieu et l'Année de la foi*, in AA.VV., *La trasmissione della fede. L'impegno di Paolo VI*, Brescia-Roma 2009, 157-179; ID., *Le Credo du Peuple de Dieu*, in *Nova et Vetera* 84/1 (2009) 7-16.

<sup>20</sup> P. VIOTTO, *Montini-Paolo VI nella «Corrispondenza» tra Charles Journet e Jacques Maritain*, 95-96.

<sup>21</sup> «Dopo l'intervento di Monsignor Elias Zoghby al Concilio Vaticano II, sono stati pubblicati numerosi libri ed articoli che cercavano di rimettere in questione la disciplina della Chiesa cattolica in materia di divorzio e nuovo matrimonio. Molti dei loro autori hanno cercato appoggio nelle testimonianze che restano della Chiesa primitiva e hanno interpretato i testi in questo senso. Spesso si tratta di teologi o di camionisti che non sono specialisti dei primi secoli cristiani e conoscono poco le esigenze del metodo storico. Desiderosi di avere un impatto sul pubblico, essi non sono disposti ad impelagarsi in discussioni che non possono che appesantire il libro e scoraggiare i lettori: fissano pertanto in maniera oracolare il senso di ciascun passaggio senza impegnarsi negli studi necessari. Il risultato, di conseguenza, non soddisfa lo storico, che non può che deplorare l'influenza che tali saggi esercitano sul grande pubblico, attirando vane speranze» (H. CROUZEL, *Divorziati "risposati". La prassi della Chiesa primitiva*, Siena 2014, 9-10).

«Spesso il cardinale [Journet] – racconta Cottier – lasciava le riunioni in anticipo e si ritirava a pregare il Santissimo, mentre io rimanevo fino alla fine. In un'occasione un vescovo di rito orientale fece un intervento radicale su divorziati e risposati, nel senso di una totale apertura: nelle discipline ortodosse infatti è possibile ricorrere ad un secondo matrimonio. Subito la stampa ne diede notizia con gran risalto, e Journet, saputo la cosa, ne fu turbato, e nonostante si sentisse parecchio isolato preparò per il giorno successivo una risposta netta per spiegare la posizione della Chiesa cattolica. La sera, tornati nell'appartamento, suonò il campanello: andai ad aprire e sullo zerbino c'era una bellissima *corbeille* di frutti, con un grazie del papa»<sup>22</sup>.

Lo stesso Patriarca greco-melkita Cattolico d'Antiochia, Sua Beatitudine Maximos IV, aveva poi ribadito dalle colonne del giornale *La Croix*, del 3 ottobre 1965, l'indissolubilità del matrimonio, distanziandosi dall'intervento di Mons. Zoghby, ritenuto *pienamente libero di esprimere ciò che egli pensa*, tenendo conto però che nelle sue affermazioni *egli non impegna naturalmente che la propria persona*.

«Quanto al fondo del problema – scrive Maximos IV –, la Chiesa deve tener fermamente all'indissolubilità del matrimonio perché se, come è vero, in certi casi il coniuge innocente viene a trovarsi duramente provato in conseguenza di questa legge, senza questa legge la società domestica stessa si sentirebbe scossa e verrebbe presto a crollare. Inoltre se, a motivo di adulterio, il divorzio propriamente detto dovesse esser permesso, nulla sarebbe più facile degli sposi che creare questo motivo. La pratica contraria delle Chiese orientali ortodosse può avvalersi di alcuni testi di certi Padri; ma questi sono contraddetti da altri testi e non costituiscono in ogni caso una tradizione sufficientemente costante e universale per portare la Chiesa cattolica a un cambiamento disciplinare in materia»<sup>23</sup>.

Secondo Journet, la disciplina della Chiesa cattolica, in riferimento al matrimonio sacramentale consumato, precisa la sua indissolubilità, mentre l'uso della Chiesa ortodossa permette che il matrimonio sia solubile. Siamo, qui, di fronte a due discipline parallele, stando sul terreno della constatazione storica ed empirica: la prima riceve critiche, perché può apparire come intransigente, impraticabile, addirittura disumana. La Chiesa cattolica, tuttavia, parte da un piano superiore, ossia quello della fede che domanda di riconoscere chi è il vero responsabile dell'insegnamento riguardante l'indissolubilità assoluta del matrimonio cristiano e a chi, di conseguenza, rivolgere i propri giudizi.

«Potrete affermare – scrive Journet – che l'unica responsabile è la Chiesa cattolica: per la sua intransigenza, insensibilità, inumanità; perché esige l'impraticabile e si ostina nella resistenza alle esigenze del mondo. Ed ecco la Chiesa rispondervi che le vostre critiche non colpiscono lei, ma qualcun altro. Si riferiscono infatti per quel che riguarda l'assoluta indissolubilità del matrimo-

<sup>22</sup> M. MONDO – G. COTTIER, *Selfie. Dialogo sulla Chiesa con il Teologo di tre Papi*, Siena 2014, 59.

<sup>23</sup> Intervento di Sua Beatitudine Maximos IV citato da C. JOURNET, *Il Matrimonio indissolubile*, 48-49. E aggiunge: «Si sarebbe anche potuto portare il problema – con le sfumature dovute – davanti al Concilio, presentandolo come difficoltà seria da risolversi in un vero dialogo con l'Ortodossia, ma presentato così senza le precisazioni necessarie può creare confusione negli spiriti» (*ibid.*).

nio cristiano – ad una dottrina non data da lei: all'insegnamento immediato dato da Gesù stesso ai discepoli, all'insegnamento dato dall'Apostolo a tutte le prime comunità»<sup>24</sup>.

L'«errore», benché di errore non si possa parlare, non è compiuto dalla Chiesa, ma ribadisce Journet sarebbe contenuto nel Vangelo stesso e negli scritti di san Paolo. Questo ovviamente significherebbe, in definitiva, non credere alla Rivelazione di Dio, almeno nella sua interezza. Per questo motivo Journet cita il canone 7 della ventiquattresima sessione del Concilio di Trento, in cui si legge che «se qualcuno dirà che la Chiesa è in errore quando ha insegnato ed insegna che secondo la dottrina evangelica ed apostolica non si può sciogliere il vincolo del matrimonio per l'adulterio di uno dei coniugi, e che l'uno e l'altro (perfino l'innocente, che non ha dato motivo all'adulterio) non possono, mentre vive l'altro coniuge, contrarre un altro matrimonio, e che, quindi, commette adulterio colui che, lasciata l'adultera, ne sposi un'altra, e colei che, scacciato l'adultero, si sposi con un altro, sia anatema»<sup>25</sup>.

### 3. L'insegnamento di san Paolo

San Paolo, quando scrive la sua prima Lettera ai Corinti, tenendo conto che gli Apostoli erano ancora viventi e che quindi avevano udito direttamente la parola di Gesù, raccoglie la più antica tradizione della Chiesa. Proprio rimanendo fedele alla Tradizione, l'Apostolo delle Genti «proclama l'assoluta indissolubilità del matrimonio cristiano; la possibilità di divorzio per motivo di adulterio nelle sue lettere non si pone neppure»<sup>26</sup>. San Paolo, cantore della eccellenza dello stato verginale, si rivolge espressamente ai coniugi che si sposano dopo la professione di vita cristiana: «agli sposati ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito – e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie» (1 Cor 7,10-11). Questa disposizione è proclamata non solo a partire dalla autorità apostolica, ma nel nome del Signore ed è qui che Paolo fonda l'autorità di quanto insegna: è il Signore stesso che consegna agli Apostoli e ai discepoli la verità sul matrimonio<sup>27</sup>. «Il principio evangelico – commenta Journet – era in evidente contrasto con le norme di diritto osservate negli ambienti giudei o in quelli pagani. I termini adoperati lasciano ben intendere che a Corinto la moglie poteva liberamente

<sup>24</sup> *Ibid.*, 50-51.

<sup>25</sup> Denz. n. 1807.

<sup>26</sup> C. JOURNET, *Il Matrimonio indissolubile*, 9.

<sup>27</sup> Cfr. S. CIPRIANI, *Le Lettere di S. Paolo*, Città di Castello 1971, 155-156.

divorziare. Paolo invece non ammette alcuna attenuazione; non ammette eccezione alcuna alla legge del matrimonio concluso tra battezzati»<sup>28</sup>.

Il matrimonio istituito dal Signore riguarda, poi, la vita terrena: ecco perché le seconde nozze sono permesse e lo stesso matrimonio cristiano viene a essere sciolto nel momento della morte di uno dei coniugi.

«La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore. Ma se rimane così com'è, a mio parere è meglio; credo infatti di avere anch'io lo Spirito di Dio» (1 Cor 7,39-40). «O forse ignorate – ribadirà nella Lettera ai Romani –, fratelli – parlo a gente che conosce la legge – che la legge ha potere sull'uomo solo per il tempo in cui egli vive? La donna sposata, infatti, per legge è legata al marito finché egli vive; ma se il marito muore, è liberata dalla legge che la lega al marito. Ella sarà dunque considerata adultera se passa a un altro uomo mentre il marito vive; ma se il marito muore ella è libera dalla legge, tanto che non è più adultera se passa a un altro uomo» (Rm 7,1-3). «Ai non sposati – sottolinea nella prima Lettera ai Corinti – e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno dominarsi, si sposino: è meglio sposarsi che bruciare» (1 Cor 7,8-9). «Desidero – specifica nella prima Lettera a Timoteo, in riferimento al secondo matrimonio – quindi che le più giovani si risposino, abbiano figli, governino la loro casa, per non dare ai vostri avversari alcun motivo di biasimo. Alcune infatti si sono già perse dietro a Satana» (1 Tm 5,14-15).

Il matrimonio è indissolubile, ma la separazione può essere permessa per un giusto motivo, che Paolo però non precisa. Se uno dei coniugi è stato ripudiato o se ha preso l'iniziativa della separazione, non potrà mai contrarre una nuova unione. «Questo tuttavia non può scegliere che due soli partiti: vivere nella continenza, o riconciliarsi con l'altro. Ciò equivarrebbe a permettere eventualmente di usare del ripudio preveduto allora dal diritto secolare, poiché la giurisdizione della Chiesa non era riconosciuta né dalle città-stato pagani, né dal diritto dell'Impero. Ma in nessun caso il coniuge, anche dopo il divorzio legale, potrà concludere un nuovo matrimonio»<sup>29</sup>. Dunque, «il matrimonio – ogni matrimonio – reclama *di per sé* l'indissolubilità. La reclama a motivo della donazione incondizionata che si fanno scambievolmente gli sposi e a motivo dei figli che genereranno *insieme* alla vita. Ma il matrimonio non può resistere ad ogni causa *esterna* di scioglimento. La più imperiosa di tutte è la morte; ma non ne mancheranno altre; solo il matrimonio sacramentale consumato non verrà sciolto che dalla morte»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> C. JOURNET, *Il Matrimonio indissolubile*, 11.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 53.

## 4. L'insegnamento dei Vangeli

Le parole di Gesù sono riportate nei Vangeli sinottici; il testo più breve è quello di Luca, mentre il più dettagliato è quello di Matteo. Luca scrive: «chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio» (Lc 16,18). In Marco, invece, la domanda rivolta a Cristo da parte dei farisei è diretta. Gesù nella risposta stabilisce l'assoluta indissolubilità del matrimonio e, questo, suscita negli stessi discepoli stupore.

«Alcuni farisei si avvicinarono e, per metterlo alla prova, gli domandavano se è lecito a un marito ripudiare la propria moglie. Ma egli rispose loro: "Che cosa vi ha ordinato Mosè?". Dissero: "Mosè ha permesso di scrivere un atto di ripudio e di ripudiarla". Gesù disse loro: "Per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questa norma. Ma dall'inizio della creazione *li fece maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una carne sola*. Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto". A casa, i discepoli lo interrogavano di nuovo su questo argomento. E disse loro: "Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei; e se lei, ripudiato il marito, ne sposa un altro, commette adulterio"» (Mc 10,2-12).

«Il ripudio – commenta Journet – pertanto non autorizza mai il nuovo matrimonio. Lo stupore dei discepoli di fronte a tale rivelazione verrà sottolineato maggiormente ancora in Matteo»<sup>31</sup>, il quale ribadisce il medesimo contenuto presente negli altri Vangeli e nelle lettere paoline.

«Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: "È lecito a un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?". Egli rispose: "Non avete letto che il Creatore da principio *li fece maschio e femmina* e disse: *Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne?* Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto". Gli domandarono: "Perché allora Mosè ha ordinato di darle l'atto di ripudio e di ripudiarla?". Rispose loro: "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli; all'inizio però non fu così. Ma io vi dico: chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di unione illegittima, e ne sposa un'altra, commette adulterio"» (Mt 19,3-9).

Nel testo matteoano la domanda dei farisei è duplice: innanzi tutto si chiede se è permesso il ripudio per *qualsiasi motivo* e, di conseguenza, la liceità di un nuovo matrimonio. Sicché – spiega Journet –, «duplice sarà anche la risposta del Signore. Il ripudio, ossia la separazione dei coniugi, non è permesso che per un grave motivo – vien portato come esempio il caso di infedeltà –, ma il matrimonio rimane vietato: "Chi rimanda la propria moglie – *eccetto in caso d'infedeltà* – e ne sposa un'altra, commette adulterio"»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 20.



Lo stupore dei discepoli alle parole del Maestro, che Matteo mostra chiaramente, permette di osservare la profondità spirituale del messaggio di Gesù, annuncio di salvezza donato a ogni uomo che, nella propria libertà, si decide per il Vangelo.

«Gli dissero i suoi discepoli: “Se questa è la situazione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi”. Egli rispose loro: “Non tutti capiscono questa parola, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Infatti vi sono eunuchi che sono nati così dal grembo della madre, e ve ne sono altri che sono stati resi tali dagli uomini, e ve ne sono altri ancora che si sono resi tali per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca”» (Mt 19,10-12).

«Ecco la fine del testo di Matteo – scrive Journet – che lascia vedere il turbamento dei discepoli di fronte alle esigenze del matrimonio cristiano e di fronte agli inviti ben più alti, più pressanti, della santità evangelica»<sup>33</sup>. Tale sottolineatura, risulta essere fondamentale per cogliere in profondità la dignità del Sacramento del Matrimonio cristiano, il quale è prefigurazione dell'unione stessa che intercorre tra Cristo e la Chiesa, così come ha scritto san Paolo nella lettera agli Efesini: «e voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (5,25)<sup>34</sup>.

Se la Rivelazione di Dio è stata progressiva – ammetteva la poligamia al tempo di Abramo, il ripudio nella legge di Mosè –, ha trovato il suo apice nel messaggio evangelico: l'uomo caduco lascia spazio a quello nuovo, purificato e trasfigurato dalla Parola di Dio fatta carne<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>34</sup> «Il rapporto tra marito e moglie non solo viene maggiormente chiarito nel confronto col rapporto tra Cristo e la Chiesa, ma risulta fondato in esso» (H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1965, 313).

<sup>35</sup> G. Michellini traduce *porneia* con *immoralità sessuale* e spiega che il versetto 9, *chiunque ripudia la propria moglie*, «riguarda non il rendere adultera la moglie ripudiata, ma il commettere adulterio da parte del marito che si risposa. San Girolamo aveva capito che Gesù prevedeva una distinzione tra separazione e risposalizio, permettendo così la separazione in caso di adulterio, ma non di risposarsi. Questa opinione è diventata normativa nella tradizione cattolica, ma è messa in discussione da alcuni esegeti, anche di questa confessione, perché avrebbe il difetto di proporre una situazione che sembra impensabile nel mondo dell'epoca, cioè la separazione senza possibilità di risposarsi (A. Descamps, M. Dumais). Forse, però, è proprio questa la giustizia che deve “superare di molto” (5, 20) quella dei farisei (per i quali il divorzio era sempre lecito), giustizia che Gesù esige dai suoi discepoli, e che può arrivare fino ad essere eunuchi per il Regno» (G. MICHELINI [cur.], *Matteo*, Torino 2013, 308-309). In realtà, come si osserverà oltre, Journet non trova nella “clausola matteana” una interpretazione che sia sostanzialmente differente rispetto a quella degli altri Sinottici e delle lettere paoline (risulta infondata anche la tesi secondo cui l'indissolubilità sia da rifiutare perché impensabile nel mondo dell'epoca; al contrario ne è una conferma, poiché suggerisce l'assoluta novità portata da Gesù). Risulta, in definitiva, anche inammissibile la tesi di G. Giavini, secondo il quale «sarebbe che l'eccezione matteana in questo caso possa sollevare il coniuge innocente che si volesse risposare dall'accusa di adulterio: sarebbe l'interpretazione all'origine della prassi delle chiese ortodosse nei riguardi del coniuge non giudicato colpevole del divorzio avvenuto» (*ibid.*, 309).

## 5. I primi secoli cristiani

«Non esiste – afferma Journet – nei primi tempi della Chiesa che un'unica tradizione: fedele al Vangelo, essa insegna l'assoluta indissolubilità del matrimonio cristiano»<sup>36</sup>. A conferma di tale verità, sono riportati alcuni testi antichi: dal *Pastore* di Erma, all'*Apologia* di Giustino, agli *Stromata* di Clemente d'Alessandria, fino a giungere al pensiero di Origene e di Tertulliano. È all'inizio del quarto secolo, invece, che incomincia una diversificazione nella rilettura del passo matteaiano «a motivo della legge civile che, anche dopo le modifiche apportate dagli imperatori cristiani, accordava al marito, allorché la moglie era caduta in adulterio, il diritto di contrarre un nuovo matrimonio. San Basilio parla di questa legge, che chiama “costumanza” e che dichiara contraria al Vangelo. La legislazione ecclesiastica greca non si libererà del tutto dei principi del codice civile, seguendo in ciò una pratica contraria a quella della Chiesa occidentale»<sup>37</sup>.

Il tentativo, inoltre, di una nuova lettura del versetto nono del capitolo 19 di Matteo («Chi rimanda la propria moglie – *eccetto in caso d'infedeltà* – e ne sposa un'altra, commette adulterio») permetterà di interpretare il testo in altro modo: «Chi rimanda la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio, salvo nel caso di infedeltà [di sua moglie]». Se si separa questo testo dai passi paralleli di Luca, di Marco e di Paolo l'interpretazione della pericope risulta falsata<sup>38</sup>. Il passaggio successivo e conseguente – secondo Journet e confermato dalla storia –, sarà quello di trovare altre cause considerate come equivalenti a quella sopra citata per ottenere il divorzio. Infatti, «la legislazione di Giustiniano sul divorzio, inserita nel *Nomocanon* coi sui 14 titoli, enumerava 9 cause di divorzio propriamente detto, riconosciute per tutto il periodo dell'epoca bizantina dal nono al quindicesimo secolo; a queste altre cause verranno successivamente aggiungersi»<sup>39</sup>.

## 6. La Chiesa e l'opposizione del mondo

Journet deve subito riscontrare che il compito della Chiesa non è facile, poiché si scontra con la mentalità del secolo.

---

<sup>36</sup> C. JOURNET, *Il Matrimonio indissolubile*, 35.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>38</sup> Su questo si veda l'ottimo studio di CROUZEL, *Divorziati “risposati”*. *La prassi della Chiesa primitiva*, in particolare 34-36.

<sup>39</sup> C. JOURNET, *Il Matrimonio indissolubile*, 43.

«La Chiesa è incaricata dal Signore di annunciare al mondo tante verità che il mondo fatica a comprendere: la rivelazione del Verbo che, rimanendo Dio, si fa carne; la rivelazione di una ripartizione dei cuori fra la grazia e il peccato, fra il cielo e l'inferno; la rivelazione, infine, di sacramenti misteriosi: come può il battesimo di acqua far rinascere un'altra volta? Come può il corpo del Signore venir dato in nutrimento? Come può il matrimonio esser sacro al punto che, ripudiando la moglie per sposarne un'altra, si commette adulterio e, infrangendo l'unione da se stessi voluta, si separi ciò che Dio stesso ha unito? Tante verità che non faciliteranno affatto la vita e che troveranno l'opposizione del mondo»<sup>40</sup>.

È soltanto attraverso la fede che si può comprendere il messaggio del Vangelo e la mediazione della Chiesa, la quale non è “padrona” dei Sacramenti, ma strumento di salvezza. Il mondo è quella realtà che ha rifiutato Cristo, la Chiesa al contrario è l'insieme dei redenti. «Il mondo dannato – scrive sant'Agostino –, è tutto ciò che è fuori dalla Chiesa; il mondo riconciliato, è la Chiesa (*mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam; mundus reconciliatus, Ecclesia*)»<sup>41</sup>. Se la grazia di Cristo, proveniente da lui solo, discende nell'intimità della anima dei battezzati, libera dal peccato, da «quella catastrofe intima dell'uomo, che si è rovinato col rifiuto dell'amore, di quel “nulla di cui io stesso sono causa e che devasta il mio essere e fa morire il mio Dio”<sup>[42]</sup>, di fronte a cui tutti i rimedi degli uomini non sono che uno scherno. Questa forza non ci sottrae dalla prova, ma dalla disperazione. Essa colma non la nostra semplice capacità naturale di felicità umana, ma una capacità molto più misteriosa: quella di diventare membra del Corpo mistico di Cristo e dimora dello Spirito Santo; ci strappa al fango e ci rende figli di Dio: “Un tempo eravate tenebra; ma adesso siete luce nel Signore: comportatevi dunque da figli della luce” (Ef 5,8)»<sup>43</sup>.

Si è dinnanzi al Mistero della Chiesa, che ha come fine quello di condurci alla vita eterna, alla *visio beatifica*: «lo stato presente della Chiesa intera è ordinato a quello futuro. Se la Chiesa gloriosa del cielo è da considerarsi come un fine, un compimento, un fiorire, la Chiesa peregrinante sulla terra apparirà piuttosto come un inizio, un incamminamento, una semente»<sup>44</sup>. La Sposa di Cristo può essere contemplata nella sua bellezza soltanto a partire da uno sguardo di fede: «la *fede* è l'unico criterio valido per osservare la Chiesa. Il Popolo di Dio si rivela allora nel suo Mistero, nella sua profonda realtà, come il Corpo di Cristo, la sua Sposa, inabitato dallo Spirito Santo che la guida e vi dimora quale *Ospite*»<sup>45</sup>. «La Chiesa è visibile – scrive Journet –, ma è *nello*

<sup>40</sup> *Ibid.*, 26-27.

<sup>41</sup> *Sermo XCVI*, VII, 8.

<sup>42</sup> J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947, 198.

<sup>43</sup> C. JOURNET, *Teologia della Chiesa*, Casale Monferrato 1965, 354.

<sup>44</sup> S. PINNA, “Sacramento del Regno” ed “espansione dell'Incarnazione”. *Il Mistero della natura della Chiesa in Charles Journet*, in *Convivium Assisiense* 16/2 (2014) 239-266, qui 244-245.

<sup>45</sup> ID., *Charles Journet e Giacomo Biffi. Punti d'incontro di una riflessione ecclesiologicala*, in *Rivista di Teologia Morale* 45/1 (2013) 45-57, 47. Cfr. *Lumen gentium*, 1-8.

stesso tempo portatrice di una vita profonda, divina, misteriosa. Ciò che è principale in lei non è nemmeno il visibile, è l'invisibile; non è l'evidente, è il nascosto»<sup>46</sup>. Se l'aspetto *misterico* della Chiesa è ciò che le appartiene più in profondità (*le principal*), la sua visibilità permette di conferire ai fedeli la certezza assoluta di appartenerle e di essere, grazie alla sua mediazione, giustificati e salvati. È dato di fede che la Chiesa sia visibile: è ciò che permette a tutti i battezzati di partecipare ai tesori spirituali che elargisce, quali il lume della Rivelazione divina, i Sacramenti, i doni della grazia e della carità. La Chiesa è, poi, composta non solamente di giusti, ma anche di peccatori. Di conseguenza, le ricchezze interiori ed esteriori si manifestano – vuoi per i giusti vuoi per i peccatori – visibilmente *al di fuori*.

«In primo luogo e principalmente per i giusti, e nonostante gli elementi di peccato che possono sussistere in loro; ma anche per i peccatori, certamente non a causa del loro peccato, in ragione, al contrario, degli elementi spirituali che possono ancora conservare in loro, quali i poteri sacramentali, la fede divina, la speranza teologale, ecc. Così, tutto ciò che soprattutto nei giusti, e anche nei peccatori, testimonia in favore dei doni autentici dello Spirito, si trova dentro e all'interno della Chiesa e forma il suo corpo»<sup>47</sup>.

Essere parte del Corpo di Cristo significa essere fedeli all'insegnamento del Signore, che la Chiesa ha il compito di annunciare, interpretando le Scritture sotto la guida dello Spirito Santo. «In un tempo in cui tutte le opinioni trovano libero corso e in cui tutte le dottrine si mescolano – afferma Journet –, il Concilio di Trento, nel canone n. 7 della ventesima quarta sessione, esaminando il caso del matrimonio sacramentale consumato ricorda con insistenza a chi vuol essere fedele alla dottrina del Vangelo e all'insegnamento di Paolo “che il vincolo del matrimonio non può essere sciolto a causa dell'adulterio di uno dei coniugi; che nessuno dei due, neppure il coniuge innocente, non responsabile dell'adulterio, può, vivente l'altro, contrarre nuovo matrimonio; che commette adulterio il marito che, separatosi dalla moglie colpevole, ne sposa un'altra, o la moglie che, separatasi dal marito colpevole, ne sposa un altro”»<sup>48</sup>.

Di fronte alla colpa di uno degli sposi che distrugge il vincolo sacro del Matrimonio, la parola di Gesù, resa attuale dall'annuncio della Chiesa, stabilisce – in quella durezza apparente colta dagli stessi discepoli – che non vi sia, dopo la separazione, nessuna nuova unione. «Situazioni angosciose non mancano purtroppo nel mondo

---

<sup>46</sup> C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Sa structure interne et son unité catholique*, vol. II, Paris 1951, 23. Il cattolicesimo vede nel mistero della Chiesa che si rende visibile uno *spiritualisme de la transfiguration* in opposizione a quello protestante che invece è uno *spiritualisme de la séparation*: «non hanno tenuto insieme delle verità “che sembrano ripugnanti e che sussistono tutte in un ordine ammirabile” (PASCAL, *Pensieri*, n. 862). Essi non hanno saputo comprendere il salutare paradosso di una Chiesa evidente e misteriosa, visibile e segreta» (*ibid.*, 25).

<sup>47</sup> *Ibid.*, vol. II, 26.

<sup>48</sup> *Id.*, *Il Matrimonio indissolubile*, 26-27.

[...]. Di fronte alla tristezza di tali situazioni, la Chiesa non fa spesso la figura di essere indifesa e impotente?»<sup>49</sup>. Secondo Journet, il Signore si fa ancora più vicino a coloro che vivono una sofferenza: «lo sguardo di una fede illuminata dal dono della sapienza è la sola luce che permetta allo spirito di discendere nella profondità del male senza annegare»<sup>50</sup>. Anche la dottrina della Chiesa si fa prossima alle persone, perché permeata dalla misericordia divina.

«Essa dice loro che, se il sogno di un matrimonio felice è svanito, se la speranza di una gioia certamente legittima è ormai tolta, ciò non costituisce un segno che Dio distolga da loro il suo volto; è, al contrario, il segno di un invito [...] che li farà salire in un piano di vita senza dubbio più difficile ma più purificato, in cui saranno visitati da grazie mai sperimentate fino ad allora; potrà loro sembrare in certi istanti che le beatitudini evangeliche stesse vengano in qualche modo loro incontro. E quando sono esitanti, se dicono di non esser dei santi, di non aver voluto una tal via, e che essa non può costituire il loro destino, la Chiesa risponde che effettivamente non avrebbero potuto volerla (*così infelice!*) prima che queste afflizioni loro accadessero, ma che *possono* volerla *dopo* che queste cose sono ormai accadute; quando Dio apre infatti una strada all'anima fedele, non l'apre per lasciarla soccombere durante il cammino, ma per condurla fino alla meta»<sup>51</sup>.

La Chiesa non giudica né scomunica i suoi figli che si allontanano da lei, ma li lascia alla propria decisione, la quale non può mettere in discussione la dottrina ricevuta dal Signore: «per tutto il tempo che questa durerà, non chiedano dunque alla Chiesa di venir ammessi ai sacramenti del Cristo, che essa ha la missione di dispensare fedelmente [...]. La Chiesa non li *giudica*: continua ad amarli, perché sono sempre i suoi figli»<sup>52</sup>. La Chiesa sa che la mentalità del mondo e il suo Principe non cessano di insinuarsi nel cuore dei credenti che l'hanno abbandonata. Tuttavia, «la Chiesa non muove loro dei rimproveri; sa che hanno un rimorso del cuore; chiede solo di non soffocarlo. È salutare infatti questo rimorso segreto; forse proprio per il suo pungolo potranno un giorno essere salvi!»<sup>53</sup>.

## 7. Grandezza del Matrimonio cristiano

Il Matrimonio cristiano è basato sulla sua indissolubilità: questo risulta essere un insegnamento nuovo dato dal Signore Gesù così come l'invito di non sposarsi *per il*

<sup>49</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>50</sup> *Id.*, *Il male. "Saggio Teologico"*, Roma 1993<sup>2</sup>, 328.

<sup>51</sup> *Id.*, *Il Matrimonio indissolubile*, 29-30.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 31,

<sup>53</sup> *Ibid.*, 32.

*Regno dei cieli*. Pertanto – afferma Journet – «una nuova dottrina è stata dal Cristo stesso annunciata al mondo – a tutti coloro che accettano il suo Vangelo –: la dottrina concernente la natura del matrimonio sacramentale consumato; e tali saranno le sue esigenze, mai udite finora, che persino gli Apostoli ne rimarranno stupiti»<sup>54</sup>. È importante rilevare come la decisione degli sposi di vivere la loro unione nella fede e consacrare così il vincolo matrimoniale dinnanzi a Dio e alla Chiesa sia libera: si tratta di un legame che si inserisce nel *per sempre* e che si scioglie soltanto con la morte di uno dei coniugi<sup>55</sup>.

«Il matrimonio consumato – spiega Journet – potrà essere sciolto davanti al Signore dalla morte soltanto; esso unisce gli sposi con un vincolo che essi stessi liberamente pongono nelle mani di Dio; li unisce mediante una donazione sulla quale non ritorneranno mai più, per quanto incrinata possa più tardi essere o sembrare la loro vita, di cui solo Dio rimane ormai l'intimo custode»<sup>56</sup>.

Il cristiano cattolico è anzitutto un battezzato: dal giorno del Battesimo è incorporato a Cristo e alla Chiesa. Questa incorporazione a Cristo è ciò che permette la perfetta conformazione a Lui, quale fine della propria vita, poiché – come dichiara la *Gaudium et Spes* (cfr. n. 22) – il vero uomo è Gesù Cristo: «ti riformerà – scrive Bernardo di Clairvaux – lo stesso artefice che ti ha formato (*Te [...] reformabit idem artifex qui formavit*)»<sup>57</sup>. L'umanità pienamente realizzata si ritrova, dunque, in Lui e, per questo motivo san Paolo, insiste nel ricordare come il credente deve sempre più conformarsi al Signore Gesù. Il peccato è, al contrario, esattamente tutto ciò che difforma l'uomo dal suo modello. Essere incorporati a Cristo significa, inoltre, essere annoverati tra coloro a cui è donata la salvezza, resa possibile dall'atto redentivo del Signore: «dal suo fianco – è ancora Bernardo a parlare – ti ha dato la forma, quando per te si è addormentato sulla croce (*De latere [...] suo te formavit, quando pro te obdormivit in cruce*)»<sup>58</sup>. Questo fa del battezzato un salvato, membro della compagine della Chiesa, dove è elargita la grazia di Cristo in vista della vita eterna: vi è una partecipazione *visibile* al Popolo di Dio, quindi esteriore e sociale, e insieme un'appartenenza alla Chiesa *invisibile*, data dalla effusione di carità che proviene dal Padre

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>55</sup> «Vi è un amore – scrive Possenti sulla scia di Jacques Maritain – di benevolenza in cui l'amante dà all'amato (amico) tutto quanto *ha*, sino alla vita, e un amore di benevolenza o meglio di *agape* in cui l'amante dà all'amato tutto quanto egli è, lo fa entrare nell'intimo della sua soggettività. Infine al livello supremo accade l'*amore folle* di dilezione, quando una soggettività riconosce l'altra come il proprio tutto. In tal senso vi saranno due forme di amore folle umano: l'amore folle tra Uomo e Donna, e l'amore folle per Dio» (V. POSSENTI, *I volti dell'amore*, Genova 2015, 19).

<sup>56</sup> C. JOURNET, *Il Matrimonio indissolubile*, 7-8.

<sup>57</sup> BERNARDO DI CHIARAVALLE, *In dom. I nov.*, 2.

<sup>58</sup> ID., *In dom. I post epiph.*, 2.

per mezzo del Figlio e per opera dello Spirito Santo. Il cristiano nel momento in cui riceve il Battesimo, pertanto, riceve la fede e la vita eterna, quale suo fine ultimo. L'uomo trova nella comunione totale e profonda con Dio, il quale sarà visto faccia a faccia (cfr. 1 Cor 12,13)<sup>59</sup>, il senso più profondo della sua vita.

I Sacramenti, donati nello stato peregrinante, consentono di mantenere questa grazia e carità effuse nella Chiesa dal Cristo. Nel momento in cui, mediante il peccato, si rompe questa comunione con il Signore, il Sacramento della Riconciliazione permette – per mezzo del perdono divino – uno stato di vita rinnovato in modo che, attraverso la comunione eucaristica, il Signore possa ritornare a vivificare l'anima del credente. Tutti i Sacramenti – anche quello del Matrimonio – sono così rivolti all'Eucaristia, che permette l'incontro, sotto i veli sacramentali, con la persona del Cristo. Sicché, quando due cristiani battezzati si sposano non realizzano semplicemente una scelta personale scaturita dalle loro singole volontà e libertà, ma – mediante il Sacramento – consacrano il loro amore davanti alla Trinità e chiedono al Signore di sostenere, con la sua onnipotente grazia, questo vincolo di bene reciproco, in cui ne risulta essere, in definitiva, Dio il fondamento. Non è, quindi, la scelta di due persone che rende sacramentale il Matrimonio, bensì è la forza di Cristo che eleva tale vincolo introducendolo nel mistero stesso del Padre mediante lo Spirito Santo.

Ciò che unisce gli sposi non è, dunque, semplicemente un amore umano (caduco, a motivo della concupiscenza) e reciproco, ma è quella carità trasfigurante e divinizzante, infusa dal Verbo incarnato nei cuori e da Lui sorretta e accresciuta. L'amore cristiano è per sua natura a immagine di quello del Signore: eterno, totale, gratuito, disinteressato e aperto alla vita.

«Con la consapevolezza di questa radice trascendente della loro unità – spiega Giacomo Biffi –, i coniugi cristiani vivono la loro sponsalità alla luce della sponsalità di cui sono l'immagine, riproducendone le essenziali caratteristiche di fedeltà totale ed esclusiva, di irrevocabilità, di fecondità al servizio della espansione nel creato della vita umana e nelle creature umane della

<sup>59</sup> Scrive san Tommaso: «un puro uomo non può vedere Dio per essenza, se non viene tolto da questa vita mortale. La ragione di ciò è riposta nel fatto che, come abbiamo detto più sopra, la conoscenza si modella sulla natura del soggetto conoscente. Ora, l'anima nostra, finché siamo in questa vita, ha la sua esistenza nella materia corporale: quindi non conosce, naturalmente, se non le cose che hanno la loro forma nella materia, o quelle che possono essere conosciute per mezzo di esse. Ora, è chiaro che la divina essenza non può conoscersi mediante le essenze delle cose materiali, ché, come abbiamo detto sopra, la conoscenza di Dio, avuta per qualsiasi similitudine creata, non è la visione della essenza stessa. Perciò è impossibile all'anima dell'uomo, ancor vivente della vita di quaggiù, vedere l'essenza di Dio (*ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quando in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius*)» (*Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 11).

vita divina. Essi conoscono bene la loro debolezza e la loro inadeguatezza di fronte a così alto modello. Però sanno anche che il mistero sponsale di Cristo – “salvatore del suo corpo” (Ef 5,23) – non è soltanto una indicazione normativa, ma anche, all’interno del loro matrimonio, una fonte inesauribile di luce, di energia, di perdono, di consolazione, di gioia»<sup>60</sup>.

Il Matrimonio è, per tale ragione, indissolubile. Nel momento in cui s’infrange il vincolo matrimoniale, la Chiesa consente la separazione per gravi motivi, ma agli sposi viene chiesta una vita oblativa e di continenza proprio perché, nonostante non si diano più le condizioni di quel vincolo, quest’ultimo rimanga intatto, fintantoché uno dei due sposi rimane in vita. Una nuova unione, pertanto, non permetterebbe più la ricezione del Sacramento eucaristico, il quale alimenterebbe e sosterebbe l’amore di quel vincolo che non esiste più ed è ormai spezzato. Essendo, poi, il Matrimonio indissolubile una qualsiasi nuova unione porterebbe al peccato di adulterio, per cui il credente in questo stato è impossibilitato a ricevere il perdono sacramentale, a meno di rinunciare a questo nuovo legame.

Se il Matrimonio è una scelta vocazionale, dove cioè il Signore chiama a una realizzazione di vita, l’Eucaristia è ciò che permette di mantenere viva e operante tale unica vocazione. Non è possibile, così, a un cristiano contrarre delle “seconde nozze” e, nel medesimo tempo, comunicarsi, poiché chiederebbe al Signore di sostenere con la Sua grazia un vincolo ormai spezzato e un amore infranto.

## 8. Sorprendente insegnamento

Sia il Matrimonio sia il celibato per il Regno di Dio rimangono due sorprendenti insegnamenti di Gesù. Scrive, infatti, Journet come non sia «la Chiesa – né quella di oggi, né quella degli Apostoli – che si è presa la responsabilità di formulare una simile dottrina. Non l’avrebbe mai osato; essa trema al pensiero di essere apportatrice di un messaggio che non può illuminare il mondo se non recando ad esso vero stupore; tremerebbe nondimeno ancor di più, per paura di tradimento, tacendo questo messaggio; sente infatti di continuo risuonar le parole dell’Apostolo: “Guai a me se non annunziassi il Vangelo!” (1 Cor 9,16)»<sup>61</sup>.

«La Chiesa – è ancora Journet a parlare –, quanto all’indissolubilità del matrimonio, annuncia un messaggio a lei superiore, un messaggio che può recare solo nell’umiltà, nell’adorazione, nella fede, ma anche nella fiducia. Sa bene la Chiesa che verrà contraddetta; sa bene che il Signore,

---

<sup>60</sup> G. BIFFI, *Matrimonio e famiglia*, in ID., *Liber Pastoralis Bononiensis. Omaggio al Card. Giovanni Colombo nel centenario della sua nascita*, Bologna 2002, 241-295, qui 254.

<sup>61</sup> C. JOURNET, *Il Matrimonio indissolubile*, 8.



venuto per rendere testimonianza alla Verità, è finito su di una Croce ma che solo seguendo questa via ha salvato il mondo»<sup>62</sup>.

Il Matrimonio cristiano si basa sull'amore di Dio: quello degli sposi, che consacra il loro, è un piccolo riflesso di quella benedizione divina. Ecco allora che l'amore umano deve diventare divino e questo è possibile mediante l'ausilio dello Spirito sperimentato nella fede. Il credente è consapevole che nel momento in cui contrae il Sacramento del Matrimonio questo vincolo è indissolubile come è indissolubile l'amore di Dio. Tale indissolubilità non si esaurisce a motivo dell'infedeltà dell'altro coniuge né nel momento in cui uno dei due sposi decide per la sua solubilità. Tuttavia, chi infrange questo sacro vincolo o, addirittura, ne costituisce un altro, benché privo della benedizione del Signore, non è allontanato dalla comunione ecclesiale né scomunicato, ma attraverso il Corpo di Cristo riceve quella carità che gli consente di rimanere, seppur con una partecipazione esteriore, sociale e non salvifica, nel seno della Chiesa, la quale «ricorda loro – afferma Journet – che il Salvatore stesso ha voluto entrare nella tragedia di ogni uomo, che egli è venuto non per eliminare, ma per illuminare le nostre prove, le nostre lotte; quelle che ci accompagneranno fino alla fine della vita, fino agli istanti dolorosi della morte»<sup>63</sup>.

La Chiesa soffre (*s'inquiète*) per il peccato dei suoi figli e non ne è mai consentiente (*consent*). Insegna come anche i peccatori le appartengono, seppur solo parzialmente, e che l'azione dello Spirito tende a liberarli dal peccato per mezzo del pentimento e della penitenza: «si pente e fa penitenza nei suoi figli peccatori che al suo invito rinnegano il loro peccato»<sup>64</sup>. La Chiesa, che è senza peccato, «fa penitenza nei suoi figli e per loro mezzo; ma per peccati che non ha commesso, che proibiva loro di commettere, che essi hanno commesso andando contro di essa, e cessando, sia pure parzialmente e in questa precisa misura, di essere suoi figli»<sup>65</sup>. «Essa – continua Journet – prega continuamente per loro nel silenzio del suo cuore; vive in continua preoccupazione per la loro salvezza; presta loro continua attenzione, pronta ad accorrere al minimo segno di ripensamento»<sup>66</sup>.

Il cristiano peccatore non è lasciato, pertanto, a se stesso, ma è abbracciato dalla misericordia di Dio che scende copiosa su tutto il Corpo di Cristo. I battezzati in stato di peccato sono, dunque, privi della carità *personalmente* come peccatori, ma partecipano della carità *collettivamente* come membri della Chiesa. Tale partecipazione possiede un valore inestimabile: i peccatori sono membri della Chiesa – come insegna

<sup>62</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>64</sup> *Id.*, *Teologia della Chiesa*, 229.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 229-230.

<sup>66</sup> C. JOURNET, *Il Matrimonio indissolubile*, 32.

il Gaetano<sup>67</sup> – non a parità dei membri giusti, ma in dipendenza da essi. La carità di Cristo – culturale, sacramentale e orientata – anima creata della Chiesa, è operante nei giusti in modo diretto, immediato, salutare; nei peccatori – che restano membri della Chiesa e sui quali si riversa – è, invece, presente in maniera indiretta, estensiva e non salutare<sup>68</sup>. Coloro che vivono avendo infranto il proprio vincolo matrimoniale, pur non possedendola da un punto di vista personale, beneficiano della carità collettiva della Chiesa, che li sostiene nel cammino umano e di fede.

## 9. Il Matrimonio come vocazione

Gesù Cristo si fa presenza e incontra l'uomo mediante i Sacramenti, i quali permettono l'unione con lui: ciò avviene, ovviamente, pure nel Matrimonio cristiano. «Anche nella sua caratteristica di uomo e di donna – afferma Michael Schmaus – l'essere umano viene trasformato ad immagine del Signore. L'unione con Cristo informa e permea quindi anche l'ordinamento dell'uomo alla donna e della donna all'uomo. La somiglianza con Cristo creata nel battesimo riempie infatti tutta la sfera dell'io umano. L'incontro tra l'uomo e la donna, stante la sua importanza per la vita umana, secondo la volontà di Dio non deve essere pervaso soltanto dalle forze del Cristo glorificato che sono conferite nel battesimo e che permeano tutti i settori della vita; ma queste devono fluire nell'unione tra l'uomo e la donna con una forza che trascende il potere di santificazione del battesimo. Ciò avviene nel sacramento del matrimonio, il quale perciò rappresenta una forma e caratterizzazione particolari, dipendente dalla peculiarità dell'uomo e della donna, dell'unione che abbraccia tutti i battezzati»<sup>69</sup>.

Il Matrimonio cristiano risponde a una vocazione che è sostenuta mistericamente dal Cristo: «questo Sacramento – afferma Pio XI –, in coloro che non vi oppongono positivo ostacolo, non solo accresce il principio di vita soprannaturale, cioè la grazia santificante, ma vi aggiunge ancora altri doni speciali, disposizioni e germi di grazia, come novello vigore e perfezione alle forze della natura, affinché i coniugi possano non solo bene intendere, ma intimamente sentire, con ferma convinzione e risoluta volontà stimare e adempiere quanto appartiene allo stato coniugale e ai suoi fini e doveri; ed a tale effetto infine conferisce il diritto all'aiuto attuale della grazia, ogni-

<sup>67</sup> Cfr. I-II, q. 39, a. 1, n. 3.

<sup>68</sup> Sant'Agostino, in riferimento alla Chiesa, afferma: «Né c'è da stupirsi che l'orgoglio produca disgregazione, mentre l'amore produce unità (*Non ergo mirum, si superbia parit discissionem, caritas unitatem*)» (*Sermo XLVI*, 18).

<sup>69</sup> M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica. La Chiesa*, vol. IV/1, Torino 1970, 724-725.

qualvolta ne abbisognino per adempire agli obblighi di questo stato»<sup>70</sup>. Nel momento in cui il vincolo sponsale si spezza, il cristiano è chiamato a una vita di fedeltà e di continenza. Se ricorre a una nuova unione si esclude da sé dalla recezione dei Sacramenti, ma non dalla misericordia di Dio e della Chiesa.

«La partecipazione alla mensa eucaristica – scrive Inos Biffi – comporta e manifesta il proprio essere pienamente nel Corpo mistico di Cristo, che è la Chiesa. Eucaristia e Chiesa si implicano reciprocamente. Vanno, al riguardo, ribadite con chiarezza due cose. La prima: che il divorziato [risposato] non si trova escluso dalla Chiesa, non solo perché la Chiesa in varie forme lo prende a cuore e prega per lui, ma anche perché lui stesso è chiamato a pregare, anzi a prender parte all'orazione della Chiesa nell'assemblea liturgica. La seconda: che, a motivo del divorzio, per altro oggetto di una sua libera scelta, il divorziato si trova in una situazione ecclesialmente ed eucaristicamente dissonante. Né deve stupire che si affermi, per un verso, che non deve tralasciare l'assemblea eucaristica senza che, per l'altro verso, riceva il Corpo e il Sangue del Signore. La tradizione della Chiesa conosce queste forme ridotte di partecipazione: i catecumeni, per esempio, non partecipavano a tutta la celebrazione; la categoria dei penitenti a sua volta si asteneva, in attesa che, compiuto l'itinerario penitenziale, ricevendo l'Eucaristia rientrassero in piena comunione con la Chiesa. Vi è poi la comunione spirituale, ossia di desiderio, assai frantesa e quasi resa insignificante, ma a cui san Tommaso riconosceva una grandissima efficacia per il raggiungimento dello stesso frutto ultimo – o della "realtà" (*res*) – dell'Eucaristia»<sup>71</sup>.

Se il divorzio è in contrasto radicale con l'immagine che Cristo ha del matrimonio, la non ammissione alla comunione sacramentale tiene viva nella coscienza della Chiesa che «l'ammorbidirne la radicalità – precisa Inos Biffi – è la via sbagliata per restaurare questa immagine e rinnovare in senso evangelico la famiglia. E, d'altronde, a nessuno, nella misura della sua buona volontà, è lasciata mancare la grazia della misericordia e della salvezza. Non si tratta di essere convenzionali o anticonvenzionali, ma semplicemente di sapere che cos'è per un cristiano l'Eucaristia, la quale non è un bene o una proprietà di cui il sacerdote possa disporre»<sup>72</sup>.

Il credente non è mai abbandonato alle sue sole forze da Dio, ma è sostenuto da una grazia particolare, che non elimina il fallimento e la sofferenza, ma consente di attraversare il dolore e di vincerlo. È ovvio – precisa Schmaus – che «chi elegge l'uomo o il mondo come norma del suo pensiero e della sua valutazione, chi riconosce valore soltanto ad un ordinamento intramondano e non guarda oltre l'uomo ed il mondo, non comprenderà le parole di Cristo e le rigetterà come stoltezza e peso insopportabile. Le accoglie e capisce soltanto chi vive della fede in Cristo»<sup>73</sup>. Il Signore rivela la ragione dell'indissolubilità del matrimonio, basata – come si è osservato – sull'*agape*: il cristiano può vivere di quell'amore, benché ancora non pienamente divino, quale

<sup>70</sup> PIO XI, Lettera Enciclica *Casti conubii*, (31 dicembre 1930), DENZ. n. 3714.

<sup>71</sup> I. BIFFI, *Nessuno è escluso dall'amore di Cristo*, in *L'Osservatore Romano* (29 maggio 2009).

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica. La Chiesa*, 785.

anticipo della realtà Regno dei cieli. L'amore su cui poggia non è allora quello tra l'uomo e la donna, che può esaurirsi, ma su quello di Dio, che è eterno. Consumatosi l'amore umano, esso è alimentato dalla carità cristica (da parte della Trinità) e dalla fedeltà degli sposi (nella libertà dell'uomo e della donna), intravedendo in questo la realizzazione della vocazione e quindi pregustando la beatitudine nel *già* e *non ancora*: il Matrimonio cristiano è Sacramento perché, implica nell'uomo e nella donna, che «l'unità delle loro persone sia intesa e vissuta in funzione del Regno di Dio – afferma Luigi Giussani –, e quindi della gloria di Cristo. Del resto la vita stessa ci è stata data per dar gloria a Cristo. Questa espressione “gloria” indica il Mistero che in qualche modo si rende visibile, sensibile, tangibile, sperimentabile a causa di una realtà diversa che in suo nome si crea. E Gesù Cristo è venuto proprio a rivelarci il Mistero»<sup>74</sup>.

La chiamata a uno stato di vita definitivo permette, poi, una continua adesione al Signore e una conversione rinnovata. Soltanto con uno sguardo di fede si può comprendere la realtà ultima del Matrimonio, che rimane un'immagine dell'unione tra Cristo e la Chiesa, che si estrinseca in quella matrimoniale. «Infatti – osserva Angelo Scola – affermare la sacramentalità dell'amore tra l'uomo e la donna vuol dire che la modalità con cui Cristo resta unito alla Chiesa passa attraverso il modo con cui i mariti e le mogli cristiane sono uniti tra di loro»<sup>75</sup>.

Non vi è altra comprensione riguardo i Sacramenti se non nell'approfondimento della fede. Lo stesso, però, si deve dire dell'amore cristiano e della indissolubilità del Matrimonio. La Chiesa ha il compito di portare avanti il messaggio del Vangelo, senza alterazioni né banali riduzioni, che condurrebbero l'uomo al suo stesso smarrimento, mentre è solamente nella Verità che si diventa liberi<sup>76</sup>.

«Quale paradosso – conclude Journet – anche la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio. Dottrina che scandalizza e che salva. Essa è entrata nel mondo con scandalo dei discepoli e del mondo; ma tanto ad essi che al mondo è stato rivelato per suo mezzo qualcosa – irreversibile nel tempo – che rende capaci di comprendere il sacro rispetto, inconcepibile finora, che si deve alla donna, alla dignità del focolare, alla dignità della prole. Potrebbe la Chiesa rinunciarvi? È il tesoro prezioso che essa reca in se stessa come un vaso fragile (2 Cor 4,1). Porta un sole i cui raggi misteriosi si diffondono fin nelle profondità delle tenebre; un sole, la cui privazione getterebbe il genere umano nella notte della disperazione»<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> L. GIUSSANI, *Prefazione*, in A. SICARI, *Breve catechesi sul Matrimonio*, Milano 1991, 3.

<sup>75</sup> A. SCOLA, *Il Mistero Nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*, Venezia 2014, 252; su questo studio si veda: S. PINNA, *Il mistero nuziale. Uomo-donna. Matrimonio-Famiglia*, in *Rivista di Teologia Morale* 46/3 (2014) 451-455.

<sup>76</sup> Cfr. ID., «*Veritas liberabit vos*». *Il rapporto tra verità e libertà in alcuni frammenti del magistero di Giovanni Paolo II*, in *Città di Vita* 70/2 (2015) 123-146.

<sup>77</sup> C. JOURNET, *Il Matrimonio indissolubile*, 60.

**Riassunto**

Charles Journet (1891-1975) affronta il tema teologico dell'indissolubilità durante il Vaticano II, quando avverte la necessità di esprimere con chiarezza, nell'Assemblea conciliare, la dottrina cattolica riguardante il Matrimonio. Il presente studio intende riconsegnare il suo pensiero, seguendolo nelle sue evoluzioni, così da porre in luce sia la grandezza di tale dottrina sia le risposte, per quanto possibili, ai quesiti che l'aspetto della indissolubilità – oggi come nel passato – solleva. Se la dottrina dell'indissolubilità può scandalizzare la mentalità del mondo, per suo mezzo è stato rivelato qualcosa – afferma Journet – «che rende capaci di comprendere il sacro rispetto, inconcepibile finora, che si deve alla donna, alla dignità del focolare, alla dignità della prole».

**Abstract**

Charles Journet (1891-1975) treats the theological topic of indissolubility during the Second Vatican Council, when he felt the necessity to express with clarity the Catholic doctrine on marriage in the conciliar assembly. The present study tries to explore his thinking by showing its evolution. In this way, it highlights the profundity of the doctrine and the responses that it can give to the questions about the indissolubility, also for the present time. If the doctrine of indissolubility can cause scandal for the mentality of the world, it reveals – according to Journet – something «which makes us able to understand the sacred respect, unconceivable before, due to the woman, the dignity of the family and of the children».

IL ROSARIO  
meditato con le icone



  
Sussidi liturgici

# IL ROSARIO

*meditato con le icone*

48 pagine a colori • € 3,00

Testi della **tradizione orientale**  
e di **Giovanni Paolo II**  
Riproduzioni di icone della «**Scuola di Seriate**»

## BERDJAEV

LETTERE AI MIEI NEMICI

*Filosofia della disuguaglianza*



  
LA CASA DI MATHIONA

*Nikolaj Berdjaev*

# LETTERE AI MIEI NEMICI

*Filosofia della disuguaglianza*

pp. 304 • € 16,00

ALEKSANDR ŠMEAN

## I PASSI DELLA FEDE

*Conversazioni domenicali*



  
LA CASA DI MATHIONA

*Aleksandr Šmeman*

# I PASSI DELLA FEDE

*Conversazioni domenicali*

pp. 184 • € 15,00

ACQUISTABILI ANCHE ONLINE SUL PORTALE [WWW.LANUOVAEUROPA.ORG](http://WWW.LANUOVAEUROPA.ORG)



R.C. Edizioni • Tel.: +39-035-294021  
[rcediz@tin.it](mailto:rcediz@tin.it) • [www.russiacristiana.org](http://www.russiacristiana.org)

## La miséricorde dans la *devotio Cordis Jesu* de saint Jean Eudes

Paul-Marie Mba\*

«Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde» (Rm 11,32) dans son Verbe incarné. Cette miséricorde divine est-elle entrevue dans la dévotion au Sacré-Cœur de saint Jean Eudes (XVII<sup>e</sup> s.)? Comment s'inscrit-elle dans cette *theologia Cordis Jesu*? Quelle place reçoit-elle parmi les autres qualités du Cœur de l'Homme-Dieu?

L'analyse de la théologie eudienne du Cœur du Christ, qui évoque le mystère de l'*intériorité d'amour* du Verbe Incarné, principe de toute son action salvifique, montre qu'elle embrasse discrètement celle de la miséricorde. Ce lien s'étend bien au-delà de la parenté étymologique du *cœur* et de la *miséricorde*<sup>1</sup>, fondement de leur commun destin. Trois éléments authentifient cette affirmation dans les écrits eudiens<sup>2</sup>: 1° La fréquence et l'amplitude sémantique du mot miséricorde; 2° La présence d'une théologie de la miséricorde dans les textes eudiens; 3° Le lien intrinsèque que le saint établit d'une part entre le Cœur du Christ et la divine miséricorde, et d'autre part, entre le cœur du fidèle et celle-ci par un culte authentique. Nous considérerons les écrits eudiens à la lumière de ces trois axes, pour découvrir au terme que le Père des Eudistes a bâti un authentique culte de la miséricorde divine.

\* Père Paul-Marie Mba (cb) est né au Gabon en 1970. Il est l'ancien recteur du sanctuaire marial Notre-Dame de la Délivrance et responsable des maisons des Béatitudes en RCI (Côte d'Ivoire) et au Burkina Faso de 2000 à 2007. Auteur de livres de spiritualité et prédicateur de retraites, il est docteur en théologie et spécialiste de saint Jean Eudes. Sa thèse est en cours de publication. E-mail: pcmba02@yahoo.fr.

<sup>1</sup> Le substantif *cœur* est lié à celui de *miséricorde*. L'origine latine de ce dernier: *miseri-cor-dia* le manifeste ainsi: 1° *miseri*, du latin *miseria (-ae)* qui évoque la misère, l'infortune, le malheur, la pauvreté, etc.; 2° *cor (cordis)*, du latin également qui signifie cœur, âme, intelligence, sagesse; 3° *dia*, du verbe transitif latin *do (das, dedi, datum, dare)*: se donner, offrir, dédier, etc.

<sup>2</sup> Nous citerons saint Jean Eudes d'après la version: *Œuvres complètes*, 12 vol., Paris-Vannes 1905-1911. Les citations se feront ainsi: OC (*Œuvres complètes*); I, II, III, etc. (chiffre romain) pour le numéro du volume, puis 1, 2, 3, etc. (chiffre arabe) pour les pages. Rarissime en bibliothèque, cette édition est désormais accessible à l'adresse: Bibliothèque en ligne Saint Libère <http://www.liberius.net>.

## 1. Le substantif miséricorde dans les écrits eudiens

En effet, le maître-ouvrage<sup>3</sup> de saint Jean Eudes sur sa théologie du Cœur comporte la présence habituelle du mot *miséricorde*. Les autres écrits<sup>4</sup> eudiens font également une large place à ce terme. Comment saint Jean Eudes a-t-il défini cette notion avant ses grands « apôtres » contemporains ?

Trois éléments définissent la miséricorde selon saint Jean Eudes<sup>5</sup> : 1° L'existence de la misère d'autrui ; 2° La compassion et la volonté de le secourir ; 3° L'action secourable elle-même. La miséricorde eudienne porte sur la misère, la maladie, la souffrance, la douleur, le malheur, la pauvreté.

En outre, saint Jean Eudes fait graviter autour du mot miséricorde un abondant lexique tels que le don, la générosité, la gratuité, le service, la bonté, la fidélité. Le vaste champ sémantique ouvert par ces différents mots évoque lui-même la *sensibilité* et le *corps*, à travers cet autre vocabulaire : entrailles, émotivité, passions, compassion, etc. Cette terminologie se référant à la vie *intérieure* et à la vie *affective*, on peut affirmer que la conception eudienne de la miséricorde se trouve en partie en phase avec les accents du monde contemporain, si attaché aux sentiments et à la subjectivité. Néanmoins, si l'approche eudienne rejoint notre moment culturel sur cet aspect, elle s'en distingue très clairement par son enracinement dans le *réel*. La miséricorde eudienne se révèle en effet comme une qualité de l'action orientée vers le soulagement concret du prochain. C'est une approche manifestement anthropocentrique et humaniste que le saint fonde sur un authentique théocentrisme.

## 2. La Miséricorde, la création et la Rédemption

La miséricorde trouve sa place en Dieu, « Réel du réel », au rang des attributs divins : « Dieu est tout miséricordieux naturellement et essentiellement »<sup>6</sup>. Elle est en conséquence commune aux trois personnes éternelles et s'identifie avec leur com-

<sup>3</sup> Cfr. *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, OC, VI-VIII. Le titre abrégé est : *Le Cœur admirable*. Le mot y revient 372 fois et l'adjectif miséricordieux qui en dérive 31 fois.

<sup>4</sup> Nous y avons dénombré 497 occurrences environ. Le premier ouvrage de saint Jean Eudes (*Le Royaume de Jésus*, 1637, cfr. OC, I), annonce déjà sa dévotion à la divine miséricorde (cfr. OC, I, 85.101.242). Pour l'importance de ce thème chez le saint, lire : C. LEGARE (dir.), *Au cœur de la miséricorde avec saint Jean Eudes*, Paris-Québec 1995. Néanmoins, sa perspective n'est pas spécifiquement « cardio-centrique », d'où l'intérêt du présent article.

<sup>5</sup> Cfr. OC, VII, 7 ; OC, VIII, 53.

<sup>6</sup> OC, VIII, 52 ; cfr. aussi OC, VIII, 59.



mune substance divine, comme tous les attributs divins. Pourtant, si aucune personne divine ne peut revendiquer pour soi seule cet attribut divin, ce dernier reçoit une plus grande «affinité» avec l'une des trois personnes de l'indivisible Trinité. De quelle personne s'agit-il? Comment justifier cette *convenance* de la miséricorde avec cette personne divine?

Saint Jean Eudes attribue la miséricorde divine à la personne du Fils de Dieu. Cette *appropriation* se comprend en prenant en compte la définition de la miséricorde par le saint, et en se souvenant que Dieu crée par son Verbe divin: «Au commencement était le Verbe (...) tout fut par lui, et sans lui rien ne fut...» (Jn 1,1-2). De fait, précise saint Jean Eudes: «La divine *Miséricorde* est une perfection qui regarde les misères de la créature, pour la soulager et même pour l'en délivrer...»<sup>7</sup>. Or, pour le saint, la misère inclut également le *néant* duquel le Créateur «soustrait» l'être. Car, écrit-il: le «néant (...) est un abîme d'une infinité d'imperfections et la source d'une immensité de misères»<sup>8</sup>. En d'autres termes, Dieu «délivre» en quelque sorte *ce qui est* de *ce qui n'est pas*. Conséquemment, étant donné que Dieu *crée* le monde et le *rachète* par son Verbe divin, il convient d'attribuer la miséricorde divine à la seconde personne de la Très Sainte Trinité. Si cette «métaphysique» eudienne peut se discuter, l'*appropriation* de la miséricorde divine à la personne du Verbe divin est plus convaincante en considération du mystère de la Rédemption. C'est, au final, l'argument que privilégie le saint dans ce passage:

«[la miséricorde] est attribuée (...) spécialement à la personne du Fils (...). Car c'est le Verbe incarné particulièrement qui, par sa grande miséricorde, nous a délivrés de la tyrannie du péché, de la puissance du démon, de la mort éternelle, des tourments de l'enfer et d'une infinité de maux et de misères» (OC, VIII, 59).

La miséricorde est en quelque sorte le plus grand attribut divin. C'est qu'elle est, pour saint Jean Eudes, la *forme effective* que prend l'amour de Dieu, certes d'abord face au péché, mais aussi, plus largement devant toutes les formes de misère jusqu'au néant lui-même. Cette approche eudienne est thomiste en ce que la miséricorde s'y dévoile comme un effet de la charité<sup>9</sup>.

Toutefois, sans l'approche eudienne du *cœur*, nous ne comprendrions pas le *lien* intime qui unit la miséricorde divine au Sacré-Cœur du Seigneur.

<sup>7</sup> OC, VII, 7.

<sup>8</sup> OC, VII, 8. Cfr. aussi OC, VII, 7.

<sup>9</sup> Cfr. *STb* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 32, a. 1 Co.

### 3. L'Incarnation, *summum* et source de miséricorde

Considérée dans l'Essence divine, la miséricorde divine apparaît comme l'*origine première* de toute chose, et la Rédemption comme son chef-d'œuvre temporel. Car, pour le bérullien saint Jean Eudes, entre les effets de la miséricorde divine: «il y en a trois principaux, qui en comprennent une infinité d'autres dont le premier est: l'Homme-Dieu...»<sup>10</sup>. En d'autres termes, l'Incarnation du Verbe est un *effet* et une *manifestation* de la miséricorde divine dans l'histoire. Cette venue du Fils de Dieu dans la chair est le *summum* de la manifestation de la miséricorde divine à l'humanité. Elle est en outre la *source infinie* des miséricordes divines salvifiques aux hommes. Après l'Homme-Dieu, viennent l'Eglise (corps mystique) et la Mère de Dieu qui sont les *chefs-d'œuvre* et les canaux extraordinaires de la *miséricorde christique*<sup>11</sup>. Conséquemment, la miséricorde divine est mère des bienfaits divins, de la Création et de la Rédemption.

Dans cette perspective, en Dieu-Trinité, la miséricorde divine est la *cause première* originelle de tous les bienfaits divins *ad extra*. Quant au Christ, l'Homme-Dieu et sommet de la manifestation de la miséricorde, il apparaît en *quelque sorte* comme la *cause seconde* de la miséricorde divine aux hommes, étant donné que l'Incarnation est le fruit ultime de la miséricorde divine. C'est une *logique descendante*: d'abord la *miséricorde essentielle* (Dieu-miséricorde) identique à l'Essence divine, puis l'Homme-Dieu, manifestation ultime de la miséricorde divine dans une nature humaine hypostasiée par le Verbe divin. Enfin, dans le mystère du Christ, sa passion occupe le premier rôle au milieu de tous ses *acta*, comme source de miséricorde salvifique. On comprend pourquoi la miséricorde eudienne s'étend à toutes les œuvres divines de nature, de grâce et de gloire<sup>12</sup>. Son *objet* est donc en réalité *universel*, même-si cet *objet privilégié* avant tout le péché en tant que «mal des maux»<sup>13</sup>.

### 4. Le Cœur de Jésus, source de miséricorde salvifique

Le cœur apparaît à saint Jean Eudes comme le *principe* des pensées, des sentiments et des actions de la personne humaine. Sa conception se fonde sur des traditions philosophiques, bibliques, mystiques et théologiques. Elle puise également aux

---

<sup>10</sup> OC, VII, 9.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>12</sup> Cfr. OC, III, 75 puis OC, VII, 7-8 (mais on peut lire en entier pp. 7-20).

<sup>13</sup> Cfr. OC, VIII, 29-30.

prérogatives vitales scientifiques de cet organe dans l'organisme humain, à ses rapports réels ou supposés avec les passions (spécialement l'amour), et enfin à sa position et à sa place cachée dans le corps humain. Fort de ces considérations complexes, saint Jean Eudes fera du cœur «l'organe» de l'amour, le *symbole* de l'intériorité et de la *personne* humaine<sup>14</sup>. Le cœur de chair du Christ représentera en conséquence sa Personne-amour en tant que Verbe incarné. Pour marquer la sainteté-source de ce Cœur, saint Jean Eudes l'affectera du qualificatif *sacré*. En d'autres termes, le Sacré-Cœur désignera dans le Christ, le principe aimant animant toute son action salvifique, son intériorité mue par l'amour «divino-humain», ou encore le mystère de sa Personne incarnée se donnant par amour pour nous sauver.

Enfin, considérant, et l'union de la double nature du Christ dans l'Hypostase du Verbe, et la tripartition de l'anthropologie paulinienne (cfr. 1 Thes 5, 23), saint Jean Eudes donnera au Sacré-Cœur de la profondeur sans en détruire l'unité. Quelle est cette approche originale qui ne manque pas de génie et qui noue plusieurs conciles dans la symbolique biblique du cœur?

Saint Jean Eudes distingue *trois Cœurs* dans le Christ<sup>15</sup>: 1° *Le Cœur corporel*: c'est-à-dire son cœur physique; 2° *Le Cœur spirituel*: qui comprend la volonté et toutes les facultés humaines du Christ dont le propre est d'aimer humainement d'une manière divine; 3° *Le Cœur divin*: qui désigne tantôt l'amour essentiel<sup>16</sup> ou la nature divine du Verbe qui est Amour, tantôt encore l'Amour avec lequel le Verbe divin spire activement<sup>17</sup> le Saint-Esprit avec Dieu le Père. Mais le Cœur divin désigne aussi l'Esprit-Saint animant la vie intime du Christ<sup>18</sup>. Ces trois Cœurs, tous dignes d'adoration en vertu du mystère de l'*union hypostatique*, ne constituent qu'un *Unique Cœur*<sup>19</sup> dans l'Homme-Dieu.

En d'autres termes, la Trinité entière habite d'une manière unique ce Très Sa-

<sup>14</sup> On lira: 1° Les sens bibliques du mot cœur: cfr. OC, VI, 33; OC, VIII, 425; 2° les rapports du cœur avec les passions: cfr. OC, VI, 71 et OC, VI, 77.85; 3° Pour le cœur symbole de l'intériorité, de la personne et organe de l'amour: cfr. OC, VI, 37.97; OC, VIII, 344.552; OC, VIII, 550. Notons bien que l'Eglise a reconnu le cœur de chair comme le *symbole de l'amour* (cfr. PIE XII, *Haurietis Aquas*, encycl. 15-5-1956, n° 26-27.39), et pas comme son organe. Cette erreur était partagée au XVII<sup>e</sup> s.

<sup>15</sup> Pour les *trois Cœurs*, cfr. OC, VI, 36; OC, VIII, 344-347; puis: *Cœur corporel*: OC, VIII, 334.337.346; *Cœur spirituel*: OC, VI, 37; OC, VIII, 345: il comprend deux grands amours: l'amour du Christ pour son Père (cfr. OC, VIII, 208) et son amour pour les hommes (cfr. OC, VIII, 245); *Cœur divin*: OC, VI, 37; OC, VIII, 344. Cette approche rassemble trois Conciles: Nicée I en 325 (: Christ est vrai Dieu et vrai Homme, consubstantiel au Père); Chalcédoine en 451 (: deux natures parfaites dans une unique Personne) et Constantinople III en 680 (: deux volontés dans le Christ).

<sup>16</sup> Cfr. OC, VIII, 262.275.309.311.340.

<sup>17</sup> Cfr. OC, VIII, 344; OC, XI, 469.

<sup>18</sup> Cfr. OC, VI, 37.98.99; OC, VIII, 265. Il est un avec le Père et le Saint-Esprit (cfr. OC, VIII, 262).

<sup>19</sup> Cfr. OC, VI, 37.99.

cré-Cœur du Verbe Incarné<sup>20</sup>, en vertu non seulement de la *consubstantialité* des personnes divines, mais aussi en raison du mystère de l'*Inhabitation* divine par la grâce sanctifiante. C'est pourquoi, en tant que Cœur du Verbe incarné, le Sacré-Cœur est le parfait reflet des perfections divines dans sa nature divine comme Dieu, et dans sa nature humaine en vertu des liens de l'Incarnation. Néanmoins, si la perfection du Cœur divin est de nature, celle du Cœur humain (c'est-à-dire du Cœur spirituel et du Cœur corporel) est participée. Telle est bien la pensée du saint manifestée dans ces lignes: «Adorons et contemplons *toutes les perfections de la divine Essence*, vivantes et régnautes dans le Cœur de Jésus (...) Considérons que ces adorables perfections *impriment leur image et ressemblance* dans ce divin Cœur, d'une manière infiniment plus excellente que tous les esprits humains et angéliques ne peuvent ni dire, ni penser»<sup>21</sup>. Autrement dit, Jésus est l'Incarnation de la miséricorde en tant que toutes les perfections de l'Essence divine s'identifient avec sa Personne divine (*Quidquid in Deo est, Deus est*); et son Sacré-Cœur est en *quelque sorte* comme le cœur du Cœur de sa personne «divino-humaine», le *centre-source* de la divine miséricorde en sa Personne incarnée. En effet, «le Cœur de Jésus est le Sanctuaire et l'Image des divines perfections»<sup>22</sup>. C'est ce Cœur très miséricordieux que le fondateur des Eudistes invoquera ainsi: *Ave Cor miserentissimum*<sup>23</sup>... Ne serait-ce pas là l'indice d'un culte à la miséricorde divine chez le saint dont l'importance serait à déterminer?

## 5. Le culte de la divine miséricorde chez saint Jean Eudes

Saint Jean Eudes a composé pour le Sacré-Cœur une liturgie complète (1668-1670) en instituant sa fête en France<sup>24</sup>. Ces *offices liturgiques* ne portent aucune attention spéciale à la divine miséricorde ! Ainsi, ne trouve-t-on dans les *Petits offices sans leçons* qu'une rare mention du mot miséricorde dans l'oraison finale (*Pater mise-*

<sup>20</sup> Cfr. OC, VIII, 333.

<sup>21</sup> OC, VIII, 335.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Cfr. l'*Ave Cor* (cfr. OC, II, 272. Texte daté de 1640-1641: cfr. OC, II, 278); cfr. aussi les litanies en l'honneur du très adorable Cœur de Jésus: *Cor misericordissimum, miserere nobis* (cfr. OC, VIII, 361).

<sup>24</sup> Les *Offices* de cette liturgie très lyrique *sont rassemblées* dans: OC, XI, 217-665 et OC, XII, 14-98. Notons que certains sont en latin. Les papes Pie X (1909) et Pie XI (1925) font du saint *«le père, le docteur et l'apôtre liturgique des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*. Cfr. les décrets pontificaux: *AAS* 1 (1909), 480 et *AAS* 17 (1925), 489-490 et 727 pour la correction. Pour l'institution des fêtes du Cœur de Jésus (29 juillet 1672) et de Marie (8 février 1648) par saint Jean Eudes, cfr. E. GEORGES, *Saint Jean Eude, Père, Docteur et Apôtre du Culte liturgique des Sacrés-Cœurs (1601-1680)*, Paris 1936.

*ricordiarum*<sup>25</sup>) commune aux *Petites* et aux *Grandes Heures*. La miséricorde du Cœur de Jésus y est évoquée indirectement à travers sa compassion (cfr. l'hymne des *Complies*<sup>26</sup>). La lecture transversale des *Petits Offices à trois leçons* et des *Grands Offices*<sup>27</sup> aboutit au même constat. Quant à la Messe du Sacré-Cœur du saint, hormis quelques vagues allusions<sup>28</sup>, le terme miséricorde n'y fait son apparition qu'une fois dans la *Collecte*<sup>29</sup>. L'accent de cette belle messe est l'ardente charité du Cœur de Jésus<sup>30</sup>, ses rapports intimes avec la Trinité, avec le Cœur de Marie, etc.

En fait, c'est en analysant les écrits *didactiques*, *pastoraux* et *juridiques* du saint de Caen qu'on découvre chez lui les notes d'un culte très cohérent à la miséricorde divine. Car, si notre auteur contemple souvent les attributs divins se reflétant dans le Cœur du Christ, on s'aperçoit que sa pensée accorde *une place privilégiée à la divine miséricorde*: «Entre les divines perfections dont le très saint Cœur de notre Sauveur porte en soi la ressemblance, nous devons avoir une dévotion particulière pour la divine Miséricorde»<sup>31</sup>. Il *invite par ailleurs son lecteur à la contemplation* de cette perfection en partant de Dieu: «Adorons la divine Miséricorde en elle-même, et en tous les effets qu'elle a jamais opérés, et qu'elle opérera éternellement dans tout l'univers, spécialement au regard de nous»<sup>32</sup>. Puis, il oriente son culte *vers le Cœur de Jésus*: «Adorons et contemplons toutes les perfections de la divine Essence, vivantes et régnautes dans le Cœur de Jésus: c'est-à-dire, l'Éternité de Dieu, l'Immensité de Dieu, l'Amour, la Charité, la Justice, *la Miséricorde...*»<sup>33</sup>.

Cette dévotion eudienne à la miséricorde divine se nourrit de quatre attitudes intérieures: *l'abandon* de soi<sup>34</sup> aux desseins de «la bonté infinie du Cœur (...) très miséricordieux de notre aimable Rédempteur»<sup>35</sup>, une *espérance* inébranlable dans sa

<sup>25</sup> Cfr. *Petits Offices des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie composés par le B. Jean Eudes apôtre des Sacrés Cœurs*, trad. du latin par P. PETIT (eudiste), Paris 1920, 7 (il s'agit des petits offices sans leçons ni psaumes).

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, 23.

<sup>27</sup> La miséricorde est rapportée à Dieu le Père. Cfr. par ex. Oraison finale des 1<sup>ères</sup> Vêpres (cfr. OC, XI, 467.481), les répons des leçons des *Nocturnes* (cfr. OC, XI, 472.488).

<sup>28</sup> Cfr. la Prière de communion après la *Secrète* (cfr. l'expression: *miserere nobis*, OC, XI, 510), puis la strophe *Cordis Jesu charitas, Immensae clementiae* de la *Séquence* ou *Prose* (cfr. OC, XI, 509-510).

<sup>29</sup> Cfr. OC, XI, 507.

<sup>30</sup> Cfr. par ex. Prière de Postcommunion, OC, XI, 511.

<sup>31</sup> OC, VIII, 336.

<sup>32</sup> OC, III, 290; cfr. aussi OC, III, 365.

<sup>33</sup> OC, VIII, 335.

<sup>34</sup> Cfr. OC, I, 234; OC, III, 63.279.

<sup>35</sup> OC, VIII, 244.

miséricorde<sup>36</sup>, la défiance de soi par l'*humilité* et, surtout, une *confiance* inébranlable dans la miséricorde divine. Aussi faut-il prendre garde à ne point s'appuyer sur soi-même «ni sur aucune chose créée, mais sur la seule miséricorde de Dieu (...) [et] attendre tout de la seule miséricorde de Dieu»<sup>37</sup>.

Cet abandon à la miséricorde divine n'a aucun relent de *quiétisme* car nous devons «apporter de notre côté tout ce que nous pouvons pour vaincre le vice, pour nous exercer en la vertu (...) et nous acquitter des obligations qui sont attachées à notre condition»<sup>38</sup>. Et, pour écarter plus fermement tout sentimentalisme pieux, saint Jean Eudes inscrit ce culte dans l'*imitation* authentique de la divine miséricorde<sup>39</sup> par le pardon des offenses du prochain, la compassion et le soulagement de ses misères physiques et morales, puis en œuvrant à son salut éternel par la prière, la parole et le bon exemple<sup>40</sup>. Cette *imitation* associée à l'*invocation* de la divine miséricorde vise, chez le saint Normand, à la *configuration* du cœur du fidèle au Sacré-Cœur de Jésus puisque, écrit-il, nous devons «nous efforcer d'en graver l'image dans notre cœur»<sup>41</sup> tout en mendiant cela comme une grâce<sup>42</sup>. On découvre par conséquent que si saint Jean Eudes a concentré ses liturgies du Sacré-Cœur sur l'amour et la charité du Christ, il a néanmoins, en familier de l'*intérieur* du Christ, fréquenté le mystère de la divine miséricorde:

«Adorons la divine Miséricorde en elle-même, et en tous les effets (...) dans tout l'univers, spécialement au regard de nous. *Rendons-lui-en grâces*. Demandons-lui pardon de tous les obstacles (...) *Donnons-nous à elle* (...) et *qu'elle nous revête d'elle-même, imprimant en nous une vraie compassion* des misères spirituelles et corporelles du prochain, *et une grande inclination de le secourir* selon tout notre pouvoir» (OC, III, 290).

On ne sera donc nullement surpris de découvrir saint Jean Eudes convier tous les *pasteurs* à vivre de l'esprit de miséricorde<sup>43</sup>, en se considérant comme «les trésoriers

<sup>36</sup> Cfr. OC, I, 234.

<sup>37</sup> OC, I, 242; cfr. aussi OC, III, 271.277.

<sup>38</sup> OC, I, 242.

<sup>39</sup> Cfr. OC, II, 168. Il insiste en outre sur les œuvres de miséricorde (cfr. OC, II, 432; OC, VII, 17; OC, X, 400) ainsi que le Pape FRANÇOIS, in Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde *Misericordiae Vultus* (11 avril 2015), n° 15.

<sup>40</sup> Cfr. OC, VIII, 336.

<sup>41</sup> OC, VIII, 336.

<sup>42</sup> Cfr. cette élévation: «O très bénin et très miséricordieux Cœur de Jésus, imprimez en nos cœurs une image parfaite de vos grandes miséricordes» (*ibid.*).

<sup>43</sup> L'esprit de ses congrégations sera de miséricorde (cfr. OC, IX, 150). Cfr. par ex. ce qu'il dit des prêtres (cfr. OC, III, 187), des prédicateurs (cfr. OC, II, 285), des confesseurs (cfr. OC, III, 81. OC, IX, 105-106) et des missionnaires (cfr. OC, IV, 162.212).

de la miséricorde»<sup>44</sup>. Pour lui, : «qu'est-ce qu'un pasteur et un prêtre selon le cœur de Dieu? (...) C'est un des trésoriers du grand Roi, entre les mains duquel il a mis les richesses infinies de sa miséricorde, pour les distribuer à tous et pour enrichir toutes les âmes»<sup>45</sup>. Par conséquent, le pasteur devra lui-même d'abord *revêtir la miséricorde*<sup>46</sup>. Il la *méditera*<sup>47</sup> afin de *l'enseigner* et de *l'exercer* envers les fidèles<sup>48</sup>. Enfin, bénéficiaire des miséricordes divines dans maintes épreuves de sa vie de fondateur<sup>49</sup>, saint Jean Eudes reprécisera ainsi aux siens leur vocation: «nous sommes *les Missionnaires de la divine miséricorde*, envoyés par le Père des miséricordes pour distribuer les trésors de sa miséricorde (...) aux pécheurs, et pour traiter avec eux avec un esprit de miséricorde, de compassion et de douceur»<sup>50</sup>.

Cependant, cette pastorale de la miséricorde se caractérise par un *souci d'équilibre* que saint Jean Eudes inculque aux confesseurs:

«il faut se garder de deux extrémités, à savoir d'être trop indulgent, et d'être trop sévère; et tenir le milieu, c'est-à-dire, tempérer la rigueur par la douceur, et joindre la miséricorde avec la justice, de telle sorte que l'on donne pourtant davantage aux sentiments de la miséricorde, qu'à ceux de la justice: se souvenant que ce sacrement a été établi par notre Sauveur plutôt pour exercer la miséricorde que la justice» (OC, IV, 261-262).

En effet, témoigner de la miséricorde en oubliant la *justice divine* conduit à une «fausse charité» et à une «fausse et cruelle miséricorde»<sup>51</sup> pastoralement dommageable puisqu'elle «endort le pécheur dans son crime et dans une fausse paix...»<sup>52</sup>. La miséricorde et la justice sont en effet deux *attributs moraux* qui s'harmonisent dans l'Être divin<sup>53</sup>. C'est pourquoi la miséricorde divine s'exerce jusques dans la jus-

<sup>44</sup> OC, III, 14.

<sup>45</sup> OC, III, 23-24.

<sup>46</sup> Cfr. OC, IV, 212.

<sup>47</sup> Cfr. OC, IV, 255.

<sup>48</sup> Cfr. OC, IV, 40.46.65; cfr. aussi: OC, II, 285; OC, IV, 214.

<sup>49</sup> On trouvera la prière de l'*Ave Cor sanctissimum* in OC, II, 272. Ce texte remonterait entre 1640 et 1641 (cfr. OC, II, 278). Saint Jean Eudes en action de grâce à Marie du recouvrement de la chapelle Caen en 1653 enrichira d'une nouvelle invocation l'*Ave Cor* avec *Ave Cor misericordissimum*: Nous te saluons, Cœur plein de miséricorde (cfr. OC, II, 365 note 1). L'*Ave Maria, Filia Dei Patris* subira le même sort avec l'introduction de: *Ave Maria, Mater misericordiae*: Nous te saluons Marie, Mère de miséricorde (cfr. OC, II, 359 note 2).

<sup>50</sup> OC, X, 399. Le pape François emploie la même expression (cfr. *Misericordiae Vultus*, n° 18); cfr. aussi OC, I, 85.101.

<sup>51</sup> Dans l'ordre des citations cfr. OC, IV, 214; OC, IV, 246. Lire aussi: OC, IV, 255-256.

<sup>52</sup> OC, IV, 161.

<sup>53</sup> La présence en Dieu de la justice et de la miséricorde est *De fide*; cfr. L. OTT, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse-Paris-Tournai 1960<sup>3</sup>, 75-78 (titre original: *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg 1954). Cfr. aussi Pape FRANÇOIS, *Misericordiae Vultus*, n° 20-21.

*tice distributive* dans la pensée eudienne. Dieu récompense au-delà des mérites d'une part, et inflige un châtement inférieur à la faute d'autre part<sup>54</sup>.

## Conclusion

La pensée du fondateur des Eudistes véhicule une très robuste doctrine de la miséricorde dans une approche éminemment *christocentrique*, *anthropocentrique* et *symbolique* par son «*cardiocentrisme*». C'est une doctrine pratique dogmatiquement orthodoxe, qui mêle les éléments de la spiritualité de l'École française à une mystique de l'Essence divine. Comment cette doctrine a-t-elle bourgeonné pour atteindre une telle maturité? Est-elle née en réaction au jansénisme du XVII<sup>e</sup> s.? Quelles en furent les sources? Un travail historique nous en dirait davantage. Notre approche se voulait *systématique* et *synchronique* pour montrer la cohérence et la pertinence de cet auteur encore peu connu.

La miséricorde est en quelque sorte le plus grand attribut divin en tant qu'elle est la «cause» de tout l'agir divin *ad extra*. Elle se manifeste à l'humanité à travers le Sacré-Cœur de l'Homme-Dieu, inséparable du Cœur de Marie dans sa génération temporelle<sup>55</sup>. Car, symbole du principe et du centre de toute la vie d'amour du Verbe Incarné pour Dieu et pour le genre humain, le Sacré-Cœur est le parfait reflet des attributs divins où la miséricorde occupe une place exceptionnelle. Aussi, le culte de la miséricorde occupe-t-il une *place réelle*, bien que *secondaire*, dans la *devotio Cordis Jesu* eudienne. Il vient après le culte de la charité auquel il est *connexe*. Ce rôle mineur de la dévotion à la divine miséricorde n'enlève rien au génie du Père du culte public du Sacré-Cœur mais il manifeste davantage son *sens théologique*, son *esprit prophétique* et son *actualité*. Qui aurait jamais perçu que quatre siècles après le saint, cet élément de sa pensée serait pleinement déployé dans la vie de l'Église? Car, c'est aux saints du XX<sup>e</sup> siècle qu'il reviendra d'explicitier et de promouvoir avec succès ce culte de la miséricorde divine, sans doute dans un dessein providentiel de miséricorde pour le monde contemporain.

<sup>54</sup> Cfr. OC, I, 252. Ce point de vue eudien est aussi thomiste (cfr. *STb*, I<sup>a</sup>, 21, 4 ad I).

<sup>55</sup> Nous avons développé cet aspect dans notre thèse de théologie systématique (: Saint Jean Eudes, *La theologia Cordis Mariae*: une théologie mariale basée sur la Charité du Verbe) soutenue à la Faculté de Théologie de Lugano en novembre 2014 sous la direction du Prof. Manfred HAUKE. Ce travail est en cours de publication.



**Résumé**

Après avoir rappelé l'importance de la miséricorde dans les écrits eudiens, l'article montre la place de ce thème dans la *theologia Cordis Jesu* de saint Jean Eudes. On y découvre que le fondateur des eudistes a développé une solide doctrine sur la miséricorde, à la fois théocentrique et christocentrique mais aussi pastorale qui garde toute son actualité.

**Abstract**

After having recalled the importance of the mercy in the writings of Saint Jean Eudes, the paper shows the place of this theme in the *theologia Cordis Jesu* of the Saint. We can see through this paper that the founder of the Eudists has developed a very strong doctrine on mercy, which is at the same time theocentric and christocentric, but also pastoral, and which is still actual today.



# Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin

Thomas Heinrich Stark\*

«Die größte Wohltat, die man einem Menschen erweisen kann, besteht darin, ihn vom Irrtum zur Wahrheit zu führen»<sup>1</sup>

In jüngster Zeit haben wir, im Zusammenhang mit der Synode über die Familie und den auf dieser Synode diskutierten (bisweilen seltsamen und überraschenden) Themenstellungen, viel gehört von einer “neuen” Barmherzigkeit. Die Bemerkungen einiger Teilnehmer an den in diesem Zusammenhang geführten Debatten haben den Eindruck vermittelt, daß das Festhalten an der Wahrheit und einer auf Wahrheit gegründeten Gerechtigkeit Anzeichen einer Mentalität seien, die es an Barmherzigkeit fehlen läßt. Heißt das nun, daß man, um barmherzig zu sein, die Betonung der Wahrheit und Gerechtigkeit zurückstellen muß? Und damit erhebt sich die umfassendere Frage: Wie ist, gemäß der kirchlichen Lehrtradition, das Verhältnis zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit genau zu bestimmen? Zur Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich, einen kurzen Blick auch Thomas von Aquin zu werfen.

Gerechtigkeit bezeichnet, wie Thomas feststellt, gemäß der Heiligen Schrift nicht lediglich die so benannte Tugend im engeren Sinne, sondern die Gesamtheit aller Tugenden und somit jener Heiligkeit, die in Gott Ihren Ursprung und ihr Vorbild hat<sup>2</sup>.

Was die Tugend der Gerechtigkeit im engeren Sinne angeht, so entwickelt Tho-

---

\* Prof. Dr. phil. Dipl. Theol. Thomas Heinrich Stark. Studium der Philosophie (mit Nebenfach Sozialwissenschaften) in Frankfurt St. Georgen, Philosophische Hochschule München, LMU München und Universität Düsseldorf. Promotion in Philosophie an der Katholischen Universität Eichstätt. Ordinarius für Philosophie an Phil.-Theol. Hochschule St. Pölten und Professor für Philosophie an der Phil.-Theol. Hochschule Heiligenkreuz. Member of faculty des “Roman Forum” New York. E-mail: thomas.h.stark@gmx.de.

<sup>1</sup> THOMAS VON AQUIN, *In Div. Nom.* 13, 4.

<sup>2</sup> *STb* II-II, q. 58, art. 5 f.

mas von Aquin seinen Begriff der Gerechtigkeit im Anschluß an Aristoteles und bestimmt Gerechtigkeit als jene Kardinaltugend, die eine Person dazu veranlaßt, jedem das ihm jeweils Geschuldete bzw. Zustehende zu geben bzw. zu belassen<sup>3</sup>. Gerechtigkeit bezieht sich indes nicht ausschließlich auf das Verhältnis zwischen Individuen, sondern sie hat – aufgrund der das menschliche Wesen und alle menschlichen Lebensverhältnisse bestimmenden Gemeinschaftlichkeit – stets auch eine soziale Dimension. Das Ziel der Gerechtigkeit ist daher das Gemeinwohl<sup>4</sup>.

Nun können aber die Verhältnisse, in denen Gerechtigkeit zu üben ist, von unterschiedlicher Art sein, und daher muß zwischen verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Prinzips der Gerechtigkeit unterschieden werden. In dem Fall, in dem der Einzelne der Gesellschaft etwas schuldet, hat er der den Gesetzen gemäßen Gerechtigkeit (*iustitia legalis*) zu folgen. Ist es hingegen die Gesellschaft, die dem Einzelnen etwas schuldet, hat die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) zur Anwendung zu kommen. Schuldet ein Einzelner einem anderen Einzelnen etwas, so ist ihr Verhältnis gemäß der ausgleichenden Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*) zu regeln<sup>5</sup>.

Es treten jedoch Fälle ein, in denen einem Einzelnen oder einer Gruppe das dieser Person oder Gruppe Zustehende, für deren Überleben oder jedenfalls deren gutes Leben Notwendige ermangelt. Ein solcher Mangel muß nicht notwendig in ungerechten Verhältnissen seine Ursache haben, sondern er ist oftmals durch sittlich neutrale Umstände bedingt. Dies nun ist die Situation, in der die Barmherzigkeit ins Spiel kommt. Thomas übernimmt von Augustinus seine Definition der Barmherzigkeit als Mitleiden, indem er formuliert: «Barmherzigkeit ist das Mitleiden unseres Herzens am Elend einer anderen Person»<sup>6</sup>.

Allerdings geht die Barmherzigkeit nicht im bloßen Gefühl des Mitleidens auf. Vielmehr ist nur derjenige barmherzig, der sich aktiv darum bemüht, das ihn anrührende Elend des Anderen abzuwenden, so wie er sich ja auch bemüht, ein ihn selbst bedrückendes Elend abzuwenden. Denn das affektive Mitleiden der Barmherzigkeit ist von der Art, daß es – wie Thomas ausführt – «uns dazu bewegt, zu tun, was wir tun können, um ihm [dem anderen] zu helfen»<sup>7</sup>. Erst indem der affektive Aspekt des Mitleidens durch den effektiven Aspekt wirksamer Hilfe ergänzt wird, bildet sich die Barmherzigkeit als eine Erscheinungsweise der Nächstenliebe, die den Anderen

<sup>3</sup> *STb* II-II, q. 58, art. 1, 3 f., u. 11; vgl. auch *ebd.*, q. 80; ARISTOTELES, *Rhet.* I, 9, 1366 b 9 ft; zum Thema Gerechtigkeit insgesamt, vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* V; THOMAS, *STb* II, 57-61.

<sup>4</sup> *STb* II-II, q. 58, art. 6f.

<sup>5</sup> *STb* II-II, q. 61, art. 1-3. Dabei ist die *iustitia legalis* insofern von grundlegender Bedeutung als der Begriff der Gerechtigkeit den des Rechts voraussetzt. Vgl. *STb* II-II, q. 57, art. 1.

<sup>6</sup> *STb* II-II, q. 30, art. 1; bezugnehmend auf: AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 9, 5.

<sup>7</sup> *STb* II-II, q. 30, art. 1.

als – wie Thomas sagt – «anderes Selbst» betrachtet<sup>8</sup>. Den Anderen als ein anderes Selbst erkennen und anerkennen zu können, ist indes eine der praktischen Vernunft entspringende Kapazität. Nur indem das Gefühl des Mitleids nach den Regeln der Vernunft geordnet wird, wird es also zur Tugend der Barmherzigkeit, denn alle Tugenden müssen in der Vernunftesicht und der Wahrheit verwurzelt sein<sup>9</sup>.

Im Gegensatz zu den Stoikern und anderen Autoren der heidnischen Antike, die das Mitleid als ein Laster ansahen<sup>10</sup>, bezeichnet Thomas die Barmherzigkeit als die größte aller Tugenden, weil sie sich auf die Anderen ergießt, deren Schwäche sie aufzuhelfen bemüht ist. Daher konstituiert die Barmherzigkeit einen Rangunterschied, denn wenn jemand einem Schwächeren zu Hilfe kommt, erweist er sich ihm gegenüber gerade darin als überlegen. Barmherzigkeit ist also nicht – wie die heidnische Antike glaubte – ein Zeichen der Schwäche, sondern im Gegenteil ein herausragendes Zeichen der Stärke und Großherzigkeit. Von daher ist es naheliegend, daß die Barmherzigkeit als dasjenige Wesensmerkmal Gottes betrachtet wird, an dem die Allmacht Gottes am deutlichsten offenbar wird<sup>11</sup>.

Nun ist es ein Spezifikum der Ethik des Hl. Thomas, daß sie Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in die denkbar engste Verbindung miteinander bringt. «Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit», sagt Thomas, «ist grausam». Aber: «Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung»<sup>12</sup>. Und man könnte hinzufügen: Also ebenso grausam. Dieser enge Zusammenhang von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wird im menschlichen Leben aber nicht ausreichend deutlich. Und das hat seinen Grund nicht allein darin, daß Menschen häufig unbarmherzig sind. Vielmehr verhält es sich mit dem endlichen Dasein des Menschen so, daß in seinem Seelenleben alle Tugenden getrennt voneinander vorliegen und auch getrennt voneinander ausgeübt werden<sup>13</sup>. Dies gilt selbstverständlich auch für die Tugenden der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit, an deren Gegenüberstellung dieser Sachverhalt vielleicht in besonderer Deutlichkeit hervortritt, so daß Gerechtigkeit und Barmherzigkeit uns bisweilen geradezu als einander entgegengesetzte Intentionen erscheinen mögen.

<sup>8</sup> *STh* I-II, q. 28, art. 1; vgl. art. 3, ad 3.

<sup>9</sup> *STh* II-II, q. 30, art. 3.

<sup>10</sup> So bezeichnet etwa Seneca das Mitleid als «das Laster eines schwächlichen Gemüts» (*De Clementia* 2, 5) Vgl. auch: C. HALBIG, *Stoische Affektenlehre*, in B. GAUCKES (Hg.), *Zur Ethik der Älteren Stoa*, Göttingen 2004, 30-68; J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, München 1933, bes. 248 f.

<sup>11</sup> «An sich ist die Barmherzigkeit die größte der Tugenden. Denn es gehört zum Erbarmen, dass es sich auf die anderen ergießt und – was mehr ist – der Schwäche der anderen aufhilft; und das gerade ist Sache des Höherstehenden. Deshalb wird das Erbarmen gerade Gott als Wesensmerkmal zuerkannt; und es heißt, dass darin am meisten seine Allmacht offenbar wird» (*STh* II-II, q. 30, a. 4).

<sup>12</sup> *Super Evangelium Matthaei*, cap. 5, lectio 2.

<sup>13</sup> QD *De virtutibus in communi*, art. 12.

Anders verhält es sich bei Gott. «Das Werk der göttlichen Gerechtigkeit setzt immer das Werk der Barmherzigkeit voraus und gründet in ihr»<sup>14</sup>, sagt Thomas. Wenn Gott also barmherzig ist, dann ist er es nicht gegen die Gerechtigkeit. Das liegt daran, daß in Gott, anders als im Menschen, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht real, also ihrem Sein nach, voneinander geschieden sind, wiewohl wir sie nominal, d.h. unserer Erkenntnisweise nach unterscheiden und mit unterschiedenen Begriffen benennen müssen. Wir vermögen das Wesen Gottes nämlich nicht in seiner Gesamtheit und Einheit zu erfassen, sondern stets nur aus einer bestimmten Perspektive. So erkennen wir Gott als die Liebe, als allmächtig, als allwissend, als gnädig etc., ohne uns hinreichend vorstellen zu können, daß all diese Zuschreibungen eine untrennbare Einheit bilden, weil sie ihrem Sein nach miteinander identisch sind. D.h. wir haben ein Wissen von Gott, das unser Vorstellen überfordert.

Aus der Einheit der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit Gottes folgt nun aber nicht, daß die Gerechtigkeit Gottes in seiner Barmherzigkeit vollständig aufgelöst ist. Daher wird auch die von der Gerechtigkeit geforderte Wiedergutmachung durch die Barmherzigkeit nicht überflüssig. Die Sünde ist nämlich zugleich eine Beleidigung Gottes und eine Verletzung der göttlichen Ordnung der Dinge. Die Gerechtigkeit macht es erforderlich, die verletzte Ordnung sowohl im Sünder selbst auch außerhalb seiner Selbst wieder herzustellen<sup>15</sup>. Diese Wiederherstellung erfolgt durch die Strafe, die daher nicht der Barmherzigkeit widerspricht, sondern aus der Barmherzigkeit entspringt. Die Strafe ist die Weise, wie der Sünder das Feuer der göttlichen Liebe erfährt.

Thomas begreift die göttliche Barmherzigkeit also nicht als ein Gefühl oder eine Leidenschaft die Gott gleichsam überkommt. Sie ist nicht affektiv, sondern effektiv, indem sie die Defekte der Geschöpfe heilt und sie an der göttlichen Vollkommenheit teilhaben läßt. Die von Gott aufgrund seiner Barmherzigkeit gewirkte Erlösung ist ein weit größeres Werk als die Schöpfung<sup>16</sup>.

Aus diesem Befund lassen sich nun weitere Schlussfolgerungen ableiten. Und mit den Begriffen Schöpfung und Erlösung sind auch die entscheidenden Stichwörter gefallen. Wir begreifen das Drama des menschlichen Lebens nämlich nur dann, wenn wir es vom ersten Anfang und vom letzten Ende aller Dinge her begreifen. Dabei ist es unverzichtbar, daran festzuhalten, daß es sich bei der Schöpfung und den letzten Dingen nicht bloß um existentiell bedeutsame theologische Metaphern oder sinnstiftende Narrative handelt, sondern um echte Realitäten. Das Christentum gründet sich weder auf mythische Erzählungen, noch auf theologische Spekulationen, sondern auf

<sup>14</sup> *STb* I, q. 21, art. 4 c.

<sup>15</sup> Restitution ist erforderlich, weil bis zu ihrem Eintreten die Grundforderung der Gerechtigkeit, jedem das Seine zu geben, nicht erfüllt ist (*STb*. II-II, q. 62).

<sup>16</sup> *STb* II-II, q. 113, art. 9.

historische Tatsachen und Vorgänge. Wer sich dieser Einsicht verschließt, betreibt nicht etwa eine Entmythologisierung des Christentums, sondern – im Gegenteil – eine Remythologisierung der ihrem Wesen nach entschieden nachmythischen christlichen Religion<sup>17</sup>.

Gott hat tatsächlich die Welt geschaffen. Die Ordnung der Dinge, sowie Leben und Geist sind also nicht irgendwie aus der Materie “emergiert”. Die Ordnung der Dinge ist der Wille Gottes, der uns – mitsamt dem ganzen Kosmos – durch diese Ordnung ins Dasein ruft und im Dasein hält. Gott will uns auch tatsächlich erlösen, denn wir bedürfen der Erlösung, da wir in die Sünde verstrickt sind. Die Sünde aber ist gegen die Ordnung der Dinge und mithin gegen unsere eigenen Daseinbedingungen gerichtet. Die Sünde ist schlechterdings (auto-)destruktiv. Die tatsächliche Grauenhaftigkeit der Sünde vermögen wir kaum vorzustellen, wir können sie nur erahnen, allein schon anhand der Höhe des Preises, den Christus am Kreuz für unsere Erlösung gezahlt hat.

Und schließlich wird es auch tatsächlich das Endgericht geben und – nach allem, was wir aus der Heiligen Schrift und der Tradition wissen – auch das auf den Himmel vorbereitende Purgatorium, sowie die Verdammnis derer, die endgültig an der Sünde und somit an der Zurückweisung Gottes festhalten. Gott kann, nachdem er sich entschlossen hat, uns Freiheit zu geben, die Folgen unserer Freiheitsentscheidungen genauso wenig ungeschehen machen wie die seiner eigenen. Erlösung nach dem Motto «Schwamm drüber» ist daher eine logische Unmöglichkeit, die der Vernunft und mithin dem Logos Hohn spricht.

Diese Wahrheiten können wir nicht aufgeben oder sie zu bloßen, unsere Gefühle ansprechenden Bildern herabsetzen, ohne dadurch den Glauben insgesamt aufzugeben. Denn es geht im Glauben nicht primär um Gefühle, sondern um Wahrheit. Und wo es um Gefühle geht, wie etwa in der mitleidenden Barmherzigkeit, kann es nur darum gehen, die Gefühle gemäß der Ordnung der Vernunft, und das heißt gemäß der Wahrheit zu formen.

Das Elend, als der Zustand, dem die Barmherzigkeit Abhilfe zu leisten beabsichtigt, ist das, was eine Person erfährt, die gegen ihren Willen leidet<sup>18</sup>. Nun gibt es aber Formen des Elends, deren sich auf die Barmherzigkeit berufende (vermeintliche) Beseitigung – aufs ganze gesehen – nicht möglich ist, ohne eine damit einhergehende Verursachung weiteren, womöglich noch größeren Elends, auch wenn diese Tatsache nicht immer gleich ins Auge springt. Da aber jedes Leiden letztlich immer durch eine Störung der Ordnung verursacht ist, und da die Störung der Ordnung

<sup>17</sup> Zum Rückfall der modernen Kultur ins magisch-mythische Bewußtsein vgl. meine Ausführungen in: T. STARK, *Symbol, Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Würzburg 1997, 614-663 u. 693-696.

<sup>18</sup> *STb* II-II, q. 30, art. 1 c.

das Wesen der Ungerechtigkeit ist, verursacht jeder Verstoß gegen die Gerechtigkeit stets Elend, fremdes und eigenes, auch wenn dieser Zusammenhang in bestimmten Situationen unbemerkt bleibt. Es gibt also Fehlformen der Barmherzigkeit, die sich bei näherer Betrachtung als Formen der Unbarmherzigkeit erweisen.

Und eines sollte in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen werden: Zu den Werken der Barmherzigkeit zählen auch die geistlichen Werke der Belehrung der Unwissenden und der Zurechtweisung der Sünder, deren Vernachlässigung ebenfalls das Elend vermehrt.

Angesichts eines Elends, das ohne Verletzung der Gerechtigkeit nicht beseitigt werden kann, eröffnet sich nur jener Ausweg, der darin besteht, das Elend verursachende, gegen den eigenen Willen gerichtete Leiden im Blick auf das Kreuz anzunehmen. Dieser Ratschlag klingt – auch in den Ohren des Autors, wenn ich mir diese persönliche Bemerkung erlauben darf – bisweilen unerträglich. Er ist und bleibt aber dennoch der einzige Ratschlag, den die Barmherzigkeit zum Trost der Trauernden in solchen Situationen zu geben vermag. Denn die Gerechtigkeit ist nicht unbarmherzig und Barmherzigkeit ist nicht sentimental.

### ***Zusammenfassung***

Thomas entwickelt seinen Begriff der Gerechtigkeit als Kardinaltugend im Anschluss an Aristoteles. Barmherzigkeit definiert er als Mitleid mit dem Elend einer anderen Person. Barmherzigkeit kann sich aber nicht bloß auf einen Affekt beschränken, sondern muss dem anderen effektiv zu Hilfe kommen. In Gott sind Barmherzigkeit und Gerechtigkeit identisch. Es gibt Formen falsch verstandener menschlicher Barmherzigkeit, die das Elend des anderen nicht mindern, sondern in Wahrheit vergrößern.

### ***Abstract***

Developing his concept of justice as a cardinal virtue Thomas Aquinas follows Aristotle. Thomas defines mercy as compassion on the misery of another person. Mercy cannot be confined to be just affective, it rather has to assist the other one in an effective way. In God mercy and justice are identical. There are forms of misinterpreted human mercy, which do not reduce the misery of another person but rather extend it.



# L'interpretazione rahneriana dell'indulgenza nella *Misericordiae vultus*?

Wilhelm Tauwinkl\*

## 1. Introduzione

Sviluppando un concetto che si trova già in Lv 25, la tradizione della Chiesa cattolica ha sempre collegato, come per definizione, gli anni santi o giubilei alla riconciliazione, al perdono dei peccati e delle pene per i peccati. Infatti, in occasione di tutti i giubilei, a cominciare dall'anno santo 1300, proclamato da Papa Bonifacio VIII, sono state elargite delle indulgenze.

Intorno al grande Giubileo del 2000 ci sono state anche delle voci che ritenevano anacronistica la continuazione nell'età di internet di una «pietà medioevale» come le indulgenze: appariva strano che il Vaticano fosse, da una parte, aggiornato con l'alta tecnologia contemporanea, e dall'altra pubblicasse sul suo sito internet delle informazioni sul lucro delle indulgenze giubilari<sup>1</sup>. La religione e la vita spirituale non sono però riservate a delle civiltà arcaiche e possono coesistere con l'«alta tecnologia». Così, la tradizione dell'elargizione d'indulgenze è continuata fino ai nostri giorni.

## 2. I riferimenti all'indulgenza nella *Misericordiae vultus*

Anche il Santo Padre Francesco parla di «indulgenza» nella Bolla d'indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia, *Misericordiae vultus*. Nel quadro generale

---

\* Professore di Dogmatica alla Facoltà di Teologia Cattolica, Università di Bucarest (Romania). E-mail: wilhelm.tauwinkl@g.unibuc.ro.

<sup>1</sup> Cfr. P. BÜHLER, *Le protestantisme contre les indulgences. Un pladoyer pour la justification par la foi*, Genève 2000 (rist. 2003), 11.

del perdono del peccato, possibile «attraverso il mistero pasquale e la mediazione della Chiesa», si inserisce anche il problema della «conseguenza dei nostri peccati»: persino dopo il perdono dei peccati attraverso il sacramento della Riconciliazione, «l'impronta negativa che i peccati hanno lasciato nei nostri comportamenti e nei nostri pensieri rimane».

Il Sommo Pontefice si riferisce, in questo contesto, all'«indulgenza» come «misericordia di Dio [...] che [...] raggiunge il peccatore perdonato e lo libera da ogni residuo della conseguenza del peccato, abilitandolo ad agire con carità, a crescere nell'amore piuttosto che ricadere nel peccato». Il contributo della comunione dei Santi viene menzionato nello stesso contesto come «aiuto alla nostra fragilità». In conclusione, si parla dell'indulgenza giubilare come modo di sperimentare il perdono del Padre esteso «su tutta la vita del credente»<sup>2</sup>.

Il modo in cui il Santo Padre parla qui dell'indulgenza potrebbe situarsi su almeno tre livelli.

Un primo livello, il più generale, è collegato al significato del termine «indulgenza» nel linguaggio corrente, cioè di «clemenza» o «condiscendenza»: Dio è sempre pronto a perdonare e la sua grazia purifica tutti gli aspetti della vita del credente. La fragilità dell'uomo è collegata al peccato e la comunione dei santi contribuisce a sostenere il peccatore nel suo cammino di conversione e poi di progresso nella vita spirituale.

Un secondo livello sarebbe quello che utilizza il termine di indulgenza in senso teologico stretto – cioè come condono della pena temporale per i peccati –, indicando il suo influsso nella vita spirituale del credente: come altri atti collegati al cammino di conversione continua, anche l'indulgenza contribuisce al superamento di tutte le conseguenze del peccato.

Un terzo livello si raggiunge qualora si voglia vedere in questi riferimenti un modo di definire la natura delle indulgenze e alcune delle sue componenti.

### 3. La natura dell'indulgenza nella definizione magisteriale

La definizione dell'indulgenza è rimasta immutata nei documenti del Magistero per quasi mezzo millennio. Le precisazioni di Papa Leone X<sup>3</sup> sono riprese anche nei documenti più recenti della Chiesa: secondo la *Indulgentiarum doctrina*, «l'indulgen-

<sup>2</sup> FRANCESCO, Lettera apostolica *Misericordiae vultus*. Bolla d'indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia, Roma, 11 aprile 2015, n. 22.

<sup>3</sup> LEONE X, Decreto *Cum postquam* a Tommaso de Vio (Card. Gaetano), 9 novembre 1518, in DH 1447-1449.

za è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della Chiesa, la quale, come ministra della redenzione, autoritativamente dispensa ed applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi»<sup>4</sup>. La stessa definizione è ripresa dal *Codice di Diritto Canonico* (can. 992) e dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1471).

Un problema di questa definizione, che ha suscitato discussioni anche in tempi più recenti – per esempio durante il Concilio Vaticano II<sup>5</sup> –, è il fatto che la nozione di *pena temporale* compare in diversi altri documenti del Magistero, che però non specificano il genere al quale ci si riferisce. Infatti, il termine di «pena temporale» è molto generico, in quanto si potrebbe riferire a ogni pena per i peccati diversa da quella eterna. Stando alla dottrina di san Tommaso d'Aquino – che scriveva proprio nel periodo in cui si era cristallizzata la teologia delle indulgenze – si parla di pena temporale nel caso di quella inflitta secondo la legge dell'Antico Testamento, o nel caso della pena ecclesiastica e della soddisfazione, della purificazione del Purgatorio, come anche delle conseguenze intrinseche al peccato come atto in sé<sup>6</sup>.

Bisogna notare che «le conseguenze intrinseche al peccato», come tipo di pena temporale, sono da distinguere dalle *reliquiae peccati*. Il fatto che, in parte, i mezzi penitenziali utilizzati per superare i «resti dei peccati» convergono con quelli indirizzati a estinguere delle pene temporali contribuisce alla confusione. In seguito alla remissione della colpa, i *resti dei peccati* sono una debolezza spirituale costituita dalle disposizioni causate dagli atti precedenti, che tuttavia non possono dominare l'uomo. Invece, le *conseguenze dei peccati* sono costituite da quella pena temporale non inflitta da un'autorità (terrena), ma collegata direttamente al peccato: per esempio, nel caso del peccato originale, una pena temporale come conseguenza diretta sarebbe la necessità della morte<sup>7</sup>.

Per scoprire il senso della nozione di pena temporale utilizzato nella definizione magisteriale dell'indulgenza, bisogna quindi individuare il genere di pena temporale suscettibile di essere condonato attraverso un intervento autoritativo della Chiesa.

La pena secondo l'Antico Testamento è ovviamente fuori discussione; le conseguenze intrinseche dei peccati non possono essere cancellate attraverso un atto autoritativo della Chiesa (si pensi, per es., alla malattia causata da un vizio). Considerando i generi di pena temporale menzionati sopra, risulta quindi che oggetto dell'indulgen-

<sup>4</sup> PAOLO VI, Costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina*, Roma, 1° gennaio 1967, Norme, n. 1.

<sup>5</sup> Per ulteriori dettagli, cfr. W. TAUWINKL, *La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi*, Norderstedt 2008<sup>2</sup>, 154-158.

<sup>6</sup> Cfr. W. TAUWINKL, *La discussione teologica sulle indulgenze*, 283-288, con rimandi ai luoghi più rappresentativi dell'opera dell'Aquinate su questo tema.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, 284-285; 287.

za potrebbe essere la pena ecclesiastica e la soddisfazione, messe in collegamento con la purificazione del Purgatorio.

La Chiesa non ha autorità immediata sul Purgatorio (e per questo si parla di indulgenze per i defunti solo *ad modum suffragii*<sup>8</sup>), come neanche sulla pena eterna, d'altronde. Alcuni teologi del medioevo notavano che solo Dio ha l'autorità di cancellare la pena eterna; nel caso di un penitente, i ministri della Chiesa non condonano direttamente la pena eterna ma, agendo in virtù del potere delle chiavi, possono commutarla in una *pena temporale* (sempre dovuta davanti a Dio) attraverso il sacramento della penitenza<sup>9</sup>. Una obiezione frequente contro le indulgenze è la domanda sul motivo per il quale la Chiesa non fa uso del potere delle chiavi per condonare d'un colpo, assieme alla pena eterna, anche quella temporale. Una spiegazione – forse oggi dimenticata – esisteva già nel medioevo: la Chiesa non condona la pena eterna, ma la fa diventare temporale<sup>10</sup>.

Ora, nella Chiesa antica, al peccatore veniva inflitta una penitenza pubblica, al fine di aiutarlo ad espriare la pena temporale dovuta davanti a Dio; la soddisfazione odierna imposta dal confessore è un'eredità della penitenza pubblica imposta secondo i canoni penitenziali antichi. In un certo senso, la penitenza pubblica e la soddisfazione possono essere viste a loro volta come un genere di pena temporale, indotta dall'autorità della Chiesa per scontare la pena temporale dovuta davanti a Dio. In questo senso, la soddisfazione è già anche un genere di «indulgenza», in quanto adatta l'espiazione alle possibilità del penitente. Infatti, l'uomo non è capace di redimere se stesso; proprio per questo è stata necessaria l'incarnazione, la morte e la risurrezione del Figlio di Dio. Tuttavia, gli atti «espiatori» del peccatore sono un modo di entrare in comunione con l'espiazione di Cristo e di diventare partecipe dei frutti della redenzione<sup>11</sup>.

Pensando in questo modo, ci si può domandare cosa succede nella situazione in cui qualcuno, ricevendo una soddisfazione, non riesce a compierla (magari a causa della morte improvvisa). D'altra parte, cosa succede se l'impegno personale del penitente non è sufficientemente efficace per scontare la pena temporale? Forse questo

<sup>8</sup> Cfr. PAOLO VI, *Indulgentiarum doctrina*, Norme, n. 3.

<sup>9</sup> Cfr., per es., ENRICO DI GAND, *Disputatio de quolibet*, XV, q. 14, sol., in *Quodlibet*, ed. G. Etzkorn e G. Wilson (Ancient and Medieval Philosophy. Series 2. Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. 15), Louvain 2007. Ed. in linea: Henry of Ghent Series, University of North Carolina, Asheville 2009 <[http://philosophy.unca.edu/sites/default/files/documents/Quodlibet\\_XV.pdf](http://philosophy.unca.edu/sites/default/files/documents/Quodlibet_XV.pdf)>.

<sup>10</sup> Ciò non significa però che ogni pena temporale risulti dalla conversione di quella eterna attraverso il sacramento; ci sono vari generi di pena temporale, alcuni anche collegati intrinsecamente al peccato. Si tratta solo di dire che, attraverso il perdono della colpa, la *poena damni* viene condonata e poi la *poena sensus* ad essa collegata non è più eterna, ma diventa temporale, da scontare sulla terra o nell'aldilà, dopo la morte.

<sup>11</sup> Per spiegazioni più dettagliate, cfr. ancora W. TAUWINKL, *La discussione teologica sulle indulgenze*, 294 ss.

genere di riflessione ha contribuito a scoprire l'importanza delle indulgenze. Infatti, uno dei primi riferimenti magisteriali alla pena temporale, che si trova in una lettera di Papa Innocenzo IV, è collegato alla sorte dei defunti: si parla qui di pena temporale da scontare dopo la morte nel caso dei defunti che abbiano dei peccati leggeri sulla coscienza o con una penitenza non espiata<sup>12</sup>.

La pena temporale che può essere oggetto delle indulgenze è quindi quella che sarebbe dovuta secondo i canoni penitenziali antichi, imposta per espiare la pena temporale dovuta davanti a Dio; questa osservazione viene spesso tralasciata oggi, ma è ben chiara nei testi teologici dell'inizio del periodo moderno<sup>13</sup>. L'indulgenza è una modalità – certamente non esclusiva – di superare questa pena temporale. Se la Chiesa ha il potere di commutare la pena eterna in una temporale – per permettere al cristiano di entrare nel mistero dell'espiazione di Cristo – ha certamente anche l'autorità di commutarla di nuovo in una pena temporale di altro genere.

## 4. La nuova interpretazione proposta da Karl Rahner

Parlare del progresso nella vita spirituale utilizzando il linguaggio del peccato, punizione, espiazione e soddisfazione oggi può destare difficoltà e incomprensione. Il famoso teologo Karl Rahner ha tentato così di trovare una interpretazione delle indulgenze che eviti il frequente ricorso a queste nozioni e, in generale, il linguaggio giuridico. La sua nuova teoria sulle indulgenze è particolarmente importante perché è stata inclusa nelle osservazioni scritte insieme a Otto Semmelroth per preparare la relazione dei vescovi tedeschi e austriaci durante la discussione intorno allo schema sulle indulgenze al Concilio Vaticano II; le proposte non sono state però accolte nella Costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina* di Paolo VI<sup>14</sup>.

Per Karl Rahner, nel caso della pena temporale per il peccato, è importante evitare la confusione con una pena simile a quella inflitta da un'autorità statale per la

<sup>12</sup> Cfr. INNOCENZO IV, Lettera *Sub catholicae professione* al Vescovo di Tuscolo, 6 marzo 1254, n. 23, in DH 839.

<sup>13</sup> Cfr., per es., F. ALAMANNI, *Istruzione sopra l'indulgenze*, Supplementa Synodalia. Super Sanctorum reliquiis et sacris imaginibus, et indulgentiis servanda, Pistoia 1751, 19-24.

<sup>14</sup> Una commissione del Concilio Vaticano II aveva preparato uno schema sulle indulgenze, *De Sacramentum Indulgentiarum Recognitione* (9.11.1965) in *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (ASCOV), vol. IV, Periodus IV, Pars VI: *Congregationes generales CLVI-CLXIV, Sessio Publica VIII*, Città del Vaticano 1978, 131-187 (tr. it. in W. TAUWINKL, *La discussione teologica sulle indulgenze*, 107-134). Dato l'avvicinamento della desiderata conclusione del Concilio, si decise di accogliere le conclusioni dei dibattiti in una Costituzione apostolica pubblicata separatamente (la *Indulgentiarum doctrina*, citata sopra): cfr. P. HÜNERMANN, *Le ultime settimane del concilio*, in G. ALBERIGO (dir.), *Storia del concilio Vaticano II*, vol. 5, Milano 2001, 387-390.

violazione dell'ordine sociale<sup>15</sup>. In questo senso, il teologo parla allora del fatto che la colpa ha come effetto delle oggettivazioni corporee e terrene che inducono una contraddizione percepita in un modo doloroso (quindi come pena o come espiazione, a seconda dell'atteggiamento); dato che queste contraddizioni si ripercuotono direttamente sul soggetto agente, si potrebbe dire allora che il peccato punisce se stesso<sup>16</sup>. In certi casi, la conversione può essere così radicale da trasformare l'uomo in modo totale, mentre in altri casi la situazione dolorosa persiste anche dopo la conversione. Interpretando la pena temporale in questo modo e rigettando ogni suo aspetto vendicativo, il condono della pena significa, secondo la definizione del teologo, che il «processo della dolorosa integrazione di tutto l'essere pluridimensionale nella decisione definitiva e vitale presa con la grazia di Dio, avvenga in modo più celere e intensivo e perciò anche meno doloroso»<sup>17</sup>.

Dato che la pena temporale per i peccati – secondo Rahner – è intrinseca al peccato e il suo carattere esterno è dato dalla contraddizione indotta da parte delle condizioni concrete del peccatore nell'ordine creato da Dio, significa che il «condono» della pena temporale deve coinvolgere la persona intera. Se l'uomo non supera da solo questa pena per i peccati, può ricevere aiuto da parte della Chiesa. Tuttavia, stando a questa concezione della pena temporale, un condono autoritativo in virtù del potere delle chiavi non è più possibile (e neanche desiderabile, poiché favorirebbe un mancato impegno spirituale del penitente!).

Pertanto, l'indulgenza come condono di questo genere di pena temporale può essere vista solo *ad modum suffragii* (anche per i vivi) e mai come un atto giuridico: «L'essenza dell'indulgenza consiste pertanto nella preghiera particolare della Chiesa che essa innalza per i propri membri nella sua azione cultuale e nella preghiera dei suoi membri per la loro completa purificazione e che nell'indulgenza applica solennemente e in particolare modo a un determinato membro»<sup>18</sup>.

Dopo la promulgazione della Costituzione *Indulgentiarum doctrina*, che riprende la definizione tradizionale e precisa esplicitamente che nella concessione di indulgenze la Chiesa «non soltanto prega, ma con intervento autoritativo dispensa...» (n. 8), Karl Rahner tenta di giustificarsi in un suo articolo<sup>19</sup>: affermare che la sua nuova teoria vorrebbe definire le indulgenze come «semplice preghiera» sarebbe semplifi-

<sup>15</sup> Cfr. *Sündenstrafen*, in LThK<sup>2</sup> 9 (1964) 1185-1187, qui 1186.

<sup>16</sup> *Trattatello teologico sull'indulgenza*, in K. RAHNER, *Sull'indulgenza*, Roma 1968, 7-29, qui 9-11.

<sup>17</sup> *Osservazioni sulla teologia delle indulgenze*, in K. RAHNER, *Sull'indulgenza*, 31-65, qui 62.

<sup>18</sup> *Indulgenza*, in SM (I) 4 (1975) 517-532, qui 527.

<sup>19</sup> *Sulla dottrina ufficiale odierna dell'indulgenza*, in K. RAHNER, *Sull'indulgenza*, 67-112. Gli articoli precedenti, citati qui in traduzione italiana, erano stati pubblicati in tedesco prima della chiusura del Concilio; dato che la teoria di K. Rahner era stata accolta anche nella posizione dei vescovi tedeschi e austriaci, si potrebbe pensare che la precisazione della Costituzione apostolica di Paolo VI sia indirizzata a rifiutare proprio questa nuova proposta di definire le indulgenze.

care troppo il suo pensiero. Rahner mostra poi che parlava di una preghiera «autoritativa», quindi una preghiera sicura di essere ascoltata; sarebbe meglio però utilizzare il termine di «preghiera» per evitare i malintesi che potrebbero vedere in un atto giurisdizionale la reificazione del tesoro della Chiesa, quasi da poter essere distribuito a «porzioni».

La principale differenza tra la teoria di Karl Rahner e la definizione tradizionale consiste nel modo di concepire la pena temporale. Per evitare ogni carattere vendicativo, il teologo prende la pena temporale nel senso di «conseguenze dolorose» immanenti del peccato, in un modo simile alla concezione del primo Lutero, come nota Rahner stesso ed è confermato da studi recenti<sup>20</sup>. Anche la *Indulgentiarum doctrina* ricorda «i dolori, le miserie e le calamità di questa vita» (n. 2), ma queste ultime non sono identificate con le pene temporali (come pensa Rahner<sup>21</sup>); sono invece indicate come *un mezzo* per scontare le pene per i peccati inflitte dalla santità di Dio (d'altra parte, un aspetto presentato come «dottrina divinamente rivelata»<sup>22</sup>).

## 5. Il genere di pena temporale e d'indulgenza presentato nella *Misericordiae vultus*

Il Santo Padre parla, nella Bolla d'indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia, dell'«indulgenza» che libera «da ogni residuo della conseguenza del peccato». La realtà che rimane anche dopo il perdono della colpa attraverso il sacramento della Penitenza è costituita dall'«impronta negativa che i peccati hanno lasciato nei nostri comportamenti e nei nostri pensieri». In più, il modo in cui la Chiesa viene incontro alla debolezza umana è attraverso «la sua preghiera» (n. 22).

Il modo di parlare di quella realtà che rimane dopo il perdono sacramentale, che viene purificata con l'aiuto della Chiesa, ricordando però solo la preghiera e non un intervento autoritativo, è senza dubbio molto simile a quello di Karl Rahner. Possiamo quindi domandarci se il Sommo Pontefice desidera così accogliere la nuova teoria sulla indulgenza presentata qui sopra e che si distacca da quella tradizionale.

Riprendendo le riflessioni presentate in precedenza, bisogna notare che i peccati hanno diverse conseguenze, tra le quali diversi generi di pena temporale. Anche le conseguenze dolorose e le contraddizioni dell'ambito concreto del peccatore, che

<sup>20</sup> Sulla dottrina ufficiale odierna dell'indulgenza, nota 39; *ibid.*, 110-111. Cfr. anche G. HINTZEN, *Das Verständnis der Sündenstrafe bei Karl Rahner und Martin Luther*, in *Cath (M)* 69 (2015) 143-155.

<sup>21</sup> Sulla dottrina ufficiale odierna dell'indulgenza, nota 41.

<sup>22</sup> *Ibid.*

urtano contro l'ordine voluto da Dio, possono essere *un genere* di pena temporale, ed è vero che la Chiesa può intervenire, anche con la sua preghiera (magari solenne e «autoritativa»), a favore dei cristiani che, nella loro vita spirituale, si sforzano di superare tutti questi resti del peccato. In fin dei conti, le calamità di questa vita e la morte stessa sono presentate in modo plastico dalla Sacra Scrittura come una pena temporale per il peccato originale (cfr. Gn 3,17-19).

È ovvio però che questo genere di pena temporale non può essere scontato attraverso un intervento giuridico da parte dell'autorità della Chiesa. Karl Rahner parla certamente di una pena temporale, ma di una varietà che non è suscettibile di essere condonata attraverso un intervento autoritativo, e allora propone un'altra definizione dell'indulgenza, che faccia a meno del linguaggio giuridico. Tuttavia, la definizione tradizionale dell'indulgenza ha in vista un altro tipo di pena temporale, precisamente quello che può essere condonato in virtù del potere delle chiavi (cfr. sopra).

Se manteniamo il senso dell'indulgenza indicato nei documenti del Magistero, risulta che Karl Rahner utilizza questo termine in modo improprio. Se invece seguiamo il teologo tedesco, vedendo nella pena temporale unicamente le *reliquiae peccati*, allora la definizione dell'indulgenza va cambiata; ma, in questo modo, quest'ultima arriva a perdere ogni peculiarità, risultando simile ad altre preghiere e intercessioni della Chiesa a favore dei suoi membri. Si potrebbe dire che ciò che Rahner chiama «indulgenza» è piuttosto una realtà vicina all'Unzione degli infermi<sup>23</sup>.

Il Santo Padre parla dello stesso tipo di pena temporale («l'impronta negativa che i peccati hanno lasciato nei nostri comportamenti e nei nostri pensieri»); tuttavia, non risulta che si stia mirando a una nuova interpretazione magisteriale dell'indulgenza. Infatti, l'accettazione della teoria nuova di Karl Rahner dovrebbe avere anche delle conseguenze pratiche sulla disciplina delle indulgenze, per esempio quella di eliminare ogni riferimento a un sistema giuridico. Invece, la condizione imposta per ricevere l'indulgenza – che è un elemento giuridico – persiste anche nel caso dell'indulgenza giubilare proposta da Papa Francesco, che indica, per esempio, il pellegrinaggio verso la Porta Santa<sup>24</sup>. Anche se non si tratta più di soldi, per un sostenitore della

<sup>23</sup> Cfr. CCC, n. 1520 che indica, come grazia fondamentale dell'Unzione degli infermi, «una grazia di conforto, di pace e di coraggio per superare le difficoltà proprie dello stato di malattia grave o della fragilità della vecchiaia» (che, d'altra parte, possono essere viste come una pena temporale). Cfr. anche LG 11: «Con la sacra unzione degli infermi e la preghiera dei presbiteri, tutta la Chiesa raccomanda gli ammalati al Signore sofferente e glorificato, perché alleggerisca le loro pene e li salvi, anzi li esorta a unirsi spontaneamente alla passione e alla morte di Cristo, per contribuire così al bene del popolo di Dio»; Rahner notava che per superare le conseguenze dolorose del peccato, bisogna cambiare l'atteggiamento, accogliendole con libertà e pazienza, così da non essere più vissute come pena, ma come espiazione, un'idea quindi vicina alla grazia dell'Unzione (v. anche sopra, il testo di Rahner citato alla nota 17).

<sup>24</sup> *Lettera del Santo Padre Francesco con la quale si concede l'indulgenza in occasione del Giubileo Straordinario della Misericordia*, 1° settembre 2015.



nuova teoria questo tipo di condizione o di opera richiesta potrebbe sembrare pure un modo di «comprare» l'indulgenza<sup>25</sup>.

Tenendo presente questo e anche il fatto che il Sommo Pontefice non scrive in modo esplicito di voler definire l'indulgenza accogliendo la teoria nuova, riteniamo che, nella *Misericordiae vultus*, Papa Francesco si riferisca semplicemente alle *reliquiae peccati* ricordando, insieme alla *Indulgentiarum doctrina*, che l'indulgenza «conviene in parte con gli altri mezzi o vie destinate ad eliminare ciò che rimane del peccato» (n. 8), senza voler contraddire ciò che la Costituzione apostolica osserva in seguito, cioè che l'indulgenza si distingue chiaramente da questi mezzi (*ibid.*).

In altre parole, Papa Francesco ricorda uno degli effetti secondari dell'indulgenza, ossia quello di contribuire a superare le *reliquiae peccati*. Non risulta però che si voglia limitare il suo effetto solo a questo aspetto, così come proponeva Karl Rahner. Quindi, tra i tre possibili livelli di significato indicati all'inizio del presente articolo, sono da ritenere solo i primi due.

## 6. Ulteriori riflessioni conclusive

La preoccupazione di eliminare il linguaggio giuridico dalla definizione dell'indulgenza può essere comprensibile per chi vuole combattere l'immagine di un Dio «poliziotto» che contabilizza in dettaglio le trasgressioni (magari di tante regole molto complicate) e infligge dei castighi esattamente proporzionati alla loro gravità e frequenza. Nella prassi dell'indulgenza, almeno prima della sua riforma con la Costituzione *Indulgentiarum doctrina*, si potevano trovare dei comportamenti che facevano trasparire una simile concezione.

Ciò che si critica potrebbe essere non l'idea di giustizia in generale, ma una caricatura di quest'ultima, così come la si può trovare, per esempio, in società totalitarie e corrotte. In una società fascista o comunista, la gente onesta, lontana dal sentirsi protetta dalla polizia o dai tribunali, aveva piuttosto paura di queste istituzioni, sapendo che anche una buona opera poteva essere punita, se andava contro gli interessi del regime; nello stesso tempo, dei malfattori potevano essere premiati in quanto collaboratori delle autorità. In una situazione come questa, pensare a Dio come Somma e Vera Giustizia, che veramente punisce il male e premia il bene (a differenza della società oppressiva nella quale si vive) non può portare che conforto. Se pensiamo che in ogni società, anche in quella con le migliori intenzioni, la giustizia puramente umana non può mai essere perfetta, i riferimenti alla giustizia divina non dovrebbero essere evitati, ma piuttosto ricercati.

<sup>25</sup> Come osservava, per es., già O. SEMMELROTH, *Zur päpstlichen Neuordnung des Ablasswesens*, in *Geist und Leben* 40 (1967) 348-360, qui 350.

Di per sé, è possibile trovare anche altri termini per parlare della stessa realtà. Nel caso della nuova teoria di Rahner, d'altro canto, abbiamo non solo un nuovo linguaggio, ma anche una nuova realtà, dato che il suo modo di intendere le indulgenze utilizza questo termine solo in modo improprio, riferendosi di fatto a qualcosa d'altro, per certi versi simile all'Unzione degli infermi. Bisogna però notare che, in generale, ogni linguaggio è insufficiente per parlare di realtà spirituali e soprannaturali, semplicemente perché il mistero di Dio rimane ineffabile. Anche se si volesse rinunciare al linguaggio giuridico e trovare altri termini per parlare del peccato, della redenzione e degli argomenti correlati, sicuramente anche il nuovo modo d'esprimersi risulterebbe, a sua volta, limitato.

Oltre a questo, tra tutti i linguaggi possibili, quello «giuridico» non sembra essere il meno adatto. Notiamo che, nel nostro caso, non si tratta di linguaggio specializzato, destinato agli studiosi del diritto, ma di nozioni «giuridiche» intese semplicemente nel senso che accennano ai rapporti tra le persone nella società. Il vantaggio è che queste nozioni – gradevoli o meno – sono facilmente comprensibili da tutti, cosa che non è sempre scontata se parliamo invece di «oggettivazioni che si ripercuotono sul soggetto agente, inducendo una contraddizione reale nella struttura creata, la quale, rimanendo appartenente al peccatore, si ripercuote in modo doloroso su di lui»...

Il Signore Gesù ha utilizzato senza problemi il linguaggio giuridico per parlare di realtà spirituali; un esempio è la descrizione del giudizio finale in Mt 25,31-46: se avete dato da mangiare, da bere, ecc., venite a ricevere il Regno; se non l'avete fatto, andate lontano da me, nel fuoco eterno... Anche i passi evangelici definitivi per l'assoluzione sacramentale e per l'indulgenza, che fanno riferimento al potere delle chiavi, utilizzano un linguaggio giuridico.

In conclusione, non pensiamo, quindi, che il Santo Padre abbia intenzione di proporre una nuova definizione delle indulgenze nella *Misericordiae vultus*, n. 22; d'altra parte, è legittimo mantenere il linguaggio «giuridico» in questa definizione, essendo peraltro auspicabile il rimando al punto di riferimento della giustizia divina e non a quello di una giustizia umana imperfetta.

**Riassunto**

La Bolla *Misericordiae vultus* parla delle indulgenze in un modo che potrebbe ricordare l'interpretazione di Karl Rahner: le pene temporali per i peccati sarebbero delle conseguenze dolorose dei peccati che non potrebbero essere condonate attraverso un intervento autoritativo, così che l'indulgenza sarebbe essenzialmente una preghiera (autoritativa). Assumere questa interpretazione significherebbe rinunciare alla definizione tradizionale delle indulgenze e utilizzare la parola per designare un'altra realtà. Tenendo presente però che la disciplina delle indulgenze giubilari non è cambiata in corrispondenza all'interpretazione rahneriana, risulta che il Santo Padre parla di un effetto secondario delle indulgenze, senza voler introdurre una loro nuova definizione.

**Abstract**

The *Misericordiae vultus* bull speaks about indulgences in a manner that could seem reminiscent of Karl Rahner's interpretation: temporal punishment due for sins would represent the painful consequences of sin, therefore it could not be remitted by an authoritative intervention; as such, the indulgence would essentially be (authoritative) prayer. Taking over this interpretation would mean leaving behind the traditional definition of indulgence and only using the word to designate a different reality. However, taking into account the fact that the discipline of jubilee indulgences has not changed according to Rahner's interpretation, this shows that the Holy Father speaks about a secondary effect of the indulgences, without wanting to introduce a new definition of them.



# Pensieri di carità<sup>1</sup>

Giovanni Ventimiglia\*

Quelle che seguono vogliono essere soltanto brevi riflessioni sulle opere di misericordia spirituali e corporali a partire dalla situazione della società contemporanea all'inizio del XXI secolo.

Il loro scopo non è quello di ampliare il bagaglio di conoscenza del lettore sull'argomento ma quello di invitarlo alla pratica della carità. Come ha scritto san Paolo, infatti, «se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come bronzo che rimbomba o cembalo che strepita» (1 Cor 13,1). E poi: «Le profezie scompariranno, il dono delle lingue cesserà e la conoscenza svanirà (...). Ora dunque rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità!» (1 Cor 13,12).

---

\* Giovanni Ventimiglia è professore di Filosofia teoretica (qualifica di “professore ordinario” ottenuta a Lugano nel 2004 e “prima fascia” in Italia nel 2013). Insegna Ontologia alla Facoltà di Teologia di Lugano, dove è anche direttore dell'Istituto di Studi Filosofici (ISFI), che ha fondato nel 2003. Insegna Temi e problemi di filosofia all'Università Cattolica di Milano. Visiting Senior Researcher Fellow al King's College di Londra (gennaio-giugno 2015) e Academic Visitor alla University of Oxford (agosto-settembre 2015). E-mail: giovanni.ventimiglia@isfi.ch.

<sup>1</sup> I testi che seguono sono stati pubblicati con cadenza mensile ne “Il Messaggero di sant'Antonio” negli anni 2012 e 2013. Gli articoli sulle opere di misericordia spirituale sono stati poi pubblicati in un libretto collettaneo, a mia cura: G. VENTIMIGLIA (a cura di), *Opere di misericordia spirituale*, Padova 2013. Si è ritenuto di dover trattare prima delle opere di misericordia spirituale e poi di quelle di misericordia corporale, perché questo è l'ordine proposto nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2447. I testi sono stati leggermente corretti e aggiornati in occasione della presente pubblicazione.

# 1. Opere di misericordia spirituale

## 1.1. Consigliare i dubbiosi

La prima opera di misericordia spirituale è decisamente fuori moda. Il pensiero moderno, infatti, almeno a partire dal «dubbio metodico» di Descartes, ha fatto del dubbio l'unità di misura del sapere: l'uomo saggio sarebbe colui che dubita di tutto. Così, oggi, chi aspirasse a essere un intellettuale di successo non ha affatto bisogno di anni di studio. Gli basta seguire una regola facile facile: mostrarsi scettico su tutto e relativista in ogni campo.

Ora, in un contesto culturale del genere, l'idea di aiutare il prossimo cercando di fugare qualche suo dubbio va davvero contro corrente: quella che trascina tutto e tutti verso il gran mare del dubbio sconfinato.

Naturalmente non intendo negare che il dubbio sia antidoto al dogmatismo e alla sicumera di chi presume di avere in tasca ogni tipo di certezza. Già Socrate sosteneva che il saggio è colui che sa di non sapere. E Tommaso d'Aquino, alla fine della sua vita, confidò al suo amico Reginaldo di non riuscire più a proseguire la sua *Summa*, perché tutto quanto aveva scritto fin lì gli sembrava «paglia» di fronte al mistero infinito di Dio. Sono belle testimonianze di una sapienza non ridotta a orgogliosa certezza, e quindi animata dal senso del dubbio e del limite.

Da questo punto di vista, «consigliare i dubbiosi» può anche essere interpretato, in alcuni casi, come un «suscitare qualche dubbio in chi non ne ha», onde smascherare finte certezze e promuovere una ricerca più autentica della verità.

Tuttavia l'opera di misericordia non può essere trasformata nel suo opposto solo perché «culturalmente più corretto».

Il dubbio, infatti, non è solo senso del limite. È anche, e anzi più spesso, uno dei modi con cui si manifesta un disagio dell'anima, intellettuale, spirituale o psicologico. È un'implicita richiesta di aiuto alla quale la carità non può sottrarsi.

Come, tuttavia, consigliare i dubbiosi? In proposito ho l'impressione che qualche volta i credenti sottovalutino l'importanza della preparazione e della competenza. Avendo il dono della fede, spesso il cristiano si ritiene esonerato dall'obbligo di conoscere, perché presume di avere in mano una specie di *passpartout* in grado di aprire tutte le porte del sapere e risolvere qualsiasi dubbio. La cosa emerge a proposito di molti ambiti, dalla psicologia alla filosofia – quanti credenti si improvvisano psicologi e filosofi senza averne la minima competenza! – dalla sociologia alla fisica – quanti credenti discettano a vanvera sui mali della società e sul big bang! – ma appare ancora più grave a proposito di questioni teologiche, quando, per esempio, ci si trova di fronte ai dubbi concernenti la fede che nascono in persone non credenti. La risposta che viene data certe volte dai credenti in questi casi è improntata al fideismo. «Hai dubbi?», «Prega!». «Nutri qualche perplessità sull'esistenza di Dio?», «Prega!». «Non

comprendi il dogma della Trinità?», «Ma non c'è niente da capire! È mistero da accettare per fede. Quindi: prega!».

Ebbene, a me sembra che risposte di questo tipo possano fugare solo i dubbi di chi non ce li ha e rivelino, alla fin fine, solo l'ignoranza dei credenti in materia teologica e la loro colpevole pigrizia rispetto al dovere di istruirsi. Quanti credenti oggi conoscono bene almeno il Catechismo della Chiesa cattolica? E se no, come pensare di poter dare risposte adeguate ai dubbi dei nostri fratelli non credenti? Tra l'altro non di rado si tratta di dubbi provenienti da persone colte. Come pretendere di dar loro risposte convincenti, servendosi di qualche lontana reminiscenza del catechismo da terza elementare?

Consigliare i dubbiosi, dunque, comporta il dovere e la fatica di studiare, documentarsi, conoscere. Solo così, tra l'altro, il dubbioso si sentirà preso sul serio, ascoltato, considerato. Perché alla fine la posta in gioco non è solo la soluzione del dubbio, quasi fosse un anonimo rompicapo, ma, attraverso esso, l'attenzione amorevole per un'altra persona.

## 1.2. Insegnare agli ignoranti

Uno dei pregiudizi più diffusi anche tra i credenti è quello secondo cui il sapere non avrebbe nulla a che fare con la carità. Così, lo studente che passasse molto tempo a studiare sarebbe certamente affetto, sostiene erroneamente qualcuno, da «intellettualismo» e da «presunzione», poiché inseguirebbe la «sapienza di questo mondo» e i successi personali, cioè i bei voti, chiudendosi in una torre d'avorio e dimenticandosi degli altri. Per questo motivo, alcuni educatori cattolici instillano non pochi sensi di colpa in quei giovani che amano lo studio, e cercano di compensare le loro «insane» tendenze «secchione», sostituendo nell'agenda dei giovani studiosi le ore di studio con ore di volontariato a favore di poveri e sofferenti. Infatti, a molti cattolici sembra solo quello, il cosiddetto «volontariato», l'unico luogo in cui si realizza la carità cristiana. La conseguenza di questo stato di cose è che, non di rado, i giovani cristiani «modello» sono tanto impegnati socialmente quanto ignoranti culturalmente. E il peggio è che nemmeno si sentono in colpa.

Ora, in questo luogo comune si nascondono almeno due errori: primo, credere che la carità si rivolga soltanto ai bisogni materiali del prossimo; secondo, ritenere che la carità non abbia nulla a che fare con la vita intellettuale.

Per far fronte a una tale confusione, occorre ripartire dall'«abbiccì»: che cos'è l'amore? Una definizione semplice, che risale ad Aristotele, dice: «amore è volere il bene dell'altro». E l'ignoranza è un bene o un male per l'altro? È qui il punto della questione: l'ignoranza è un male, anzi, come diceva già Socrate, «l'origine di tutti i mali». Un mio amico, che per anni ha lavorato in zone molto povere dell'Africa, mi ha detto un giorno: «Sai la cosa migliore che possiamo fare per vincere il problema della

sete nel mondo? Non è portare acqua, ma insegnare a costruire pozzi e acquedotti a chi ignora come si faccia».

L'ignoranza è, inoltre, causa di schiavitù. Nel famoso romanzo *1984* di George Orwell, la forza del Partito al potere si basava sull'ignoranza nella quale riusciva a tenere le masse, tanto che uno dei suoi slogan era «l'ignoranza è forza», cioè, più precisamente, l'ignoranza degli schiavi è la forza dei padroni. Per questo ogni dittatura, di ieri e di oggi, delegittima come eversivo ogni diritto di sapere, e controlla gli strumenti di trasmissione della conoscenza, come scuole e mezzi di comunicazione, sostituendo al sapere la sua peggiore controfigura, che è l'indottrinamento.

Se così stanno le cose, «insegnare agli ignoranti» diventa una delle forme più belle e coraggiose della misericordia, perché contribuisce a combattere povertà e schiavitù, regalando agli uomini un bene tra i più grandi: la libertà. Per far questo, però, occorre spazzare via il pregiudizio da cui siamo partiti, ovvero l'opposizione tra sapere e carità. Perché esiste una «carità intellettuale», come scriveva il beato Antonio Rosmini, ed esistono vite di santi e dottori della Chiesa che, passate tutte intere sui libri, hanno fatto, nondimeno, un bene immenso all'umanità. Certo, la scommessa è riscoprire la dimensione «di carità» del sapere, sottraendolo al destino del solipsismo, ovvero dello studio solitario egoistico e fine a se stesso. Sembra, per esempio, che le numerosissime opere di san Tommaso d'Aquino non siano state scritte per diletto personale ma sempre, al contrario, per rispondere a precisi bisogni e richieste altrui. D'altra parte, lo aveva già ben spiegato san Bernardo in una pagina memorabile: «Vi sono coloro che vogliono conoscere solo per conoscere: e questa è curiosità; vi sono coloro che vogliono conoscere solo per essere conosciuti: e questa è vanità; vi sono coloro che vogliono conoscere per vendere il loro sapere: e questo è un guadagno ingiusto; vi sono coloro che vogliono conoscere per esserne edificati: e questa è la saggezza; vi sono infine coloro che vogliono conoscere per edificare: e solo questa è la carità».

### 1.3. Ammonire i peccatori

Uno dei personaggi più divertenti degli sketch di Fiorello è l'«avvocato Messina». In ognuna delle sue esilaranti arringhe, ovviamente inventate, l'avvocato, nell'imitazione del comico, per difendere il suo assistito accusato di delitti gravissimi, utilizza alla fine sempre lo stesso argomento: «Signor giudice, ma chi siamo noi per dire chi è Caino e chi è Abele?». Così, con una battuta, Fiorello riassume un atteggiamento purtroppo molto diffuso ai nostri giorni: la rinuncia, ipocrita, a ogni forma di giusta condanna del male, l'abdicazione, sotto le mentite spoglie dell'umiltà, rispetto al dovere di chiamare il male con il suo nome, esercitare la giustizia, condannare i malviventi, ammonire i colpevoli.

Stranamente, poi, all'estremo opposto rispetto a tale presa di distanza, pilatesca, di fronte al male, si assiste a una curiosità morbosa nei confronti di ogni forma di vi-



zio, che va a ingrossare le file del giornalismo scandalistico, del gossip globale, insomma del pettegolezzo. Così, di fronte al male da una parte sembra esservi disimpegno rinunciatorio, dall'altra attrazione pruriginosa.

Eppure, apparentemente così lontani, questi due atteggiamenti hanno in realtà qualcosa in comune: l'assoluta mancanza di interesse per l'altro, di misericordia. Nel primo, infatti, la rinuncia al giudizio e all'ammonimento tradisce una profonda indifferenza per il prossimo, il suo bene, la sua possibilità di cambiare, la sua salvezza.

E nel pettegolezzo, d'altra parte, dietro il compiacimento per il vizio, si cela inconsciamente il disinteresse, anzi certe volte l'odio, per chi ne è responsabile.

Mi ha sempre colpito, in proposito, l'ordine molto preciso di atti da compiere suggerito nel passo evangelico sulla correzione fraterna: «Se il tuo fratello commetterà una colpa contro di te, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ascolterà, prendi ancora con te una o due persone (...). Se poi non ascolterà costoro, dillo alla comunità» (Mt 18,15-17). La cultura del pettegolezzo taglia di netto il primo passaggio, ossia l'ammonimento «fra te e lui solo», del diretto interessato. Perché? Perché il fine non è il bene dell'altro, ma la sua distruzione. Al riguardo invito a sospettare dell'espressione *in camera caritatis*, utilizzata quando qualcuno vuole dirvi qualcosa sul conto di qualcun altro. Ebbene, se in questa «camera» non c'è il diretto interessato, state pur certi che si tratta di una «camera dell'orrore», dove si torturano, seppure non fisicamente, vittime ignare. Per questo motivo, quando qualcuno viene a raccontarvi qualcosa di negativo su un altro, suggerisco di rispondere secco: «Perché non vai a dirlo a lui direttamente?».

Tra l'altro, l'ammonimento diretto del «peccatore» ha un grande vantaggio: dà la possibilità all'«imputato» di difendersi, e di dimostrarvi, eventualmente, l'infondatezza delle accuse di cui è vittima. Ma per far questo bisogna che chi ammonisce abbia a cuore la verità oggettiva e il bene dell'altro, due caratteristiche assenti nel pettegolezzo. Se invece le accuse sono fondate e, particolare decisivo, lo zelo di chi corregge è accompagnato da una dose almeno doppia di amore, il vostro amico finirà con il ringraziarvi. Perché capirà, magari dopo qualche tempo, che lo avete fatto per il suo bene, perché vi stava a cuore il suo destino. Avviene qualcosa di simile anche nella dinamica educativa. È stato ormai accertato, a suon di studi e di statistiche, che i bambini educati in ambienti permissivi e lassisti crescono insicuri e indecisi, e soffrono di carenze affettive. Infatti, l'ammonimento e il rimprovero sono modi per dimostrare interesse per l'altro, in una parola per dimostrare «amore».

#### 1.4. Consolare gli afflitti

«Tre amici di Giobbe vennero a sapere di tutte le disgrazie che si erano abbattute su di lui. Partirono, ciascuno dalla sua contrada, Elifaz di Teman, Bildad di Suach e Sofar di Naamà, e si accordarono per andare a condividere il suo dolore e a consolar-

lo (...). Sedettero accanto a lui in terra, per sette giorni e sette notti. Nessuno gli rivolgeva una parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore» (Gb 2,11-13).

Mi ha sempre colpito l'immagine dei tre amici che, per consolare Giobbe, cominciano anzitutto con il sedersi accanto a lui per terra, standogli vicino, per lungo tempo, senza dire una parola. È un gesto di una delicatezza straordinaria. Di fronte a un grande dolore, l'unica cosa da fare, certe volte, è dividerlo in silenzio con chi ne è stato colpito, rinunciando volontariamente ai discorsi «consolatori».

In quel silenzio condiviso, seduti con la spalla appoggiata alla spalla dell'amico, c'è tutto quello che vi deve essere.

E, di più, non vi è tutto quello che non vi deve essere. Non vi è, infatti, l'omissione di chi, per una forma eccessiva di pudore, di timidezza, di fronte al dolore altrui fa come se nulla fosse, e tratta l'afflitto come se non fosse afflitto.

Ai nostri giorni, a tale naturale e comprensibile imbarazzo si associa, poi, una cultura edonista, che tende a rimuovere programmaticamente dalla società ogni forma di afflizione, anzi persino relegandola in tempi brevi – come i funerali celebrati in fretta nel vano tentativo di prendere congedo dal lutto il prima possibile – o in luoghi isolati dal mondo – come le case per anziani.

Dall'altra parte, nel silenzio degli amici di Giobbe, non c'è l'esagerazione stucchevole e «tragediosa» che rende finto ogni gesto consolatorio. Un tempo, nella Grecia e nella Roma antica, vi erano le cosiddette «prefiche», cioè le donne pagate per piangere i defunti. Il pianto, infatti, era un segno dell'importanza sociale del defunto, come se la sua collocazione nella scala sociale fosse direttamente proporzionale alla quantità di lacrime versate al suo funerale. Sebbene non proprio in tali forme, sopravvive ancora oggi questo tipo di cultura in qualche paese mediterraneo. Ma è una tragedia troppo gridata, recitata, che poco ha a che fare con l'autentica compassione per quei familiari che si trovano veramente nell'afflizione. In quei casi, infatti, l'unica forma di consolazione è un silenzio discreto e partecipe, seduti accanto all'amico rimasto orfano.

Com'è noto, gli amici di Giobbe, nel racconto biblico, dopo sette giorni di silenzio ritennero di doversi cimentare in discorsi consolatori. E non fu una bella idea. I loro tentativi teologici di giustificare la sofferenza non ebbero alcun effetto positivo su Giobbe, il quale reagì anzi con parole di questo tipo: «Ne ho udite già molte di cose simili! Siete tutti consolatori molesti» (Gb 16,2).

Si trattava, inevitabilmente, di «cose» precedenti il Nuovo Testamento. E questo non è un particolare insignificante. Perché c'è un'inaudita nuova parola di consolazione nel Nuovo Testamento; una parola che è Cristo stesso, Verbo di Dio, il quale non è venuto a fare qualche discorso pseudo-teologico per giustificare il male del mondo, onde potessimo farcene una ragione; e non è venuto nemmeno, a rigore, a confermare la dottrina greca dell'immortalità dell'anima, che riguarda solo lo spirito e non il corpo, ma è venuto ad annunciare, con la sua Risurrezione, la nostra vita

eterna, corpo e anima. Non si tratta di qualche regoluccia per insegnare a sopportare meglio, stoicamente, l'afflizione, ma dell'annuncio della fine definitiva di ogni afflizione, quando «asciugherà ogni lacrima dai loro occhi; non vi sarà più la morte, né lutto né lamento né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,4).

## 1.5. Perdonare le offese

«L'impotenza che non si prende la rivincita viene falsata in "bontà" (...), il non-potersi-vendicare è chiamato "non-volersi-vendicare", forse addirittura perdonare» (F. NIETZSCHE, *La genealogia della morale*, I, 14). Le parole al vetriolo di Nietzsche contro la morale cristiana non smettono di interrogare l'umanità. Possono essere riassunte in una domanda provocatoria: è vero o no che il perdono altro non è che una forma subdola di vendetta, anzi l'unica forma di vendetta che gli impotenti, i timorosi e i deboli si possono permettere?

Mi ricordo a riguardo un episodio che risale ai tempi dell'università: Salvatore era stato offeso pubblicamente in mensa da Giuseppe e moriva dalla voglia di vendicarsi. Ma non poteva, perché Giuseppe era un ragazzone alto così, mentre lui era piccoletto e gracile. Così, escogitò una soluzione plateale: si alzò coraggioso di fronte a tutti e, noncurante dei nostri consigli di non andarsi a cacciare nei guai, si diresse con aria minacciosa verso Giuseppe. Quando fu a pochi centimetri da lui, lo guardò fisso negli occhi e lo apostrofò gridando: «... ma io ti perdono!». Giuseppe ammutolì sorpreso, fra le risate generali. Poi, tornando velocemente al nostro tavolo, Salvatore ci confidò: «Ragazzi, non avevo a disposizione altra forma di vendetta!».

L'episodio fu esilarante e istruttivo. D'un tratto ci fece comprendere Nietzsche e anche un po' come vanno le cose certe volte a proposito del perdono. Perché dobbiamo avere il coraggio di chiedercelo con franchezza: quante volte il nostro perdono non è altro che un'acida vendetta sotto mentite spoglie?

Il vero perdono abita altrove. Anzitutto non è affatto, come pensava Nietzsche, un atto di debolezza, di chi, codardo, non saprebbe vendicarsi fisicamente, ma è, tutto al contrario, un atto di forza di chi, pur potendosi vendicare, e pur sentendo il desiderio di vendetta, vi rinuncia volontariamente. Il vero perdono, infatti, mentre rinuncia alla forza esteriore, comporta molta forza interiore. Forza per che cosa? Soprattutto per liberarsi dal dolore legato alla memoria del passato, dallo smacco dell'offesa.

Della memoria, ai nostri giorni, si fa un gran parlare, quasi fosse un valore di per sé. Ma così non è. Dipende dall'oggetto della memoria. Dimenticarsi delle grandi cose che ha fatto il Signore per noi è peccato. Ma "dimenticare" un'offesa ricevuta è una virtù. Chi non è capace di perdonare, dunque, è vecchio nell'animo, perché vive nel ricordo di sofferenze passate, ed è un debole, perché non ha la forza di liberarsi dall'irretimento del male. Chi non perdona è colpevole di «accanimento terapeutico» nei confronti del male, perché tiene in vita artificialmente qualcosa che dovrebbe invece essere davvero lasciato andare.

La maggioranza degli uomini, tuttavia, non rientra per fortuna nella categoria di chi è incapace di perdonare, ma in quella di chi perdona «a condizione che». Il ragionamento è pressappoco così: se prima mi chiede scusa, allora lo perdonerò. Ed è qui che viene meno, però, di nuovo, l'essenza del vero perdono, che invece è gratuito e senza condizioni. Solo, infatti, quando prende l'iniziativa senza richiedere condizioni, il perdono chiude veramente i conti con il passato, e quindi anche con il passato dell'altro. E solo a quel punto, di conseguenza, quando avremo liberato l'altro dall'etichetta di «cattivo» nella quale lo avevamo inesorabilmente rinchiuso, gli avremo dato un futuro, cioè un nuovo inizio, una nuova possibilità. Il perdono senza condizioni ci libera dalla schiavitù del male passato e libera nell'altro la possibilità di essere migliore.

Non è esattamente la logica di perdono dell'amore di Dio per noi? «Mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rm 5,8), scriveva san Paolo. E san Giovanni lapidario: «Dio ci ha amati per primo» (1 Gv 4,19).

## 1.6. Sopportare pazientemente le persone moleste

Tra i detti dei padri del deserto se ne trova uno che dice così: «Di un uomo di mondo che disturbava continuamente abba Macario con mille sciocchezze, l'anziano disse: "Mai la sua presenza sarà piacevole come la sua assenza"». Le persone moleste esistono. E persino santi uomini come i padri del deserto non tacevano i fastidi che possono procurare. Sopportare pazientemente le persone moleste non significa fare finta che non siano moleste ma, anzitutto, chiamarle con il loro nome, identificarle. Perché, in effetti, esistono diversi tipi di molesti e diversa, di conseguenza, è la dose di pazienza necessaria a sopportarli. Vi sono, infatti, i molesti che non sanno di esserlo – che chiamerei molesti «loro malgrado» – e i molesti che sanno di esserlo – o molesti, diciamo, «impegnati».

Nella prima categoria rientrano tutte quelle persone che possono risultare sgradite a motivo della loro cultura di appartenenza, diversa dalla nostra – come nel caso degli stranieri –, oppure della loro condizione fisica, psichica e caratteriale, come nel caso degli ammalati, dei menomati, o anche semplicemente dei balbuzienti o dei noiosi.

Ebbene, in questo caso la pazienza è più facile da esercitare. Proprio perché essi non sono responsabili in prima persona del fastidio che ci arrecano, è più facile farsene una ragione, come accade di fronte agli eventi naturali: il contadino non incolpa le nuvole della grandine che gli rovina il raccolto. Allo stesso modo non si incolpa – o non si dovrebbe incolpare – una persona, per esempio, di essere balbuziente. Come si sopporta un temporale, così si può sopportare un balbuziente, un ammalato o uno straniero.

Bisogna dire, però, che noi uomini, purtroppo, mostriamo una sorprendente capacità di «risparmiare» proprio sulle virtù. Quindi, nei confronti delle nuvole mole-

ste, che non possono essere evitate, mettiamo in campo la virtù della pazienza, non avendo altra via d'uscita. Mentre, nei confronti degli uomini molesti, pratichiamo l'emarginazione, che ci «risparmia» la fatica della pazienza, senza badare al «costo» umano che questo comporta per gli emarginati.

Che dire, però, dei «molesti impegnati», quelli cioè che mettono tutto il loro impegno nella pratica della molestia, e sembra non abbiano altro da fare nella vita che pensare a noi, a come arrecarci disturbo? In effetti, lo confesso, io mi stupisco ogni volta delle energie e del tempo che certe persone dedicano a mettermi i bastoni fra le ruote. In dialetto siciliano c'è un'espressione simpatica in proposito: «Ma annascisti pi cunsumari a mia?» (tradotto: «Ma sei nato per rovinarmi?»).

Anche riguardo a questo tipo di persone moleste, però, bisognerebbe distinguere. Perché vi sono coloro che molestano in buona fede, come le persone insistenti che mirano a fare proseliti, magari perché intenzionate a farci entrare nel loro gruppo o nel loro movimento. In questo caso la pazienza non andrebbe disgiunta da una buona dose di franchezza: «Mi telefoni perché sei interessato a me in quanto persona, o a me in quanto possibile trofeo di caccia da mostrare agli altri affiliati del tuo gruppo?».

Vi sono, infine, i «molesti impegnati» in cattiva fede. Sono di solito invidiosi che si affliggono per i nostri successi, gioiscono delle nostre sventure e non perdonano occasione per parlar male alle nostre spalle e rovinarci con ogni mezzo. Come esercitare la pazienza in questi casi? A me sembra che questa volta la franchezza serva a poco. Solo la grazia di Cristo può cambiare loro e dare a noi la pazienza per sopportare il male che ne riceviamo. E non è, questa, una frase fatta che si dice quando pensiamo che in realtà non vi sia alcuna speranza di cambiare la situazione: la grazia di Colui che «si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca, ed era come agnello condotto al macello» (Is 53,7) esiste veramente. E attende di essere interpellata per venire ad addolcire cuori che alla nostra poca fede sembravano inaciditi per sempre.

## 1.7. Pregare Dio per i vivi e per i morti

Conoscete la canzone di Giorgio Gaber che si intitola *Il potere dei più buoni*? La prima strofa recita così: «La mia vita di ogni giorno / è preoccuparmi di ciò che ho intorno / sono sensibile ed umano / probabilmente sono il più buono / ho dentro il cuore un affetto vero / per i bambini del mondo intero / ogni tragedia nazionale / è il mio terreno naturale / perché dovunque c'è sofferenza / sento la voce della mia coscienza». E più avanti: «Penso alle nuove povertà / che danno molta visibilità». E infine: «È il potere dei più buoni / costruito sulle tragedie e sulle frustrazioni / è il potere dei più buoni / che un domani può venir buono / per le elezioni».

Le parole ironiche, quasi sarcastiche, di Gaber sul potere dei più buoni introducono bene l'ultima opera di misericordia spirituale: «Pregare Dio per i vivi e per i morti».

In che senso? Immaginate un uomo che abbia seguito e messo in pratica tutte e sei le opere di misericordia spirituale fin qui descritte: la sua vita è tutta un consigliare i dubbiosi, insegnare agli ignoranti, ammonire i peccatori, consolare gli afflitti, perdonare le offese e sopportare pazientemente le persone moleste. Insomma: la sua vita è quella di un uomo buono. Bene, direte voi, dov'è il problema? Il problema è che lo sa. Sa di essere utile a molti. Ed è facile che si senta indispensabile. Come direbbe Gaber, probabilmente pensa di essere "il più buono". È esattamente questo «il potere dei più buoni», una sottile e pericolosa forma di presunzione, un senso di onnipotenza.

E invece no. L'ultima opera di misericordia viene a dire proprio questo: la forma estrema di carità consiste nella percezione che noi non possiamo tutto. Non siamo in grado di amare tutti e di amarli nella maniera migliore. Scriveva Pascal: «L'ultimo passo della ragione porta a riconoscere che vi sono innumerevoli cose che la sorpassano». Una cosa analoga avviene nella carità: l'ultimo passo della carità porta a riconoscere che vi sono innumerevoli situazioni che la sorpassano, cioè che superano le sue capacità. E quello è il momento di affidare gli altri a Dio.

Se ne ha un paradigma significativo nell'esperienza dei genitori. L'ultimo passo del loro amore verso i figli, divenuti ormai adolescenti e anzi quasi uomini, consiste nel riconoscere l'inefficacia di qualsiasi consiglio, l'inutilità di ogni gesto diretto di cura. Insomma, nel riconoscere di non essere più indispensabili. A quel punto, non resta che affidarli a Dio nella preghiera. Libera dalla tentazione di sentirsi potenti e indispensabili, la preghiera per gli altri è la forma più matura di carità e, nello stesso tempo, la forma di preghiera più gradita a Dio. Scriveva san Giovanni Crisostomo infatti: «A pregare per se stessi costringe la necessità; a farlo per gli altri stimola la carità. Ma presso Dio è più gradita la preghiera raccomandata dalla carità».

Il precetto, tuttavia, prevede un'ultima aggiunta: la preghiera per i morti. È davvero la vetta più alta delle opere di misericordia spirituale. Perché dai vivi posso aspettarmi ancora una qualche forma di gratificazione tangibile, dai morti no. È misericordia gratuita allo stato puro. E forse per questo, senza che noi ne siamo consapevoli, la preghiera per i nostri defunti è quella più ascoltata da Dio, dal momento che non può che essere fatta con animo puro e intenzione retta.

Così, per un delicato paradosso della fede, proprio quando non li vediamo più con i nostri occhi, si realizza una vicendevole perfetta misericordia tra noi e i nostri defunti, un'invisibile, tenera, reciproca bontà, definitivamente libera dall'attesa di un qualche tornaconto. Una bontà senza «il potere dei più buoni».

## 2. Opere di misericordia corporale

### 2.1. Dar da mangiare agli affamati

Non si mangia solo per fame ma anche per rabbia. Con mia moglie ci siamo accorti, per esempio, che il tenore delle nostre discussioni su temi «scottanti» varia molto a seconda che esse si svolgano prima o dopo i pasti: dopo è meglio, senz'altro.

In effetti, sembra proprio che i pasti servano anche a dar sfogo alla rabbia accumulata e repressa. D'altra parte per mangiare bisogna mordere, e mordere è anche un'arma di offesa naturale, negli uomini come negli animali.

I paesi occidentali devono avere, stando così le cose, una rabbia repressa di dimensioni mastodontiche. I dati dicono, infatti, che mordono e mangiano certamente molto più di quanto servirebbe per soddisfare la loro fame. In Europa e Nord-America un terzo del cibo prodotto finisce nella spazzatura! Qualcosa come circa 100 kg di cibo all'anno per cittadino. Tutto questo mentre – ultimi dati Fao alla mano – quasi 870 milioni di persone nel mondo – cioè una su otto! – soffrono la fame, 100 milioni di bambini sono sottopeso e 2,5 milioni di bambini ogni anno muoiono letteralmente di fame!

Quando leggo questi dati mi viene in mente un mio vecchio cane: era molto buono, ma ringhiava se lo si disturbava mentre mangiava: i cani non amano «condividere» il loro pasto con altri.

Condividere il cibo equivale a creare umano «convivio», parola che letteralmente significa «vivere con» altri: insomma è il primo atto di «con-vivenza» umana, ciò che distingue gli uomini dai cani.

Ebbene, sebbene riferiti agli uomini, i dati della Fao mi sembrano fotografare un cane, cioè l'insieme dei paesi sviluppati, che, mentre divora famelico la sua montagna di cibo, ringhia ai paesi vicini che gli chiedono un tozzo di pane: gli occidentali, come i cani, non amano condividere.

Nella pratica della vita cristiana, dobbiamo ammetterlo, la fame del mondo compare fuggacemente, se va bene, solo nella preghiera che precede il pasto, quando il pensiero dei commensali va a «coloro che non ne hanno». Tutto lì.

La prima opera di misericordia corporale, tuttavia, non parla di preghiere ma di azioni: «dar da mangiare agli affamati». Nulla di meno.

Come, nel concreto? In Italia l'équipe del Professor Segré ha scoperto, per esempio, che il 95% dei prodotti alimentari ritirati dalle mensole dai negozianti (perché vicini alla scadenza o semplicemente a causa di imperfezioni estetiche), è ancora perfettamente commestibile e che ogni anno vengono buttati nella spazzatura 1,5 tonnellate di prodotti alimentari consumabili! La sua idea molto concreta si chiama *last minute market*. Si tratta di un progetto che promuove la raccolta, da parte di volontari, degli alimenti scartati da supermercati, centri commerciali, catering, bar etc. e la loro distri-

buzione veloce nei centri di accoglienza. Inoltre, scarti alimentari a lunga conservazione, che per piccoli difetti non vengono immessi nel mercato occidentale, possono essere spediti con poca fatica a popolazioni indigenti: lo fanno alcune associazioni cattoliche, come ad esempio i Servi dei Poveri del Terzo Mondo, per citarne una.

A monte, tuttavia, bisognerebbe interrogarsi sulle cause profonde di tutto lo spreco alimentare dell'Occidente. Se la rabbia e la voglia di «mordere» è una di esse, la questione diventa: perché tanta aggressività repressa? Forse, come insegna la psicologia, ci sentiamo costantemente attaccati e di conseguenza, anche qui come avviene negli animali, mordiamo. La conclusione, a questo punto, emerge da sola: se nei paesi cosiddetti sviluppati vi fosse meno aggressività, gli uomini si sentirebbero meno attaccati, svilupperebbero meno rabbia, quindi morderebbero di meno, quindi sprecherebbero meno cibo e, soprattutto, lo con-dividerebbero più facilmente con chi non ne ha. Precisamente quello che dovrebbero fare, a differenza dei cani, i veri uomini.

## 2.2. Dar da bere agli assetati

Da quando mio figlio mi ha rimproverato mentre mi lavavo i denti lasciando il rubinetto dell'acqua aperto, mi sento un po' in colpa, lo confesso, ogni volta che entro in bagno. E non solo quando mi lavo i denti. Perché è evidente che lì dentro faccio uso di acqua per scopi che, di per sé, non richiederebbero né quella quantità (10 litri circa a scarico di sciacquone) né quella qualità (acqua potabile).

Da qualche tempo, poi, mi sento in colpa anche in sala da pranzo. Alla televisione, infatti, mi hanno spiegato che per produrre 1 kg di carne di manzo, facendo tutti i conti (ossia produzione agricola di mangimi e foraggio per nutrire l'animale, acqua per dissetarlo, pulirlo e macellarlo), ci vogliono addirittura 15.400 litri di acqua: «Ecco perché la mucca è diventata pazza – ha commentato con simpatia la comica Teresa Mannino –: per i sensi di colpa!».

Insomma, di fronte ai moltissimi esseri umani che oggi in alcune parti del mondo muoiono ancora di sete, le popolazioni europee e nord-americane si sentono tanto ma tanto in colpa, perché non chiudono i rubinetti quando si lavano i denti, non diminuiscono il getto dello sciacquone e mangiano carne rossa: tutte azioni considerate ormai culturalmente molto scorrette.

Qualcosa però non mi torna. Perché l'altro giorno, entrando stavolta nella stanza di mia figlia, mi sono imbattuto nel suo libro di scienze, aperto proprio sulla pagina dedicata al «ciclo dell'acqua». Vi si spiegava una cosa semplice: l'acqua che circola sulla terra è sempre la stessa da 4 miliardi di anni e si rinnova continuamente in un ciclo ininterrotto di evaporazione, precipitazione, infiltrazione, scorrimento. Insomma, mentre il petrolio, una volta consumato, non rientra in ciclo, l'acqua invece sì. Perciò, se lascio il rubinetto aperto, pago una bolletta più salata ma non sono



colpevole di esaurire le riserve mondiali di acqua, sottraendola a chi in alcuni paesi soffre la sete.

Insomma, l'acqua si spreca, non c'è dubbio, ma nemmeno si risparmia tanto sui moralismi idrici in salsa ecologista.

Uno dei libri più interessanti sull'argomento, *La grande sete. L'era della scommessa sull'acqua*, di C. Fishman, chiarisce fin dall'inizio che non vi è affatto una crisi idrica globale e un rischio di esaurimento delle immense riserve terrestri, ma vi sono diverse crisi idriche locali (in zone dell'Africa, dell'Asia e dell'Australia) certo non meno gravi, legate a disomogenee distribuzioni dell'acqua e differenti possibilità di accesso e gestione dell'acqua potabile.

Di chi è la colpa? L'ecologismo alla moda, che trasforma la terra – uomo escluso – in feticcio da adorare, incrimina l'essere umano, la crescita demografica, l'inquinamento e il conseguente surriscaldamento della terra (che causa però piogge torrenziali non meno di siccità) e, ovviamente, il consumismo. Tutto questo è vero ma, forse, non è tutta la verità. Perché la soluzione del problema della sete nel mondo non può che venire dall'uomo stesso e dalla sua capacità inventiva. La quale non consiste tanto nel chiudere il rubinetto o nel non mangiare carne – azioni utili più a lavarsi la coscienza che a lavare i panni delle famiglie senz'acqua – ma, per esempio, nell'insegnare a costruire e gestire pozzi a quelle popolazioni che non sanno farlo, oppure nel sostenere la ricerca e lo sviluppo di impianti di desalinizzazione a nanotubi di carbonio a basso consumo energetico.

Sono questi, infatti, i modi concreti oggi per «dar da bere agli assetati» – attualmente quasi un miliardo e mezzo! – scandalosamente privi ancora di quella «sorella acqua», che Francesco, riassumendone in soli quattro aggettivi tutte le qualità, chiamava «utile et humile et pretiosa et casta».

### 2.3. Vestire gli ignudi

Mentre esistono animali che danno da mangiare e da bere agli altri membri del gruppo incapaci di nutrirsi da sé, non sembra esistano animali che si diano pena di vestire gli ignudi della loro specie. Non lo fanno per egoismo, è che proprio non ne hanno bisogno! Madre natura, infatti, li ha dotati di pellicce e pelli impermeabili per difendersi al meglio dalle intemperie.

Con l'uomo, invece, la stessa natura, almeno nel settore «abbigliamento», non sembra aver dato il meglio di sé. L'uomo nasce indifeso di fronte al freddo e quindi ha necessità assoluta di essere vestito dagli altri membri della sua specie per sopravvivere.

Per questo motivo, vestire gli ignudi è la prima opera di misericordia tipica dell'uomo in quanto tale. E coincide con il primo gesto “culturale” dell'uomo, che supplisce, in un atto di originario ancestrale altruismo, alle deficienze della natura.

Ma c'è di più. Vestire gli ignudi significa anche preservare il corpo dell'altro dallo sguardo concupiscente, proteggerlo dalla possibilità di essere guardato solo come oggetto del desiderio altrui, come cosa. Niente a che fare, però, con un atto censorio e bacchettono. Perché coprire le nudità altrui significa, per prima cosa, mettere l'altro, o meglio l'altra, nelle condizioni di accendere meglio il desiderio maschile di ciò che non si vede, l'attesa dello svelamento. Ma, più in profondità, significa anche liberare le possibilità, specie per le donne, di essere trattate come soggetti capaci di altro che non sia l'accoppiamento sessuale. Più semplicemente: come persone invece che come cose. Perciò, in una società come quella attuale, dove il pudore è virtù in caduta libera, la declinazione della terza opera di misericordia corporale dovrebbe essere riformulata al femminile: vestire le ignude!

Esiste, infine, un terzo livello dell'opera di misericordia in questione. Giacché essa non recita, ad essere precisi, «coprire gli ignudi» ma proprio «vestirli». Non si tratta, quindi, semplicemente di coprirli dalle intemperie o dallo sguardo impudico. A questo scopo, infatti, basterebbero i vecchi tarmati vestiti dismessi di cui i benestanti si liberano per sgombrare ogni tanto l'armadio dal vecchiume. No, qui si tratta di vestirli, ossia dotarli di vestiti dignitosi e, perché no, gradevoli! In proposito esiste, specie negli ambienti cristiani, un dilagante moralismo che, per evitare giustamente il consumismo degli abiti firmati, finisce spesso però nell'eccesso opposto, ossia nella trasandatezza e nella sciatteria spacciati per umiltà e modestia. Conseguenza: vestire gli ignudi diventa regalare ai poveri quattro stracci alla meno peggio, tanto – si pensa senza risparmio di ipocrisia – non sono queste le cose che contano! Nulla di più vero, certo. Eppure ho sempre davanti agli occhi l'espressione felice del mio amico Vito che, dopo molti sacrifici e altrettanti anni di disoccupazione, trovato finalmente un bel lavoro al Nord, fu accompagnato dallo zio ricco dal miglior sarto di Milano, affinché gli facesse un abito su misura, all'altezza del nuovo importante incarico. Che bel gesto! Ricordo il giorno in cui i miei nonni mi regalarono camicia e pantaloncini eleganti, affinché li mettessi, dissero, «per le occasioni importanti». Oggi tutti sono eleganti sempre, anche quando non ve ne sarebbe bisogno, oppure, per reazione, studiatamente sciatti. E alla domenica, semmai, ci si toglie giacca e cravatta per andare a Messa con le scarpe da tennis. Nel frattempo, però, nel Sud del mondo, chi non ha veramente di che vestirsi forse attende da noi non solo un vestito qualunque, per coprirsi, ma un bel vestito. Perché, sebbene noi con sufficienza lo consideriamo arretrato, lui preferisce ancora andare a Messa con l'abito della festa.

## 2.4. Alloggiare i pellegrini

«Rallegrati delle premure con cui pratici l'ospitalità, con paterna benignità noi accogliamo la tua domanda». Con queste parole, rivolte al monaco Gerardo esattamente novecento anni fa, ossia nel 1113, Papa Pasquale II riconosceva ufficialmente

l'ordine religioso dei monaci ospedalieri di san Giovanni di Gerusalemme. In effetti, già dal 1048, erano attivi a Gerusalemme un convento ed un ospedale gestiti da alcuni monaci totalmente dediti all'ospitalità dei pellegrini, di qualunque fede o razza. I poveretti giungevano in Terra Santa, dopo viaggi estenuanti, in condizioni sovente drammatiche: stanchi, affamati, assetati, ammalati, feriti. E incontravano presso quei monaci «ospitalità» e «ospedali». Soltanto in seguito, allo scopo di difendere i propri centri di accoglienza da predoni e nemici di ogni tipo, quei monaci ospedalieri scelsero di prendere le armi, diventando così, per le necessità imposte dalla carità, monaci-cavalieri: è questa l'origine dei «cavalieri di Malta». A motivo della sua storia, dunque, l'Ordine di san Giovanni di Gerusalemme, Rodi e Malta, che mi onoro di servire anch'io, è oggi forse l'istituzione cristiana che incarna nel modo più appropriato l'opera di misericordia «alloggiare i pellegrini».

Chi sono oggi, però, i pellegrini, considerato che i fedeli in viaggio verso luoghi santi vi arrivano ormai comodamente in aereo? Come notava san Tommaso d'Aquino, i «pellegrini» sono tutti coloro a cui manca una «casa», ossia, ai nostri giorni, i senzatetto e gli immigrati extracomunitari.

Ora, in proposito, è inutile negare che esistono oggi due atteggiamenti opposti: uno xenofobo, pregiudizialmente ostile, e l'altro xenofilo, talmente favorevole allo straniero da essere disposto a rinnegare la propria storia e le proprie radici cristiane.

Si tratta di due atteggiamenti riconducibili ai due «tipi psicologici» fondamentali dell'umano individuati con precisione dallo psicologo svizzero Carl Gustav Jung: «introvertito» ed «estroverso». Entrambi hanno i loro pregi ma anche, secondo lo psicoanalista svizzero, i loro difetti: l'atteggiamento «introvertito» è meno ospitale, ma suona come «sincero» e, alla lunga, «interessante»; quello «estroverso» è di primo acchito più ospitale, ma suona come «eccessivo» e, alla lunga, «finto». Ricorda da vicino quel ragazzo che prova a conquistare l'amata mostrandosi sempre d'accordo su tutto: una tecnica di seduzione da sempre perdente, perché l'innamorato appare incapace di dire qualche cosa di suo, di personale e originale, e si mostra, quindi, poco interessante e persino ridicolo.

Qual è l'alternativa a questi due estremi? Forse essa consiste in una fedeltà alla propria identità talmente forte da essere in grado di «risalire il fiume» fino a quella foce da cui scaturiscono tutti i fiumi della terra: il Dio uno e trino, ossia unico ma non solitario.

In effetti, spesso si dimentica che l'apertura all'«altro» abita il cuore stesso del nostro Dio. Perché l'«altro» dal Padre, cioè il Figlio, è ospitato nella stessa casa del Padre, e l'«altro» dal Padre e dal Figlio, cioè lo Spirito Santo, è accolto nella stessa dimora come uno di loro. Per questo l'ospitalità cristiana non è un paragrafo che si aggiunge ad una noiosa lista di precetti moralistici, ma una conseguenza naturale di un Dio ospitale anzitutto nei confronti di quell'«Altro» che si porta dentro.

È qui, infatti, il punto decisivo della questione, anche a livello psicologico, come

ha mostrato lo psicologo Hillman: il rifiuto xenofobo dello straniero nasce come proiezione paranoide di chi ha difficoltà ad accettare alcune parti di sé, rifiutate e rimosse in nome di un ideale rigido, astratto e inautentico di coerenza. Come dire: l'accoglienza degli altri parte dalla capacità di accettare ed essere ospitali con quelle parti di noi che abbiamo lasciato «senza tetto».

## 2.5. Visitare gli infermi

Qualche anno fa ho partecipato ad una conferenza bellissima, durante la quale la relattrice, la oncologa Sylvie Menard, ammalatasi lei stessa di cancro, ha raccontato, fra l'altro, un episodio della sua lunga malattia. Si trovava in una camera sterile in seguito ad un trapianto di midollo osseo. Tutti i suoi contatti col mondo avvenivano attraverso una vetrata, al di là della quale incontrava sguardi di persone «sane». Erano sguardi da cui traspariva, malcelato, un pensiero simile: «poverina, come può vivere così?». Eppure, la coscienza del suo proprio stato era per lei completamente differente: aveva tempo, finalmente, per cose come pensare al senso della propria vita, leggere, gioire sotto lo sguardo degli amici, pieno di affetto. «Quando ho scoperto la malattia – ha scritto la Menard – è cambiata la consapevolezza della vita stessa. Grazie alla malattia avevo, e ho ancora oggi, una visione più chiara delle cose veramente importanti».

Visitare gli infermi, dunque, comporta la possibilità, spesso, di confrontarsi con persone con una visione diversa di se stessi e delle cose, spesso una visione migliore, nella quale è più lucida la distinzione fra ciò che conta e ciò che non conta. Per questo visitare gli infermi significa, certo, aiutare persone che soffrono, ma forse anche essere aiutati da chi vede le cose meglio di noi.

Ma non è ancora tutto. La malattia, infatti, provoca anche una diversa visione degli altri, una visione «dal basso». È ancora la Menard a parlarne: «Da sani si pensa che dovere essere lavati e imboccati sia intollerabile, “indegno”. Ma non c'è nulla di indegno in una vita totalmente dipendente dagli altri. È indegno piuttosto chi non riesce a vederne la dignità».

Credo che il miglior aiuto che si possa dare agli altri, certe volte, consiste nel farsi aiutare. Perché passa un messaggio fondamentale: la vita umana degna è una convivenza dove ognuno porta a turno i pesi degli altri. Rifiutare di farsi aiutare, invece, manda un messaggio agli altri semplicemente disumano: è meglio che ognuno pensi solo a sé.

Visitare gli ammalati significa perciò, certe volte, per l'ammalato come per il sano, esercitarsi, semplicemente, in «umanità».

Infine, da ultimo, visitare gli ammalati significa, al fondo, visitare anche un po' se stessi, perché il malato siamo anche noi, sebbene ci venga difficile riconoscerlo. Lo ha scritto in una pagina straordinaria Tolstoj, a cui cedo l'ultima parola:

«Il sillogismo elementare che aveva studiato nel manuale del Kizevetter: Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, Caio è mortale, per tutta la vita gli era sembrato sempre giusto ma solo in relazione a Caio, non in relazione a se stesso. Un conto era l'uomo l'uomo-Caio, l'uomo in generale, e allora quel sillogismo era perfettamente giusto; un conto era lui, che non era né Caio, né l'uomo in generale, ma un essere particolarissimo, completamente diverso da tutti gli altri esseri: era stato il piccolo Vanja, con la mamma, il papà, Mitja e Volodja, i giocattoli, il cocchiere, la governante, e poi Katen'ka, e tutte le gioie, le amarezze, gli entusiasmi dell'infanzia, dell'adolescenza, della giovinezza. Aveva mai sentito Caio l'odore del pallone di cuoio che il piccolo Vanja amava tanto? Aveva mai baciato la mano della mamma, Caio, e aveva mai sentito frusciare le pieghe della seta del vestito della mamma, Caio? E Caio aveva mai strepitato tanto per avere i pasticcini quando andava a scuola? E Caio era mai stato innamorato? E Caio sapeva forse presiedere un'udienza in tribunale? Caio è mortale, certo, è giusto che muoia. Ma per me, per me, piccolo Vanja, per me Ivan Il'ic, con tutti i miei sentimenti, i miei pensieri, per me è tutta un'altra cosa. Non può essere che mi tocchi morire. Sarebbe troppo orribile».

## 2.6. Visitare i carcerati

Cresce nel mondo la sensibilità per i problemi ambientali e, a poco a poco, anche per la raccolta differenziata. Molti si danno da fare, e giustamente, per evitare di buttare rifiuti non riciclabili, come ad esempio pannolini, cellophane e cosmetici, fra i rifiuti riciclabili. E all'inverso, è considerato ormai quasi un sacrilegio, sempre giustamente, buttare rifiuti riciclabili, ad esempio vetro, carta e bottigliette di plastica, fra i rifiuti non riciclabili.

La stessa sensibilità non vige nei confronti degli esseri umani. E la cosa appare in tutta la sua evidenza a proposito della concezione e della gestione dei penitenziari. Tranne poche felici eccezioni, prima fra tutte il carcere di Bollate in Italia, per il resto non esiste quasi alcuna coscienza e alcuna politica volta a promuovere la dimensione rieducativa della pena: non si entra in carcere per essere "recuperati" ma solo per essere buttati lì, per un certo periodo di tempo. Senza alcuna possibilità di "riciclo". Tutti preoccupati per il destino delle bottigliette di plastica, trattiamo gli esseri umani come i pannolini sporchi: non recuperabili. Vera spazzatura.

È percepito come politicamente corretto destinare soldi pubblici alla raccolta differenziata, mentre è politicamente scorretto parlare di maggiori investimenti per le carceri. «Ci manca pure che ora gli costruiamo il cinema e il teatro in carcere con i soldi nostri», sentenza qualche politico (elettoralmente) navigato. E qualcun altro svela i presupposti del ragionamento: «ma quale rieducazione, tanto quelli lì, specie quelli di quei paesi là, sono irrecuperabili». Come i sacchetti di cellophane.

Sfugge a molti un piccolo passaggio logico: se sono irrecuperabili, significa che

non sono in grado di agire altrimenti. Ma se così fosse, allora non dovrebbero essere nemmeno punibili, perché chi non è in grado di agire altrimenti non è libero, quindi non è responsabile delle proprie azioni (ma agisce per qualche necessità interna o esterna), quindi non potrebbe essere giudicato colpevole. Ma vallo a dire a quei politici (se mai fossero in grado di fare due più due).

Molto più verosimilmente, credo che la maggior parte degli uomini sia capace di agire altrimenti, ma compie il male volontariamente, e quindi va punito. Ma allo stesso modo, proprio perché è capace di agire altrimenti, può essere recuperato.

Con alcuni amici ho fondato qualche anno fa un'associazione non profit, che si occupa di promuovere la filosofia come forma di servizio sociale, anche e soprattutto nei penitenziari (almeno quelli sensibili alla dimensione «rieducativa»). Abbiamo organizzato per i detenuti del penitenziario del Canton Ticino un corso di «filosofia e cinema». Una cosa semplice: si guarda un film, dopodiché se ne discute insieme. E durante le nostre lunghe chiacchierate – ché tanto lì fretta non ce n'è – veniva fuori spesso una cosa interessante: in tante case la tragedia è cominciata quando è arrivato il “benessere”, i soldi, e tutti hanno iniziato a fare a gara per averne di più. Anche rubando. Anche uccidendo. Perché invece, quando di soldi ne giravano di meno, tutti si davano una mano l'un l'altro.

Perché è qui un punto chiave dell'intera faccenda: lo scopo ultimo della vita. Se questo è il denaro, o il potere, allora la gerarchia dei valori si stravolge e si riorganizza in base a quello scopo ultimo. E per raggiungerlo si fa di tutto. E di più.

Per questo a me sembra che i costruttori e i testimoni di falsi fini ultimi della vita, cioè chi si fa icona e spaccia potere, denaro e performance sessuali come scopi ultimi della vita, abbia una responsabilità enorme. E, forse più di tanti altri, meriterebbe davvero il carcere. Non come i pannolini, certo. Ma come la carta straccia.

## 2.7. Seppellire i morti

L'ultima opera di misericordia corporale, «seppellire i morti», ricorda l'ultima opera di misericordia spirituale, «pregare Dio per i vivi e per i morti», perché allarga lo sguardo misericordioso oltre i viventi fino a comprendere anche i defunti. (Mi raccomando però di non confonderli, come fece una volta un mio amico, esibendosi in un esilarante «seppellire i vivi e i morti»!).

È una pratica, quella di accompagnare i defunti nell'aldilà, pressoché onnipresente in tutte le civiltà umane, tanto da essere segno distintivo della differenza fra gli uomini e gli animali.

Tuttavia nel Cristianesimo essa acquista un significato nuovo e fondamentale.

Per comprenderlo, basterà pensare alla concezione della morte nei filosofi pagani della Grecia antica. Nel dialogo *Fedone*, Platone racconta la morte del suo maestro, Socrate, e ricorda le sue ultime parole prima di morire: «Consacrate un gallo ad Escu-

lapio». Che cosa voleva dire? Si sa che ad Esculapio, il dio della medicina, gli antichi greci erano soliti consacrare un gallo in occasione di qualche felice guarigione. Coerentemente con la sua visione filosofica, dunque, Socrate intendeva sottolineare che la morte era per lui niente altro che la «guarigione» dell'anima, finalmente libera dalla sua «malattia cronica»: il corpo. Di lì a poco, quindi, la sua anima sarebbe entrata nella vera vita, lontana da quella «malattia, carcere o tomba» che era stato per lei il corpo, andando incontro al suo destino ultraterreno di reincarnazioni in altri corpi o elementi naturali. In questa visione la morte era in fondo una sorta di risurrezione dell'anima dal «sepolcro» del corpo.

A dispetto delle apparenze, nulla di simile si ritrova nel Cristianesimo. Gesù non consacrò un gallo ad Esculapio sulla tomba dell'amico Lazzaro, ma pianse. E si capisce, perché il corpo, nella visione cristiana, non è considerato qualcosa di totalmente esterno all'io, come ritenevano i greci pagani: il corpo siamo (anche) noi. E poi è «sacro», perché è stato creato da Dio, è stato assunto da Cristo stesso, quando «si fece carne»; è risorto in Cristo; è, in noi, tempio dello Spirito Santo dopo il Battesimo, e risorgerà insieme a noi alla fine dei tempi.

In questa ottica, come si vede completamente diversa da quella pagana di Socrate, «seppellire i morti» ha acquistato un senso totalmente nuovo: non significa seppellire qualcosa che è già «tomba» ma accompagnare nell'aldilà una parte dell'io stesso della persona cara, anzi, di più, qualche cosa di sacro. Non significa festeggiare la risurrezione «dal corpo», ma annunciare, nel dolore, la risurrezione «del corpo».

Si nasconde qui la prudenza della Chiesa nei confronti della «cremazione», permessa solo a patto che essa «non sia stata scelta per ragioni contrarie alla dottrina cristiana» (can. 1176).

E fra le ragioni contrarie vi sono proprio quelle menzionate sopra: il disprezzo per l'importanza e la sacralità del corpo, la sua banalizzazione (ricordo una signora *trendy* che si vantava di portare le ceneri del marito defunto dentro l'anello del dito mignolo!), oppure la credenza nella reincarnazione (che fa oggi, anche questa, tanto ma tanto *radical chic*), o, non da ultimo, il rifiuto della fede nella risurrezione finale dei corpi. È una fede che è ad un tempo la risposta più esauriente alla domanda più intima del cuore umano e la verità fondamentale della buona novella di Cristo: «Come possono dire alcuni fra voi – tuona san Paolo – che non esiste risurrezione dei morti? Se non esiste risurrezione dei morti, neanche Cristo è risuscitato! Ma se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la nostra fede (...). Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti» (1 Cor 15,12-14.20).





## Esortazione apostolica dopo i Sinodi dei Vescovi.

# Papa Francesco alle famiglie: gioia dell'amore e responsabilità

Ernesto William Volonté\*

Dopo sei mesi di riflessione, papa Francesco ha presentato alla comunità ecclesiale la sua Esortazione apostolica post-sinodale: *La Gioia dell'amore (Amoris laetitia)*. È un inno sinfonico al matrimonio e alla famiglia, che tuttavia non tralascia di presentare i drammi e le ferite che la realtà della famiglia ha subito e continua a subire in questa società segnata dalla "cultura del provvisorio" e dall'individualismo, che talvolta sprofonda in atteggiamento narcisistico. L'Esortazione di papa Francesco ha tenuto presente con molta attenzione le riflessioni dei due Sinodi dei Vescovi su questo argomento (quasi un centinaio le citazioni), ma anche i rimandi alle differenti Conferenze dei Vescovi (Kenya, Australia, Argentina, Corea...) sono abbondanti (una decina). Già questo è il segno di una collegialità nel governo della Chiesa, che non può che essere di monito per tutti in una società politicamente frammentata, poco solidale e ripiegata su interessi nazionalistici: basti pensare al dramma dei profughi, ai cristiani perseguitati, alla terza guerra mondiale in corso a macchia di leopardo.

Ed ora qualche suggerimento per la lettura, dal momento che il papa stesso auspica che il suo scritto sia letto non in modo frettoloso (n. 7).

1. Anzitutto il tono delle riflessioni del papa e il linguaggio argomentativo sono accessibili, concreti, segnati da un clima d'incoraggiamento e colmi di speranza, soprattutto in presenza di situazioni matrimoniali/familiari ferite, che possono trovare nello scritto del papa motivi per credere che la Chiesa è capace di ascoltare, accompagnare, integrare ogni tipo di situazione esistenziale nel tessuto vitale della comunità cristiana. Se il linguaggio è fondamentale nella comunicazione, questo del papa è un vero avvenimento linguistico, perché sa arrivare all'interiorità delle diverse situazioni in cui vive la persona coniugata.

---

\* Ernesto William Volonté è il delegato del Vescovo di Lugano per la pastorale familiare. Dopo la tesi di dottorato presso l'Università Lateranense, all'Istituto di Giovanni Paolo II (su Matrimonio e Famiglia), è stato docente per molti anni del corso istituzionale sulla Teologia del Matrimonio presso la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: willy.volonte@gmail.com.

2. La verità sul matrimonio e sulla famiglia è riproposta nella sua sostanza dogmatica a partire dalla Sacra Scrittura. Infatti, il Signore Gesù è venuto per riportare ogni cosa all'origine, al principio, così come da sempre Dio creatore l'ha voluta (Mt 19,4-9). È ovvio che la Chiesa rimane indissolubilmente fedele a questa origine, che non è in suo potere mutare. Per cui chi auspicava un radicale cambiamento dei "fondamentali" del matrimonio e della famiglia attraverso letture non coerenti con la Tradizione ecclesiale forse è rimasto deluso.

3. Il IV capitolo che reca il titolo: "L'amore nel matrimonio" è forse tra i più ricchi dal punto di vista pastorale. A partire dall'*inno alla carità* di san Paolo (1 Cor 13,4-7) il papa scandaglia, alla luce delle parole dell'Apostolo, il tessuto concreto dell'esistenza coniugale, applicando ad esso le categorie di pazienza, benevolenza, perdono, fiducia, apertura del cuore... Una vera e propria piattaforma per riformare la famiglia o metterla nuovamente in moto, nel caso fosse bloccata da problemi esistenziali. Un esemplare esame di coscienza che induce alla verifica ogni vita coniugale.

L'amore viene indicato come l'anima e il fuoco di ogni realtà coniugale. Così le parole della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II rimangono intramontabili: «Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. Chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore». È il *leitmotiv* che attraversa l'Esortazione di papa Francesco, che riprende spesso (44 volte) il magistero del papa san Giovanni Paolo II: «Se l'uomo e la donna vivono senza amore rimangono per se stessi degli esseri incomprensibili; la loro vita (anche se sancita dal patto coniugale) rimane priva di senso» (cfr. *Redemptor hominis*, 10). L'amore diventa così la chiave di volta dell'intera Esortazione ed è affrontato anche nella sua dimensione "passionale"; si tratta veramente di un amore appassionato (n. 142). Anche l'*eros* è presentato come una porta che apre all'*agape*, all'amore gratuito, al dono totale di sé da offrire all'altro coniuge. Nessuna notizia nuova su questo argomento, perché già presente nel magistero degli ultimi due Pontefici. A riprova di questo è sufficiente una citazione della lettera enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI: «In realtà *eros* e *agape* non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. Quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore in genere» (n. 7). Tuttavia, occorre ricordare che l'amore è un fuoco bruciante: illumina e riscalda, ma può anche incendiare e distruggere. Occorre un cuore educato all'offerta di sé, al distacco, per viverlo e goderlo pienamente. Scrive papa Francesco: «... non potremo incoraggiare un cammino di fedeltà e di reciproca donazione se non stimoliamo la crescita, il consolidamento e l'approfondimento dell'amore coniugale e familiare» (n. 89). L'amore, infatti, nel suo involucro erotico può essere minacciato dall'insaziabilità e: «Quando la preziosa appartenenza reciproca si trasforma in dominio cambia la struttura di comunione nella relazione interpersonale» (n. 155).

4. Il V capitolo tratta dell'«amore che diventa fecondo», che si apre alla vita (n. 165). È nella natura stessa dell'amore, come affermava san Tommaso d'Aquino, essere *diffusivo*, cioè capace di generare l'altro nella sua vera identità sia spirituale che corporea, perché: «l'amore dà sempre vita» e la famiglia è l'ambito non solo della generazione, ma anche dell'accoglienza, della vita che accade come dono di Dio. Per cui: «Ogni nuova vita “ci permette di scoprire la dimensione più gratuita dell'amore, che non finisce mai di stupirci. È la bellezza dell'essere amati prima: i figli sono amati prima che arrivino”» (n. 166). Il bambino che nasce «non giunge come fine di un processo, ma invece è presente dall'inizio del loro amore perché il figlio “non è qualcosa di dovuto, ma un dono”» (n. 81). Pertanto: «le famiglie numerose sono una gioia per la Chiesa». In esse l'amore esprime la sua fecondità generosa. Questo non implica dimenticare una sana avvertenza di san Giovanni Paolo II, quando spiegava che «la paternità responsabile non è “procreazione illimitata o mancanza di consapevolezza circa il significato di allevare figli, ma piuttosto la possibilità data alle coppie di utilizzare la loro inviolabile libertà saggiamente e responsabilmente”» (n. 167).

5. Il capitolo VII apre una vera e propria sfida educativa per gli sposi, ma anche per padri e madri. L'Esortazione non immobilizza, non è l'assicurazione di esito scontato; piuttosto mette in movimento, apre alla conquista sul terreno educativo dei figli quasi sempre drammatico. Talvolta il percorso si presenta accidentato, dove si procede a tentoni per il raggiungimento di una meta che si conosce nel suo destino ultimo, ma di cui non sempre si individuano i passi intermedi. Questo capitolo ci parla di come impostare l'educazione dei figli nella dimensione etica, riguardo al significato della sessualità, al senso di una vita ordinata e disciplinata, attraverso la trasmissione della fede. Tutto questo richiede un paziente realismo, fatto di piccoli passi che possono essere compresi, accettati e apprezzati e che comportano, se necessario, una rinuncia proporzionata (cfr. n. 271). S'intravede in filigrana, all'interno di questo capitolo, che gli sposi devono essere loro stessi introdotti continuamente in un processo educativo/formativo. Offrono molto ai loro figli, ma ricevono altrettanto da loro rendendoli pienamente genitori. Essi apprendono dalla loro esperienza che nessuno può dare ciò che anzitutto loro stessi non possiedono.

6. E da ultimo, ma tralasciando altre preziose citazioni, l'inevitabile domanda che meriterebbe da sola una lunga riflessione: l'Esortazione apostolica si addentra nel cap. VIII ad affrontare la complessa vicenda delle unioni dette «irregolari» (nn. 296 e s.), oppure «situazioni che non rispondono pienamente a quello che il Signore ci propone» (n. 6), doloranti situazioni di per sé irreversibili per quanto attiene alla dottrina sacramentale del matrimonio. «La Chiesa ritiene che ogni rottura del vincolo coniugale è contro la volontà di Dio, ma è anche consapevole della fragilità di molti suoi figli» (n. 291). Per questo papa Francesco suggerisce la via del discernimento caso per caso e lascia intravedere in casi specifici, dove non sussista una colpa grave, la

possibilità di accedere alla comunione sacramentale per i divorziati che vivono in un nuovo matrimonio (cfr. nota 336). Non mi è parso di individuare nel testo pontificio una elargizione esplicita e indiscriminata della comunione eucaristica, che alcuni vorrebbero già affermata nell'Esortazione, così da dire che finalmente viene alla luce ciò che prima della sua pubblicazione era solamente pratica di sottobanco. Si suppone invece che occorra anzitutto perseguire la via ordinaria della Chiesa, chiedendo il giudizio dei suoi Tribunali circa la validità di un matrimonio, e attenersi alle indicazioni date in precedenza dalla Chiesa e mai messe in discussione (cfr. *Familiaris consortio*, 84 e *Sacramentum caritatis*, 29).

Nell'Esortazione però si riscontra un altro approccio, tipicamente pastorale. Il papa evita di inoltrarsi nelle contrapposizioni esistenti tra due differenti opinioni o preoccupazioni pastorali (ammettere o negare la comunione a persone divorziate e risposate), preferendo mantenere una posizione aperta. Qui l'atteggiamento di misericordia, che ispira il discernimento dei singoli casi, ha la meglio sulla regola rigidamente assecondata. L'applicazione automatica della norma senza una valutazione prudenziale sulla singola situazione personale mortificherebbe la dinamica interna propria dello scritto: pedagogia dell'accoglienza, integrazione progressiva nella verità, cammino di comprensione e di interiorizzazione dell'ideale matrimoniale. La norma della Chiesa rimane inalterata, tuttavia va applicata valutando la singola situazione esistenziale. Spiegata così, l'applicazione della legge non sottrae il Pastore della Chiesa alle sue responsabilità, anzi lo implica maggiormente.

Alcuni criteri indicativi sono privilegiati nell'Esortazione. Il primo, ispirandosi al grande teologo san Tommaso d'Aquino, afferma che il principio morale generale circa un comportamento intrinsecamente erroneo non è certamente mutabile e quindi il divorzio seguito dal matrimonio civile o convivenza non aderisce al pensiero, al sentire e alla prassi della Chiesa Cattolica (cfr. n. 291). Ma questo principio deve essere d'altro canto calato dentro le situazioni familiari concrete, dalle mille sfaccettature e dalle differenti e non omogenee responsabilità. La direzione di marcia per risolvere tali situazioni ferite è far comprendere la grande dignità del sacramento matrimoniale e la misura alta proposta da Cristo per chi lo chiede; preparare i fidanzati con un accompagnamento progressivo, serio e graduale da parte dei Pastori ad interiorizzare nella sua integralità il significato del sacramento delle nozze; il discernimento sul grado di concreta e realistica imputabilità nell'aver scelto la strada del divorzio; e da ultimo un confronto leale e continuo con i Pastori per arrivare, attraverso un clima di preghiera, alla conversione del cuore che non esclude in casi specifici, prudentemente valutati e a determinate condizioni, una possibile riammissione ai Sacramenti. Dunque, ricette semplici per situazioni complesse non esistono, affermava papa Benedetto XVI. Occorre affermare che è la persona nella situazione concreta, desiderosa di verità e di conversione, che fa testo, ed è proprio essa il punto di partenza per un cammino.

Molte sono, comunque, le problematiche e gli interrogativi pastorali che si aprono nel rispondere alle sollecitazioni del papa, che si offrono a noi come impegnativi e che tutti dobbiamo prendere seriamente in considerazione: coniugi, famiglie e pastori. Infatti, il papa è consapevole che siamo ai primi passi di un itinerario, perché niente è definitivamente concluso dal punto di vista pastorale. C'è la necessità di continuare ad approfondire alcune questioni. La riflessione dei pastori e dei teologi, se è fedele alla Chiesa, aiuterà a raggiungere maggiore chiarezza (cfr. n. 2).

Eccone alcune: alle aperture di un atteggiamento personale e pastorale di vera responsabilità che l'Esortazione propone, occorre rispondere con solide e chiare garanzie, affinché per imperizia, per sbrigativo buonismo o immaturità pastorale non si leda il significato profondo del sacramento matrimoniale. Non si rischia, nel nostro modo di pensare attuale propenso a relegare i valori dentro una coltre fumosa, di aprire un varco così imponente da tradurre poi nella pratica lo slogan: "La coscienza è mia e me la gestisco come voglio io"? I pastori della Chiesa sono tutti all'altezza di districarsi tra i molteplici e variegati casi di coscienza e aderire quindi consapevolmente al grande e delicato compito che il papa affida loro? Chi aiuterà i fedeli cristiani in situazioni ferite e precarie, che pur rimangono figli della Chiesa, a ben discernere, così che la verità sul matrimonio/famiglia non venga manomessa o annacquata da una cultura marcatamente relativistica, individualistica, del provvisorio? La coscienza individuale, a cui sovente ci si appella come ultimo tribunale dell'agire, è adeguatamente illuminata e rettamente formata nei fedeli cristiani, così da stare sempre e comunque dalla parte della verità sul matrimonio?

Occorre mettere in conto che prima della chiara certezza sui singoli passi occorre avere chiaro l'orizzonte, la meta cui tendere. Di certo la vita cristiana non è sempre una passeggiata su morbidi tappeti erbosi; la porta stretta evangelica rimane. L'esistenza quotidiana sarà quasi sempre seriamente drammatica, cioè in continuo movimento, segnata anche da una certa indeterminatezza dei passi intermedi da compiere. Ma il punto d'attacco interiore è quello evocato dallo scrittore Antoine de Saint-Exupéry nella sua raccolta di pensieri *Cittadella*, che ben corrisponde allo spirito dell'Esortazione di papa Francesco: «Se vuoi costruire una barca, non radunare uomini per tagliare la legna, preparare gli attrezzi, dividere i compiti e impartire gli ordini, piuttosto insegna a loro la nostalgia per il mare vasto e infinito», ed è proprio ciò che l'Esortazione propone.

Si apre così per Pastori e fedeli una sfida educativa immensa, affinché la Chiesa, pur ridotta dalle circostanze a "ospedale da campo", possa rimanere comunque, per tutti, "colonna della verità" e insieme santuario della divina misericordia.



## Lessico delle Opere Teologiche

**Bernd Jochen Hilberath – Eberhard Jüngel – Michael Eckert – Eilert Herms (edd.), con la collaborazione scientifica di Urs Baumann – Dirk Evers – Hans-Peter Grosshans – Johannes Hoff – Kirsten Huxel – Annemarie C. Mayer – Bernhard Nitsche – Stephan Schaede – Ralf Stroh – Christiane Tietz-Steiding (edizione italiana a cura di Gianni Francesconi – Rosino Gibellini, traduzione dal tedesco di Carlo Danna)**  
*Editrice Queriniana, Brescia 2015, 862 pp.*

Il *Lessico delle Opere Teologiche* è frutto generoso del lavoro di una Commissione teologica a partire da due firme di livello internazionale: il cattolico Bernd Hilberath e l'evangelico Eberhard Jüngel, in collaborazione con Michael Eckert della Facoltà di teologia cattolica di Tübingen ed Eilert Herms della Facoltà di teologia evangelica di Tübingen.

La Commissione è composta da 250 teologi e teologhe, oltre mille sono le opere teologiche citate, numeri che attestano l'orizzonte ecumenico del presente *Lessico*.

Un'opera di consultazione sui duemila anni di storia del cristianesimo nei diversi territori del pensiero teologico: dal cristianesimo antico (in realtà il "giovane" cristianesimo!), quindi la Patristica, per arrivare fino all'alba del terzo millennio; arco di tempo enorme che richiede di essere continuamente scandagliato e rivalutato sotto diversi aspetti e molteplici prospettive dai teologi per i quali il *Lessico* risulta un prezioso supporto; un testo che costituisce inoltre un autentico ausilio per filosofi e sicuramente per cultori di scienze religiose, ma risulta strumento qualificato di consultazione altresì per studenti delle materie letterarie.

Questo *Lessico delle Opere Teologiche* è praticamente unico nel suo genere in Italia: l'edizione pubblicata da Queriniana è in traduzione integrale, e questo è importante anche perché sono stati mantenuti l'ampiezza "cattolica" proprio nel senso di "universale" ed il respiro ecumenico di una concreta collaborazione tra centinaia di valenti studiosi delle diverse confessioni.

Nella biblioteca ideale di un teologo il *Lessico*, ovviamente strutturato per "voci", è da tenere concretamente in considerazione.

Le "voci" del *Lessico* si muovono, appunto, in un arco storico amplissimo: le ope-

re sono citate, solitamente, sulla base alfabetica del titolo originale (il titolo della prima edizione stampata); sono menzionate con una puntuale inquadratura storico-teologica opere grandi e “piccole”. Iniziando dall’opera cinquecentesca della letteratura ascetica e mistica del Rinascimento spagnolo, *Abecedario espiritual* di Francisco De Osuna, si passa dal *De imitatione Christi*, come sappiamo un vero gioiellino della spiritualità medievale; con un balzo all’indietro vicino alle origini del messaggio cristiano ecco la *Didachē tōn dōdeka apostōlōn*: «Quest’opera, composta attingendo a diverse tradizioni e ricorrendo a diversi generi letterari, rappresenta il più antico ordinamento cristiano della comunità giunto sino a noi» (M. Hartmann, p. 255); una carrellata rilevante di opere che hanno segnato capitoli, seppur dai tratti controversistici aspri, della storia del pensiero teologico cristiano occidentale come il *De servo arbitrio* di Martin Lutero contrapposto al *De libero arbitrio diatribe sive collatio* di Erasmo da Rotterdam; e, di tutt’altro genere, opere di bilancio e rilancio esegetico come: *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Storia della Ricerca sulla Vita di Gesù) di Albert Schweitzer; *Katholische Dogmatik* (Dogmatica Cattolica) di Michael Schmaus (a far data 1937) che «rappresentò una nuova concezione epocale, nella quale l’approfondimento scientifico della verità della fede si accompagnava ad una attenzione alla predicazione (fondata nel carattere verbale della rivelazione) e alla vita religiosa pratica» (L. Scheffczyk, p. 451); e ancora: opere dal sapore antico ma che hanno gettato le basi del cristianesimo nell’età moderna, scritti molto diversi tra loro, ma fondamentali come gli *Exercitia spiritualia* (Esercizi spirituali) di Iñigo López De Oñaz Y Loyola (Ignazio di Loyola); e l’*Institutio christianae religionis* di Giovanni Calvino. Qui si ricorda l’opera edita originariamente a Lugano (1848, scritta nel 1832-1833): *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* di Antonio Rosmini (Conte di Rosmini-Serbati); opere di autori, veri giganti del Novecento, con il genio teologico di nomi del calibro di Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Karl Rahner, e tanti altri; giungendo in conclusione a *Zwischen den Zeiten* (Tra i Tempi) di Friedrich Gogarten (1887-1967), scritto che costituisce il manifesto della prima «teologia dialettica», detta anche teologia della crisi, che nel primo dopoguerra novecentesco si pose il compito di ripensare la teologia (e sarà anche il titolo dell’omonima Rivista teologica fondata dallo stesso Gogarten). Il *Lessico* è davvero ampio, inevitabilmente non poteva essere esaustivo, le brevi (qualche volta anche troppo!) note dell’edizione italiana a volte aiutano a completare i dati, a volte invece sono incomplete o, in alcuni casi, vi è assenza dell’indicazione delle relative traduzioni italiane; occorre comunque notare che per l’impianto generale dell’opera siamo davanti ad un testo, come già segnalato, di assoluto riferimento.

Un’opera generale, questo *Lessico delle Opere Teologiche*, di storia della teologia che s’inserisce, per quanto riguarda l’edizione italiana, nella vasta produzione di alta divulgazione teologica dell’editrice Queriniana, e che fa *pendant* con il *Lessico dei*



*Teologi. Dai Padri della Chiesa ai nostri giorni*, a cura di Wilfried Härle – Harald Wagner, e anche con il *Lessico di Teologia Sistemica*, a cura di Wolfgang Beinert, nonché con la prestigiosa collana Biblioteca di Teologia Contemporanea (BTC), tutte pubblicazioni della stessa casa editrice.

L'avventura teologica continua, ne abbiamo bisogno ed esprimiamo gratitudine per questo.

**Maurizio Abbà**



# The Birth of Jesus or the Birth of Christians? An Inquiry into the Authenticity of John 1:13

**Denis Sahayaraj Kulundaisamy**

*Foreword by Aristide Serra (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum, 65, Nova Series [37]), Marianum, Rome 2015, 352 pp.*

Il saggio dell'esegeta indiano, professore di Egesi biblica e di Mariologia a Roma (Marianum, Augustinianum), affronta un tema importantissimo per lo studio del testo originale del Vangelo di Giovanni e per la Mariologia. Nelle edizioni bibliche del Vangelo giovanneo, di solito si presenta Gv 1,13 in una versione che corrisponde ai manoscritti greci a noi pervenuti: Dio diede il potere di divenire figli di Dio a coloro che credono nel suo nome, «i quali non da sangue né da volontà di carne né da volontà di uomo ma da Dio furono generati (ἐγεννήθησαν)». Vi sono, però, delle testimonianze antiche, riportate tra l'altro da autori ecclesiastici dei primi secoli di zone diverse, che riportano un'altra variante che non descrive la "generazione" alla figliolanza adottiva di Dio nel Battesimo, bensì la nascita verginale di Gesù Cristo: «colui che non da sangue né da volontà di carne né da volontà di uomo ma da Dio fu generato (ἐγεννήθη)». Esiste una discussione controversa che non ha trovato finora alcun esito condiviso: andrebbe preferita la variante nel plurale (con il riferimento al Battesimo) oppure quella nel singolare (riferendosi alla nascita di Cristo)? L'autore studia attentamente il dibattito e giunge al risultato che sia da preferire la variante singolare. Egli si allinea qui soprattutto alle ricerche precedenti di Ignace de la Potterie e di Aristide Serra.

La prefazione di Aristide Serra, il biblista più prolifico riguardo a temi mariani nella teologia contemporanea, anticipa brevemente l'esito della ricerca (pp. 21-23), mentre l'*Introduzione generale* dell'autore presenta in sintesi il problema e l'impostazione della ricerca (pp. 25-29). L'originalità dello studio consiste anzitutto in una rassegna critica dei lavori precedenti, dal 1896 al 2013. Poi l'autore applica un metodo di critica testuale accolto da J. K. Elliott, su cui torneremo. Infine viene proposto un esempio particolare per la collaborazione tra esegesi e teologia dogmatica.

La prima parte del lavoro riguarda la critica testuale di Gv 1,13 (pp. 31-149). Tale critica non si limita allo studio dei manoscritti, ma considera tutte le dimensioni della formazione del testo; non cerca soltanto la quantità dei testimoni, bensì anche la loro

qualità. Siccome questo metodo include varie discipline (critica del testo tramandato nei manoscritti, critica esterna e interna), il metodo viene chiamato — sulla scia di G. D. Kilpatrick e J. K. Elliott — «critica eclettica integrale» (*thoroughgoing eclectic criticism*), «metodo razionale eclettico» o «metodo eclettico integrale» (pp. 32-35). Uno *status quaestionis* offre una panoramica delle versioni moderne e degli studi precedenti (pp. 35-89). Per evitare il rischio di giudizi sommari superficiali, l'autore mostra l'ampio spettro dei ricercatori che si sono detti a favore della versione singolare, ad esempio (per notare soltanto alcuni nomi) A. von Harnack, Th. Zahn, K. Rahner, T. Gallus, I. de la Potterie, A. Serra e M. Theobald. Chi difende la versione plurale, lo motiva con il grande numero dei manoscritti greci e con la spiegazione che il v. 13 espone il v. 12. Questi argomenti, però, non possono convincere: bisogna valutare anche la qualità dei testimoni e la storia della trasmissione del testo; va poi notato che l'interpretazione cristologica del versetto ben si colloca nel contesto del tema dominante dell'Incarnazione nel Quarto Vangelo (e specialmente nel prologo).

Il passo successivo è la critica esterna che investiga i manoscritti e i commenti patristici su Gv 1,13 (pp. 89-128). Anche se alcuni particolari sono discussi, la variante nel singolare appare come quella più antica e geograficamente più diffusa. Sembra difficile spiegare il singolare da una trasformazione dal plurale, mentre una trasformazione dal singolare al plurale si trova, secondo la testimonianza di Tertulliano, negli gnostici valentiniani e poteva trovare accoglienza anche in ambito ortodosso. Il singolare è la *lectio difficilior* e andrebbe preferito (cfr. pp. 125-127). L'esito della critica esterna viene rafforzato dalla critica interna (pp. 128-145): si ricorda, tra l'altro, il testo parallelo in 1 Gv 5,18, e il καὶ *epexegeticum* all'inizio di Gv 1,14 (vale a dire lo stretto legame del Verbo che si fece carne con il versetto precedente, Gv 1,13); un argomento notevole è anche la triplice negazione in Gv 1,13: essa è importante non tanto per sottolineare la nascita spirituale dei credenti, quanto per ribadire la nascita verginale (non da sangue, volontà di carne, volontà di uomo) (p. 138). Alla fine della parte dedicata alla critica testuale, l'autore formula 21 argomenti a favore della variante nel singolare (pp. 145-149).

La seconda parte del lavoro approfondisce l'analisi esegetica di Gv 1,12-13 (pp. 151-227). Questi versetti vengono paragonati alla parte centrale di un altare con due dipinti laterali (p. 226); il carattere centrale, dedicato all'Incarnazione, vale per diverse proposte di strutturare il testo (pp. 187s.). La formulazione οὐκ ἐξ αἱμάτων («non da sangue») viene analizzata attentamente (pp. 198-213): si tratta del sangue materno escluso per la nascita verginale; nella sua nascita, Gesù non causa l'effusione del sangue materno che porterebbe con sé l'impurità rituale. Gv 1,13 si riferisce quindi alla concezione e alla nascita verginale di Gesù (p. 227).

Nella terza parte del suo studio, l'autore sviluppa le implicazioni teologiche di Gv 1,13 (pp. 229-288), dividendo la riflessione in una parte cristologica (pp. 229-261) e un'altra mariologica (pp. 261-288). Il testo riguarda la generazione temporale di Gesù

dalla Vergine Maria, indicata dall'aoristo, anche se Gesù in quanto Verbo eterno è generato dal Padre eternamente (pp. 229-231). C'è un parallelismo significativo tra Gv 1,12-13 e Gv 20,31 (credere nel Figlio di Dio, nel suo nome): la nascita umana di Gesù è il modello per la nuova nascita dei cristiani che diventano figli di Dio, partecipi della vita nuova (pp. 242-244). Si approfondisce anche il rapporto di Gv 1,13 con 1 Gv 5,18 (ognuno nato da Dio è rivolto a Colui che è generato da Dio) (pp. 244-246). Si possono trovare anche altri testi che manifestano (indirettamente) la concezione verginale di Gesù da parte di Maria (pp. 248-261: il contesto di Gv 1,45 e 6,42).

A proposito del significato mariologico, si noti la convergenza con Lc 1,34-35, rispetto al legame tra la nascita verginale di Gesù e la sua figliolanza divina, secondo la lettura del testo tra l'altro in sant'Ambrogio (pp. 264-273). Il parto verginale appare come un segno esteriore che rivela il concepimento verginale e la divinità di Gesù. Sono interessanti i rapporti tra l'Incarnazione verginale del Logos e la risurrezione (pp. 273-279). «Come Gesù lasciò intatto il sepolcro nella Risurrezione, così fece anche quando entrò in questo mondo, lasciando il grembo di sua madre intatto e verginale» (p. 279).

Per completare la ricerca esegetica con uno sguardo alla dottrina sistematica, l'autore passa in rassegna l'insegnamento ecclesiale sulla verginità nel parto (pp. 279-285) ed elabora il significato della maternità verginale di Maria (pp. 285-288). La conclusione riassume i risultati più importanti del lavoro e fa qualche cenno all'attualizzazione pastorale del testo che presenta la verginità di Maria come segno della sua fedeltà a Dio e della divinità di Cristo (pp. 289-298). Seguono un'ampia bibliografia (pp. 299-325) e diversi indici (Bibbia, fonti antiche, Magistero, autori moderni) (pp. 327-346).

Lo studio, nel suo insieme, mostra con argomenti numerosi e convergenti la preferenza per la variante di Gv 1,13 nel singolare. L'autore offre in tal modo un sussidio fondamentale per l'esegesi giovannea. Per quanto riguarda la Mariologia, si noti in particolare il rinvio biblico alla verginità di Maria nel parto.

**Manfred Hauke**



## Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire

J. H. W. G. Liebeschuetz

*Oxford University Press, Oxford 2011, 303 pp.*

La monografia di Liebeschuetz delinea le attività pastorali di Ambrogio di Milano e di Giovanni Crisostomo, due Padri della Chiesa con tanti punti comuni fra di loro, vissuti peraltro in un periodo storico e in una società caratterizzati da culture, filosofie, religioni e politiche diverse, e dove il messaggio cristiano diventava sempre più norma di vita.

Dopo l'Editto di Milano (313), la figura di Gesù Cristo non si trovava più ai margini della società pluriculturale dell'epoca, che pure lontana nel tempo, per certi aspetti, assomiglia alla nostra, ma diventava centrale ed interagiva intensamente in spazi pubblici e luoghi comuni attraverso i due luminari venerati come santi dai cristiani occidentali e orientali (cfr. C. PASINI [a cura di], *Le fonti greche su Sant'Ambrogio*, Opera Omnia di Sant'Ambrogio. Sussidi, vol. 24/1, Milano-Roma 1990, 9-15).

È il periodo definito l'epoca d'oro della patristica proprio perché alcuni Padri della Chiesa, formati nei grandi centri culturali, arricchiscono la predicazione cristiana con un nuovo lessico che porta i connotati filosofici e classici. Per esempio, Ambrogio si ispira molto ai filosofi neoplatonici (pp. 254-255; cfr. C. PASINI [a cura di], *Le fonti greche su Sant'Ambrogio*, cit., 9), mentre la forma dialogica del *Sacerdozio* di Giovanni Crisostomo rimanda, con la dovuta prudenza, al *Critone*, al *Fedro* e alla *Repubblica* di Platone (cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il Sacerdozio*, a cura di A. Quacquarelli, Collana di testi patristici 24, Roma 1980, 10).

La particolarità di questo studio consiste nell'esposizione comparata delle due figure emblematiche, Ambrogio per l'Occidente e Giovanni per l'Oriente. Inoltre, l'autore li presenta come esempi di vita cristiana, vissuta con fermezza e trasparenza.

L'approccio al mondo patristico è arduo e — oltre la previa e appropriata conoscenza linguistica, del latino e del greco in questo caso, di cui l'autore, avendo già lavorato sui testi originali (pp. 1, 3), dà prova indubitabile — richiede anche la capacità di cogliere gli aspetti sistematici che caratterizzano i due personaggi e il loro reale inserimento in quell'ambiente ecclesiastico e politico che possiede ormai i tratti distin-

tivi della nuova comunità/società pensata e ambita da Ambrogio e Giovanni. Anche quest'ultimo obiettivo è raggiunto in modo più che soddisfacente dall'autore.

Il libro si divide in tre parti, più la conclusione che per contenuto sarebbe la quarta parte, suddivise in diciotto capitoli. È insolita la distribuzione dei capitoli. Se alla trattazione di Ambrogio l'autore dedica la seconda parte con soltanto tre capitoli (37 pagine), a quella di Giovanni riserva la terza parte con dieci capitoli (150 pagine).

Gli aspetti fondamentali evidenziati possono essere riassunti in tre tematiche: l'ascetismo, la *parresia* (παρρησία) in quanto testimonianza di fede e manifestazione del rapporto tra religione e politica, le similitudini/dissimilitudini prese in considerazione soprattutto nella conclusione.

Nella prima parte l'autore analizza le radici dell'ascetismo (pp. 9-42) portando moltissime informazioni che aprono diverse tematiche, non tutte indispensabili alla trattazione del tema.

Con riferimento all'ascetismo prende in considerazione la tesi intrigante di M. ILLERT, *Johannes Chrysostomus und das antiochenische Mönchtum* (Zürich 2000), secondo cui Palladio, nel *Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi*, sarebbe fuorviante quando parla di Giovanni e della sua esperienza di monaco ed eremita per il fatto che avrebbe modellato le sue considerazioni sulla vita di uomini santi celebri del deserto egiziano, mentre l'ascetismo vissuto dal Crisostomo sarebbe stato ben diverso, cioè distintamente siriano e legato alla città.

Liebeschuetz osserva infine che Illert «minimizza le differenze tra la vita ascetica vissuta all'interno della città e “sulla montagna”» (p. 106) — cosa d'altronde messa bene in risalto dagli scritti e dalla vita stessa del Crisostomo — e conclude, quindi, che si era sbagliato a scartare le considerazioni di Palladio sul Crisostomo monaco ed eremita. L'autore condivide giustamente le informazioni del *Dialogus* di Palladio sull'esperienza del Crisostomo «sulla montagna» (pp. 4, 117) e, seguendo i dati della *Storia Ecclesiastica* di Socrate, considera più probabile la conversione di Crisostomo alla vita ascetica a partire dal contatto con Evagrio, anche se questo fatto non è menzionato in Palladio e generalmente è ritenuto inesatto (pp. 122-123).

Nella seconda parte l'autore espone con cura gli aspetti biografici di Ambrogio e di Giovanni, specialmente le fonti e gli elementi riguardanti i primi anni di vita di Giovanni, considerati d'importanza fondamentale per comprenderne l'attività pastorale (pp. 113-132).

I grandi temi della *parresia* e del rapporto tra il vescovo e la corte imperiale sono trattati in questa parte ed anche nella terza. L'autore evidenzia che il valore della *parresia* non è dato dall'esito positivo o negativo del conflitto di una determinata situazione, ma dalla fermezza costante di fede dimostrata da tanti Padri della Chiesa (per esempio san Basilio di Cesarea: cfr. D. SPATARU, *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*, Bologna 2007, 188-189), in questo caso da Ambrogio e da Giovanni.



Le somiglianze tra i due Padri riemergono proprio dagli episodi di vita riportati efficacemente da Liebeschuetz, nei quali si manifesta il coraggio straordinario e la fedeltà all'insegnamento cristiano.

Ambrogio è considerato uno dei vescovi più intrepidi e schietti (*outspoken*) della storia di tutti i tempi (p. 60), un «diplomatico abilissimo e straordinariamente coraggioso» (p. 91). L'autore ricorda tre tensioni tra il vescovo di Milano e il potere imperiale: la prima tensione mostra l'immutata posizione di Ambrogio per la difesa e la promozione della fede nicena contro gli "homoiani" ariani, assieme al rifiuto di concedere loro una chiesa, con delle ripercussioni sul vescovo stesso e sui suoi fedeli (p. 86); la seconda riporta la diatriba sul ripristino dell'altare della dea Vittoria in senato e sui privilegi per i sacerdoti pagani e le Vestali, occasione in cui Ambrogio mostra che lo Stato non può far coesistere la verità (la fede cristiana) accanto all'errore (la fede negli dei); la terza è di particolare rilievo ed evidenzia l'imposizione della penitenza da parte di Ambrogio all'imperatore Teodosio per il massacro di Tessalonica con la pubblica ammissione delle colpe (p. 90).

Le vicende di Giovanni a Costantinopoli sono però diverse da quelle di Ambrogio. Se Liebeschuetz riporta in modo corretto e dettagliato il rapporto del Crisostomo con la corte imperiale — come per esempio il contrasto tra la spiritualità di Giovanni e la mondanità della corte, il rapporto con l'imperatrice Eudossia che stringe alleanza col vescovo di Alessandria ai danni di Giovanni (pp. 231-238), la trama del Sinodo della Quercia, gli esili che dovrà affrontare e che gli causeranno la morte, ecc. — bisogna d'altro canto affermare che le priorità di Giovanni furono piuttosto «lo sforzo per una più perfetta e radicale imitazione di Cristo [...], la concretizzazione di una vita basata sulla fede, non nella monastica rinuncia al mondo, bensì affrontando i problemi quotidiani della cura delle anime nel "mondo"» (H. R. DROBNER, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998, 438).

Un aspetto ancora più importante che sta dietro all'episcopato sofferto di Giovanni (come prima di lui Gregorio di Nazianzo), sfiorato di passaggio da Liebeschuetz (p. 247), è una certa politica ecclesiastica nei confronti della sede vescovile di Costantinopoli, portata avanti anche dal vescovo Teofilo di Alessandria che «continuava ad impedire la presenza a Costantinopoli di vescovi d'alta statura e di indipendenza culturale onde ottenere il predominio in Oriente» (M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Letteratura cristiana antica 2. Dall'epoca costantiniana alla crisi del mondo antico*, Casale Monferrato 1996, 498-499; cfr. *ibid.*, 277).

Per quanto riguarda il rapporto con il potere imperiale, dall'analisi degli scritti ricordati dall'autore si desume che tutti e due Padri hanno scritto trattati sui doveri sacerdotali ed hanno espresso fermi giudizi sui diritti e i doveri del sacerdote, che arrivano fino al punto di censurare le infrazioni da parte di chiunque, anche dell'imperatore che è nella Chiesa ed ha anch'egli bisogno di salvezza. La cura pastorale del vescovo si estende a tutti senza alcuna distinzione di cariche civili o politiche. In

questo senso ogni intervento del vescovo riguarda la disciplina interna della Chiesa e non può essere visto come un segno della sovraordinazione della Chiesa allo Stato. La Chiesa e lo Stato «sono due istituzioni che possono avere in comune solo somiglianze apparenti, mentre in realtà tutte le loro strutture hanno ben altri fini» (CRISOSTOMO, *Il Sacerdozio*, cit., p. 10).

Liebeschuetz sottolinea questa realtà sempre più evidente quando afferma che in Occidente «l'incorporazione della Chiesa allo Stato romano ha comportato una fondamentale trasformazione delle istituzioni romane, perché creava per la prima volta il dualismo tra la Chiesa e lo Stato, ponendo le premesse per un serio scontro tra le due organizzazioni» (pp. 2-3).

Lo studio avrebbe potuto tener maggiormente conto anche della situazione politica diversa in Oriente (p. 266). Se in Occidente «si stava procedendo verso uno sviluppo del rapporto tra Stato e Chiesa, [...] tuttavia le questioni di fede e quelle relative all'organizzazione interna della Chiesa ricadevano ormai sotto la giurisdizione dell'autorità ecclesiastica» (DROBNER, *Patrologia*, cit., 418), mentre in «Oriente le strutture ecclesiastiche venivano inglobate nell'amministrazione statale, e nessuno avrebbe osato negare all'imperatore il diritto di intervenire su problemi riguardanti la Chiesa [...]» (*ibid.*).

Soltanto in questa prospettiva generale si colgono in modo più efficace l'atteggiamento di Ambrogio di fronte all'imperatore ed i suoi successi, lodato da Agostino per l'«integrità di fede» (*Contra Iulianum* 1, 7, 35) e l'operato sofferto di Giovanni, il quale nonostante sembri aver subito una sconfitta dal punto di vista politico, dal punto di vista della *parresia* è un «grande difensore della fede cristiana» (AGOSTINO, *Contra Iulianum* 1, 6, 28).

In conclusione, lo studio di Liebeschuetz porta un contributo notevole allo studio dei Padri della Chiesa e mostra, in linea con l'insegnamento della Chiesa, che i loro scritti sono «pieni di sapienza e incapaci di invecchiare» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Patres ecclesiae* per il XVI centenario della morte di san Basilio [2 gennaio 1980], in AAS 72 [1980] 6).

L'ascetismo e la *parresia* non devono rimanere delle realtà appartenenti al passato, ma vissute come dimensioni intrinseche della vita di ogni cristiano, laico e consacrato. Il rapporto del vescovo o del cristiano con il mondo circostante (il potere civile) deve essere sempre guidato dall'insegnamento di Gesù Cristo ed orientato verso la salvezza eterna alla quale tutti sono chiamati. La vicinanza del popolo ai suoi pastori è molto bene sottolineata dall'autore e mostra una Chiesa riunita intorno al vescovo, realtà che sarà sviluppata dall'insegnamento del Concilio Vaticano II.

**Damian Spataru**



Finito di stampare  
nel mese di maggio 2016  
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2

Anno XXI  
giugno 2016





**RTLu 2/2016****Editoriale**André-Marie Jerumanis, *Il contributo ecologico della fede* ..... 217**Articoli**

- Thierry Collaud, *La création comme espace de justice et temple à habiter. Une clé de lecture de l'encyclique Laudato si'* ..... 223
- Werner Neuer, *Die Salzburger Erklärung – Vorgeschichte, Inhalt und bisherige Rezeption eines ökumenischen Dokuments zur «Ökologie des Menschen»* ..... 245
- Fabrizio Demelas, *Metanoia, la chiave del regno. Un approccio biblico* ..... 259
- Damian Spataru, *L'obiezione di coscienza in san Basilio* ..... 281
- Marco Doldi, *Dalla vita in Cristo l'agire morale. Contributi da Nicola Cabasilas (1322-1397)* ..... 311
- João Paulo de Mendonça Dantas, *L'Eucaristia nell'opera La Vita in Cristo di Nicola Cabasilas* ..... 329

**Contributi**

- Giuseppe Franco, *La fondazione teologica dei diritti umani nell'epoca della globalizzazione. Il contributo di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI* ..... 365
- Călin-Daniel Pațulea, *Zaccheo, figura simpatica ed inedita (cfr. Lc 19,1-10)* ..... 383
- Franz Prosinger, *Zweifache Geburt und vollkommenes Gesetz der Freiheit in Jak 1* ..... 397
- Iulian Faraoanu, *L'uso originale dell'unica Scrittura nell'Apocalisse* ..... 411

**Miscellanea e vita della Facoltà**Manfred Hauke, *Vent'anni della "Rivista Teologica di Lugano"* ..... 431**Recensioni**Antonio Nepi, *Dal fondale alla ribalta. I personaggi secondari nella Bibbia ebraica (Giancarlo Camisasca)* ..... 449





## Editoriale

### *Il contributo ecologico della fede*

**André-Marie Jerumanis**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

La recente enciclica *Laudato si'* di papa Francesco (2015) ha ricevuto un'accoglienza molto positiva in tutte le parti del mondo. Non si può negare che la crisi ecologica è un tema che preoccupa tutta l'umanità. La conferenza internazionale dell'ONU sul clima a Parigi nel 2015 si è conclusa con un accordo storico. La questione dell'etica ambientale non può che suscitare interesse da parte del mondo cristiano e della sua riflessione teologica. Non solo perché negli ultimi anni sono nati diversi modelli di etica ambientale, e come tale la questione etica non lascia indifferente la teologia, ma anche perché proprio il cristianesimo si è ritrovato nel passato sul banco degli accusati per quanto riguarda la crisi ecologica a causa del suo antropocentrismo e della sua visione di amministratore-sfruttatore della terra.

Ricordiamo che esistono diversi modelli di etica ambientale<sup>1</sup>. Enumeriamo brevemente quelli principali: l'ecologia profonda (*deep ecology*) che invita ad una nuova ontologia in grado di sviluppare un'ecologia biocentrica<sup>2</sup>; l'ecofemminismo che denuncia l'androcentrismo come causa della distruzione della natura<sup>3</sup>; il modello per i diritti degli animali<sup>4</sup>; i naturalisti del modello leopoldiano con un'etica della terra che va al di là del regno animale<sup>5</sup>; la teologia della liberazione con la sua ecoteologia che evidenzia la relazione tra la questione ecologia e l'oppressione dei poveri<sup>6</sup>; l'etica della

<sup>1</sup> Ci ispiriamo alla sistematizzazione di P. SMITH, *What are they saying about environmental ethics?*, New York 1997.

<sup>2</sup> Cfr. A. NAESS, *Ecology. Community and Lifestyle*, New York 1989.

<sup>3</sup> Cfr. C. MARCHANT, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco 1980; ID., *Radical Ecology. The Search for Livable World*, New York 1992.

<sup>4</sup> Cfr. P. SINGER, *Animal Liberation*, New York 1975.

<sup>5</sup> Cfr. A. LEOPOLD, *A Sand County Almanac*, New York 1949.

<sup>6</sup> Cfr. G. GUTIERREZ, *The God of Life*, Maryknoll 1991; L. BOFF, *Grido della Terra, grido dei poveri. Per una ecologia cosmica*, Assisi 1996.

responsabilità di Hans Jonas con una rilettura dell'imperativo categorico: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»<sup>7</sup>. Non possiamo non alludere anche al modello proposto dalle religioni del mondo con il documento *Declaration Toward a Global Ethic* del Parlamento delle religioni del mondo del 1993 a Chicago, che invita ad una cultura della non-violenza e del rispetto della vita, una cultura della solidarietà e di un ordine economico giusto, una cultura della tolleranza ma senza dimenticare la questione della verità, una cultura rispettosa dei diritti dell'uomo e della donna<sup>8</sup>.

Alfons Auer, nella sua *Etica dell'ambiente*, notava nel 1988 che i cristiani non avevano ancora pienamente portato alla luce il significato ecologico insito nella fede cristiana<sup>9</sup>.

Il Magistero della Chiesa cattolica a partire dal Concilio Vaticano II ha mostrato un interesse notevole in tal senso, dando un contributo allo sviluppo di una sensibilità ecologica maggiore e cercando a superare un atteggiamento considerato come ambivalente verso il mondo della natura. Sarà la *Gaudium et spes* ad offrire un fondamento teologico per un'etica cristiana dell'ambiente. Alla base viene posta la teologia della creazione, che considera l'essere umano nella sua dimensione sociale, creato a immagine di Dio e chiamato a "governare" in modo responsabile il mondo creato e ad usarlo per la gloria di Dio (cfr. GS 12). La perdita dell'armonia originale con se stesso, con gli altri e con il cosmo creato deriva dal peccato dell'uomo (cfr. GS 12). L'appello a prendersi cura del bene comune universale (cfr. GS 84), e in modo particolare della terra, è un dovere etico (cfr. GS 57). L'uso irresponsabile della tecnologia viene denunciato e considerato come un crimine (cfr. GS 80). Paolo VI nell'*Octogesima adveniens* parla di «uno sfruttamento sconsiderato della natura, da parte dell'uomo, che rischia di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione. Non soltanto l'ambiente materiale diventa una minaccia permanente: inquinamento e rifiuti, nuove malattie, potere distruttivo totale; ma è il contesto umano, che l'uomo non padroneggia più, creandosi così per il domani un ambiente che potrà essergli intollerabile: problema sociale di vaste dimensioni che riguarda l'intera famiglia umana»<sup>10</sup>. Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo rei socialis* denuncia il degrado ecologico che deriva da un modello economico sociale che trascura la qualità "umana" della vita. Egli evidenzia come la crisi ecologica abbia una dimensione profondamente antropologica ed etica (cfr. SRS 34 e 38). Nella *Centesimus annus*, egli prolunga il discorso magisteriale ecologico approfondendo la nozione di dominio della terra come atto di

<sup>7</sup> Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 1993, 15.

<sup>8</sup> Cfr. H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (edd.), *A global ethic: the declaration of the parliament of the world's religions*, New York 1993.

<sup>9</sup> Cfr. A. AUER, *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico nel dibattito ecologico*, Brescia 1988, 29.

<sup>10</sup> PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, 21, in EV 4/743.

collaborazione con Dio (cfr. CA 37), affermando che la famiglia è la prima struttura dell'ecologia umana. Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* non manca di rilevare la dimensione ecologica della fede: «La Chiesa ha una responsabilità per il creato e deve far valere questa responsabilità anche in pubblico. E facendolo deve difendere non solo la terra, l'acqua e l'aria come doni della creazione appartenenti a tutti. Deve proteggere soprattutto l'uomo contro la distruzione di se stesso. È necessario che ci sia qualcosa come un'ecologia dell'uomo, intesa in senso giusto. Il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando l'«ecologia umana» è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio» (CV 51).

Papa Francesco con la sua enciclica dedicata interamente alla questione ecologica *Laudato si'* ha ulteriormente sviluppato l'insegnamento ecologico del Magistero ecclesiale e ha invitato ad una vera conversione ecologica, abbandonando una cultura dello scarto per un nuovo stile di vita<sup>11</sup>. Non esita a mostrare l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta e la convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso. Egli critica il nuovo paradigma e le forme di potere che derivano dalla tecnologia, invitando a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso. Ricorda il valore proprio di ogni creatura e il senso umano dell'ecologia, mettendo in evidenza la grave responsabilità della politica internazionale e locale. Il Magistero sociale della Chiesa ne esce sostanzialmente arricchito e trova accoglienza positiva nel mondo secolare, ma anche nel mondo cristiano ortodosso e tra le altre religioni. Proprio la questione ecologica diventa un ponte di dialogo all'interno di un mondo diviso tra interessi particolari. Ricordiamo la presentazione dell'enciclica da parte di Angelo Scola all'Expo di Milano nel 2015. L'appello del bene universale della casa comune permette di unire tutti gli uomini di buona volontà secondo il principio della responsabilità. L'etica ecologica che papa Francesco presenta può inserirsi nel modello di un'ecologia di comunione<sup>12</sup>.

Lo sviluppo del Magistero sociale con un'attenzione alla questione ecologica mostra come una teologia della creazione, e della ricapitolazione in Cristo del cosmo, offra una chiave di lettura di tutta la questione ecologica evidenziando il radicamento dell'uomo nella natura, il valore dell'autonomia come dono che non è mai assoluto e la destinazione dell'uomo alla storia, poiché è chiamato a portarla a compimento

<sup>11</sup> Cfr. FRANCESCO, *Laudato si'*. *Lettera Enciclica sulla cura della casa comune*, Commenti di Bruno Bignami, Luis Infanti de la Mora, Vittorio Prodi, Bologna 2015; FRANCESCO, *Laudato si'*. *Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Prefazione di Angelo Scola, Milano 2015; FRANCESCO, *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune*, Introduzione di Bruno Forte, commenti di Piero Stefani, Roberto Rusconi, Salvatore Natoli [et al.], Brescia 2015. Per una presentazione dell'enciclica, si veda L. LARIVERA, *Le sfide aperte sulla "casa comune": L'enciclica oltre le critiche ideologiche*, in *Civiltà Cattolica* 3961 (11/07/2015) III 3-104.

<sup>12</sup> Cfr. M. OLIVEIRA PANAO, *Un'etica ecologica basata su un'ecologia di comunione*, in *Nuova Umanità* XXXIV (2012/1) 67-82.

secondo il Logos divino. La signoria divina non significa per niente sfruttamento arbitrario della natura, ma la presa di coscienza di vivere nel mondo come nella casa comune (*oikos*) affidata alla sua responsabilità filiale<sup>13</sup>.

Nel presente numero della Rivista Teologica di Lugano il lettore potrà approfondire la tematica ecologica con due articoli. Il primo di Thierry Collaud, che offre una chiave di lettura teologica dell'enciclica *Laudato si'* nella prospettiva di una teologia della creazione e della redenzione. La creazione viene considerata come spazio di giustizia e come tempio da abitare, permettendo di passare da una logica di utilizzazione ad una logica di abitazione del mondo. Collaud parla di una ecologia dall'alto, nella linea della *Laudato si'* e dell'ecologia integrale (*LS 4*). La riscoperta della creaturalità permette di riequilibrare il rapporto dell'uomo con la creazione, che non sarà mai da considerare solo nella prospettiva di una differenza uomo-natura, ma anche in quella di una identificazione. Riscoprire la creaturalità significa relazionarsi alla natura come di fronte ad un dono da accogliere e da lasciar essere. In questa maniera il mondo potrà essere considerato come un luogo di Dio, che invita alla preghiera, alla meraviglia, alla lode; un luogo che non sarà più la *regio dissimilitudinis*, ma la *regio fraternitatis*. Nel secondo articolo, di Werner Neuer, siamo condotti a considerare la questione ecologica nell'orizzonte dell'ecumenismo a partire dalla *Salzburger Erklärung* del 2015 sull'ecologia dell'uomo, che ha ricevuto una larga accoglienza ecumenica. Il documento invita, nella scia del discorso al Bundestag del 2011 di Benedetto XVI, ad impegnarsi per una ecologia dell'umano come dimensione correlativa dell'ecologia ambientale, facendo riferimento al rischio contemporaneo di abolizione dell'umano (nel senso denunciato da C. S. Lewis). Si parte dalla teologia biblica della creazione per elaborare i fondamenti di una ecologia dell'umano e trovare le risposte adeguate alle grandi sfide contemporanee che mettono in pericolo l'*humanum* stesso.

Gli altri articoli offrono al lettore diverse tematiche che potrebbero sembrare molto lontane dalla problematica ecologica di cui si è parlato. In realtà è possibile leggerli in relazione con la problematica sviluppata dalla *Laudato si'*. Fabrizio Demelas ci offre i fondamenti biblici per intendere correttamente la *metanoia* come cambiamento di mentalità che è previo alla conversione morale e che spesso avvia alla conversione. In questo modo si può dare il quadro teologico preciso per intendere l'invito ad una vera conversione ecologica della *Laudato si'*. Damian Spataru si concentra sul tema della coscienza morale del singolo affrontando il tema dell'obiezione di coscienza in san Basilio, in circostanze che possono privare una persona della libertà di religione e di espressione, generando nella coscienza soggettiva un conflitto irriducibile tra dovere giuridico e dovere morale. Il tema della coscienza appare diverse volte nella *Laudato si'*. La crisi ecologica è legata ad un deficit della coscienza: «l'immensa cre-

---

<sup>13</sup> Cfr. S. ZAMBONI, *Il gemito della creazione e la rivelazione dei figli di Dio. Ecologia e fede cristiana*, in *PATH* 10 (2011) 371-381; J. ZIZIOLIAS, *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Magnano 1994; J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, Brescia 2007.

scita tecnologica non è stata accompagnata da uno sviluppo dell'essere umano per quanto riguarda la responsabilità, i valori e la coscienza» (LS 105).

Marco Doldi con uno studio sul pensiero morale di Nicola Cabasilas introduce il primo degli articoli dedicati al noto teologo bizantino, presentando i fondamenti antropologici della vita morale in Cristo e facendo emergere l'importanza della filiazione adottiva per cogliere tutta la profondità cristologica della *theosis* dell'uomo. La dignità e la vita filiale permettono di fondare l'agire responsabile filiale anche nell'ambito ecologico. La teologia della creazione della *Laudato si'* si riferisce alla dimensione cristologica della creazione e permette di rileggere nella scia Giovanni Paolo II l'agire intramondano dell'essere umano come collaborazione col Figlio di Dio alla redenzione (cfr. LS 98). L'articolo di João Paulo de Mendonça Dantas presenta la teologia eucaristica presente nell'opera *La Vita in Cristo* di Cabasilas. Il teologo bizantino offre nell'alveo della tradizione biblico-patristica una delle più belle sintesi cristiane sulla dottrina eucaristica. L'eucaristia è vertice della vita in Cristo, operando una vera e propria trasfigurazione progressiva di tutto l'essere umano in Cristo risorto. Papa Francesco nella *Laudato si'* non manca di alludere alla relazione esistente tra amore cosmico ed eucaristia: «In effetti l'Eucaristia è di per sé un atto di amore cosmico: «Sì, cosmico! Perché anche quando viene celebrata sul piccolo altare di una chiesa di campagna, l'Eucaristia è sempre celebrata, in certo senso, sull'altare del mondo». L'Eucaristia unisce il cielo e la terra, abbraccia e penetra tutto il creato. Il mondo, che è uscito dalle mani di Dio, ritorna a Lui in gioiosa e piena adorazione: nel Pane eucaristico «la creazione è protesa verso la divinizzazione, verso le sante nozze, verso l'unificazione con il Creatore stesso». Perciò l'Eucaristia è anche fonte di luce e di motivazione per le nostre preoccupazioni per l'ambiente, e ci orienta ad essere custodi di tutto il creato» (LS 236).

Il lettore troverà quattro contributi interessanti. Il primo di Giuseppe Franco sulla fondazione teologica dei diritti umani nell'epoca della globalizzazione, nella prospettiva di J. Ratzinger/Benedetto XVI; il secondo di Călin-Daniel Pațulea sulla figura originale e simpatica di Zaccheo nel vangelo di Luca; il terzo di Franz Prosinger che presenta la doppia nascita del cristiano secondo Giacomo 1,13-26; il quarto, di Iulian Faraoanu, analizza l'uso originale della Sacra Scrittura nell'Apocalisse, e in particolare propone l'analisi di Ez 40-48 e il suo uso in Ap 21.

Per concludere, Manfred Hauke, passa in rassegna 20 anni della Rivista Teologica di Lugano, di cui è attualmente Direttore, ritracciando le grandi tappe della sua storia e riportando alla luce elementi che ormai costituiscono la tradizione della pur giovane Facoltà di Teologia di Lugano.



# La création comme espace de justice et temple à habiter

## Une clé de lecture de l'encyclique *Laudato si'*

Thierry Collaud\*

L'encyclique *Laudato si'* (LS) du pape François sur «la sauvegarde de la maison commune» a été accueillie très favorablement par de nombreuses personnes actives dans ce que l'on pourrait appeler le combat écologique. Les réactions négatives sont aussi souvent venues de leurs adversaires climatosceptiques qui contestent une lecture qu'ils jugent dramatisée de l'état de la planète. Pour ceux qui saluent la prise de parole du pape, celui-ci s'inscrirait de manière bienvenue dans ce débat en amenant le poids de son autorité morale et spirituelle pour justifier une retenue dans l'utilisation des ressources naturelles. Cependant cette approche est insatisfaisante parce qu'elle ne fait pas droit, à la fois à la densité du document et plus fondamentalement à son caractère proprement théologique. L'encyclique se situe dans un cadre herméneutique tout différent de celui employé par les militants écologistes, et c'est ce cadre qui combine les références à l'enseignement social de l'Église et à la théologie de la création que cet article voudrait préciser.

Dans un discours théologique, l'homme et le monde ne peuvent pas être lus en faisant abstraction des grands axes interprétatifs qui structurent la théologie chrétienne: la création, l'alliance, l'incarnation et la rédemption. Une lecture théologique de l'encyclique doit donc partir de ces lieux de précompréhension pour voir comment ils apparaissent dans le texte final. Cette herméneutique ouvre en particulier deux clés de lecture de notre environnement créé qui seront explorées par cet article. La création y sera lue premièrement comme un *espace de justice* et deuxièmement comme un *temple à habiter*.

La réflexion sur l'*espace de justice* se développera à partir de la reconnaissance de l'unité indissociable que forment Dieu, l'homme et le monde et de la juste relation, sans confusion ni séparation, que chaque membre de la triade entretient avec les deux autres. Il s'agit de se distancer d'une part de rapports de pure extériorité, d'une triade

---

\* Professeur d'éthique sociale chrétienne, Département de théologie morale, Université de Fribourg. E-mail: thierry.collaud@unifr.ch.

éclatée, où, Dieu et l'homme étant mis à distance du monde, celui-ci est confiné dans une simple matérialité exploitable et peut devenir un objet d'étude et de manipulation, et d'autre part des rapports de (con-)fusion où une nature panthéisée absorbe Dieu et l'homme et les dissouts dans une biosphère idolâtrée. C'est cette reconnaissance de l'interaction *ajustée* de Dieu, de l'homme et de la création ainsi que de ses dérives qui fait poser la question de la *justice*. Celle-ci sera comprise dans son double sens d'harmonie cosmique et du fait de rendre à chacun ce qui lui est dû, en terme d'agir spécifique, mais aussi en terme d'une interrelation dans un espace commun.

Dans le deuxième volet de l'étude, en parlant de *temple à habiter*, nous tenterons de mettre à jour la dynamique dans laquelle sont pris ces trois éléments en développant la figure de l'habitation évoquée dès le titre de l'encyclique par le terme de «maison commune». Cela pour dire qu'une des relations à bien ajuster à laquelle renvoie la réflexion sur la justice est celle d'habitation ou d'inhabitation, c'est-à-dire d'accueil réciproque. Nous devons considérer cet élément dans sa circularité: l'homme habite dans le monde, mais le monde est présent en l'homme par son corps matériel, Dieu habite dans le monde et dans l'homme et, ultimement, ceux-ci sont appelés à un *reditus*, à un repos en Dieu. Il s'agira alors de se poser la question de la bonne manière d'habiter le monde, bonne manière qui sera décrite comme celle de l'habiter comme un *temple*. La désignation de l'habitat comme temple est extrêmement riche, elle ouvre le regard sur le monde comme lieu de beauté et de spiritualité, Dieu se révélant comme *présence habitante* et l'homme étant entraîné dans ce que l'on pourrait qualifier comme une *habitation sacerdotale*. Le descriptif devient prescriptif: l'assomption à la fonction sacerdotale (à la suite du Christ grand-prêtre) peut récapituler une morale de l'être-*dans-la-création-sous-le-regard-de-Dieu*, la tâche de l'homme étant par son action de permettre au cosmos d'être vraiment le temple qu'il est appelé à être<sup>1</sup>.

## 1. La création comme espace de justice

### 1.1. Une écologie d'en haut

Très, voire trop souvent, on parle de la justice à partir du moment où l'injustice se fait évidente. Ceci est inévitable dans la mesure où l'injustice est omniprésente dans un monde habité par des pécheurs et où d'autre part le silence devant la plainte de l'opprimé est une injustice qui se surajoute à la première. Cela a cependant un grand

---

<sup>1</sup> Ces réflexions sont nourries par le livre d'Yves CONGAR, *Le mystère du temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse* (Lectio divina 22), Paris 1958., et en particulier par son dernier chapitre intitulé «L'économie providentielle de la présence de Dieu dans le monde» (pages 279-293).



désavantage, qui est de considérer que la justice ne consiste qu'à éviter ou réparer l'injustice. Or pour combattre l'injustice, ne faut-il pas avoir une vision large de la justice qui ouvre le regard au-delà du manque. Autrement dit nous devons dépasser le catalogage des blessures, de ce qui ne doit pas être, pour dire ce qui doit être, dire la santé qui, au-delà de l'absence de maladie, se décline dans toutes les dimensions du déploiement et de l'épanouissement.

Rechercher et vivre la vraie justice renvoie à une densité de sens beaucoup plus grande que le simple fait de respecter les garde-fous de la loi. C'est toute la signification des antithèses du *Sermon sur la montagne* (Mt 5,20-48) qui orientent vers une justice qui «surpasse» la justice légaliste des scribes et de pharisiens (Mt 5,20). Le sens de cette justice plus large peut se dire comme l'impératif d'un agir humain qui, dit Thomas d'Aquin, s'ajuste à autrui (*adaequatum alteri*)<sup>2</sup>. Il s'agit pour *chacun* de modeler son action en fonction de l'autre et de ses besoins pour que la résultante soit *ajustée et équilibrée* (*secundum aliquem aequalitatis*), autrement dit *harmonieuse*, sans heurts et sans accrocs. Cet ajustement à l'autre va impliquer un échange où chacun donne et où chacun reçoit ce qui lui est dû, le sien (*suum*) dit simplement Thomas<sup>3</sup>, c'est-à-dire ce qui lui est nécessaire pour être pleinement. C'est à cet être plein que font référence les antithèses du Sermon quand elles indiquent, par exemple, que la justice parfaite, celle que l'on apprend du Père et qui nous appelle à la perfection d'être du Père (Mt 5,48), va bien au-delà du fait de ne pas tuer l'autre, mais mobilise le regard, la patience, le respect et finalement l'amour.

On considère en général la justice comme un déterminant de l'agir, mais elle possède aussi une dimension spatiale. Jésus rapproche la quête de la justice de la quête du Royaume de Dieu (Mt 6,33). Il désigne ainsi un espace ou un *lieu* (au sens aristotélien d'espace contenant et bienfaisant vers lequel chacun tend) que la justice balise et ordonne. C'est tout le sens grec de la justice comme *ordre* du monde, comme *harmonie* cosmique, mais cela renvoie aussi à la notion vétéro-testamentaire de justice qui peut prendre la dimension spatiale d'un *espace de vie*<sup>4</sup> en présence de Dieu. Ces deux notions d'agir et d'espace sont inséparables. L'espace comme lieu favorable stimule l'émergence de la justice en acte, et l'agir juste valide et renforce le lieu et la manière de l'habiter.

C'est sur la base de ces réflexions sur une *justice* qui se décline dans les deux dimensions de l'agir relationnel et du lieu qu'on va essayer de penser le rapport que l'homme doit entretenir avec la nature et avec Dieu. On déploiera premièrement ce

<sup>2</sup> *Somme de théologie* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 57, art 2: *ius sive iustum est aliquid opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum.*

<sup>3</sup> *Somme de théologie* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 58, art 11: *Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.*

<sup>4</sup> B. JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes* (Le monde de la Bible), Genève 2008, 345ss. avec renvoi à G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien-Testament*, Genève 1967, 325.

que l'on pourrait décrire comme des variables d'*ajustement* entre Dieu, l'homme et le monde. Ces trois acteurs doivent ajuster leurs relations et cela nous amène largement au-delà d'une écologie limitant son champ à une réflexion sur la modération de l'utilisation par l'homme des ressources de la planète. L'optatif *Laudato si'*, évoquant la louange comme due à un Tu, suggère déjà ce dépassement. D'autre part, en référence au lieu de la justice, il faut se demander quel est l'espace que nous avons à habiter ensemble et quelle est la bonne manière de l'habiter, de sorte qu'il soit un *espace de justice*, une *maison commune*, jusqu'à être un *temple*, avons-nous dit, où Dieu, l'homme et la création se trouvent engagés dans une commune occupation, avec toute la richesse sémantique de ce terme.

Nous nous situons là dans le sens de ce que l'on pourrait appeler «une écologie d'en haut» ou «écologie intégrale»<sup>5</sup>, qui n'est rien d'autre qu'une théologie de la création, qui part, non pas des difficultés et des injustices de l'*en-bas*, mais de la bonté et de la beauté originelle du monde créé d'*en-haut*, de la présence habitante du Créateur<sup>6</sup> et de la place confiée à l'homme comme partenaire de Dieu et intendant de la création. La lecture de l'encyclique qui s'impose alors est une lecture esthétique et espérante. Elle part de la beauté de la maison commune et de ce qui s'y passe pour en contrepoint seulement, en dire les difficultés, mais toujours ramenant le regard à l'espace de la louange. Dès le début du texte, comme pour indiquer cette herméneutique, est convoquée la figure de François d'Assise qui vivait «dans une merveilleuse harmonie avec Dieu, avec les autres, avec la nature et avec lui-même» (LS 10).

## 1.2. La justice dans la création et ses acteurs

Il s'agit donc de penser les caractéristiques d'un espace harmonieux où chaque acteur reçoit ce qui lui est dû, c'est-à-dire ce par quoi il *est* pleinement. Ce lien à l'être implique de tenir compte de la nature spécifique de chacun<sup>7</sup>, de la particularité des trois acteurs et de leur asymétrie.

### 1.2.1. Dieu

Dieu, a ceci de particulier parmi les trois acteurs mentionnés, qu'il peut être dit d'emblée *ajusté*, acteur d'une justice dans sa plénitude, exempt en lui-même d'erreur d'ajustement c'est-à-dire d'injustice. La difficulté vient, non pas de son agir, mais de la reconnaissance qui est refusée à celui-ci, quand «nous ne reconnaissons plus

<sup>5</sup> LS 4.

<sup>6</sup> Gn 3,8: «... le Seigneur Dieu qui se promenait dans le jardin».

<sup>7</sup> JEAN-PAUL II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: «Il faut (...) tenir compte de la nature de chaque être et de ses liens mutuels dans un système ordonné, qui est le cosmos», cité in LS 5.

aucune instance au-dessus de nous, mais ne voyons plus que nous-mêmes» (LS 68). L'élimination par l'homme de Dieu comme acteur est source d'injustice parce qu'elle fait éclater la triade Dieu-homme-crédation. Elle conduit parallèlement à la non-reconnaissance de la création comme partenaire et à sa transformation en objet d'exploitation. Il est par conséquent nécessaire de rétablir Dieu comme acteur incontournable et de reconnaître la spécificité de son action, qui se dit d'une double manière dans l'articulation bénédiction-salut: d'abord comme une intentionnalité de vie qui sort de Dieu, *intentionnalité créatrice et bénissante* qui va trouver ultimement son achèvement dans l'*inhabitation salvatrice*.

1) *Dieu crée, donne, aime et bénit*. Affirmer que Dieu *est* le créateur du monde c'est donner son sens fort au présent du verbe. Dieu n'a pas créé le monde une fois pour toutes dans un passé lointain, mais il le crée continuellement<sup>9</sup>. De ce fait, l'homme ne peut pas occulter la présence constante du Créateur en considérant le monde comme *ayant été* créé et étant *maintenant* à sa disposition. Il lui faut bien plutôt lire le monde comme continuellement surgissant devant lui sous l'action créatrice.

Ce mouvement créateur *ad extra* peut être assimilé à un mouvement de *don*. La création est comme «un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous» (LS 76). La création est donnée d'une manière particulière à l'homme, mais avant cela, elle est d'abord *donnée à elle-même*. Et dans la mesure où le bénéficiaire du don de l'être est objet d'amour, la création tout entière est *aimée* du Créateur<sup>10</sup>. Penser la création comme don n'est pas sans conséquence pour les récipiendaires et pour leur agir qui est appelé à prendre la forme de la *réception* pour que le donateur puisse vraiment être reconnu en tant que tel. La réception du don de la création et de l'amour qui s'y manifeste est alors le premier acte de justice demandé à l'homme, nous y reviendrons.

La *bénédition* fait partie des premières paroles divines adressées aux créatures (Gn 1,22). En tant qu'originée dans le Créateur, elle est universelle et s'adresse à tous les êtres vivants. C. Westermann la désigne comme l'*action constante* de Dieu qu'il met en contraste avec son action événementielle<sup>11</sup>. Elle participe à la continuité de l'action créatrice et cela se voit dans sa caractéristique principale qui est de faire surgir la vie et de la faire se multiplier. Dès les premières bénédictions de la Genèse, ce caractère fécondant est manifeste. La vie est appelée à se multiplier dans une richesse et une surabondance sans cesse attestées dans l'Écriture (par exemple dans les psaumes 65 ou 104). La bénédiction est donnée non seulement à l'homme, mais à

<sup>8</sup> La citation est de Benoît XVI: «Le gaspillage des ressources de la Création commence là où nous ne reconnaissons plus ...».

<sup>9</sup> «il est avec les choses... afin qu'elle soient», Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, 283.

<sup>10</sup> LS 76 citant Sg 11,24: «Tu aimes en effet tout ce qui existe ...».

<sup>11</sup> C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* (or. *Théologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978), Genève 2002, 126ss.

tous les êtres vivants qui l'entourent (cfr. Dt 7,13-16). D'autre part elle s'adresse rarement à l'individu isolé, mais elle implique presque toujours un lien communautaire, ne serait-ce que dans la promesse de générations futures.

2) *Dieu visite, rachète et sauve*. Une théologie pensée uniquement dans l'ordre de la création n'exprime pas l'entier de ce que contient la foi chrétienne. En particulier, elle court le risque de garder Dieu à distance du monde, accentuant par là sa position d'extériorité. Il resterait dans les cieux et enverrait de là sa parole créatrice (Ps 147). Or le Nouveau Testament vient déconstruire toute extériorité divine en Le montrant, dans son Incarnation, présent au monde de manière toute à fait inédite. Dieu devient «le cœur de la réalité du monde»<sup>12</sup> et sa présence incarnée a une signification radicale et transformante pour l'entier de la création. En s'unissant à l'homme dans le Christ, Dieu s'incarne d'une certaine manière dans tout le cosmos, ne serait-ce que parce que le corps humain renvoie par ses composantes à la quasi-totalité du monde biologique et physico-chimique. La chair humaine n'est pas isolée, mais elle est dans une interdépendance avec toute la biosphère, l'air, l'eau, les substances minérales et organiques, etc. «Dans le Verbe fait chair, Dieu embrasse de l'intérieur la totalité des créatures vivantes et finies», fait remarquer le théologien australien Denis Edwards<sup>13</sup>. Plus encore, dit-il, «en Jésus ressuscité, une partie de la communauté biologique de la terre est déjà pour toujours avec Dieu comme le signe et la promesse de l'avenir de toutes choses en Dieu».

L'incarnation prend «un sens cosmique»<sup>14</sup> parce qu'elle révèle et accentue la présence de Dieu dans le monde, mais aussi parce qu'elle indique que Dieu maintient son regard approuvateur sur le monde. Dieu n'a pas pour but d'exfiltrer les humains englués dans une matérialité néfaste, mais il vient les rejoindre validant par-là l'homme en sa corporéité et le monde qu'il habite. *Dieu vient habiter le monde et ce faisant en révèle la dignité*. Cela indique bien l'unité entre l'homme et le cosmos et aussi le type de rapports, dignes et dignifiants, que l'homme doit avoir avec celui-ci.

<sup>12</sup> D. EDWARDS, *Points clés d'une théologie de l'écologie: Incarnation, Evolution, Communion* (15 novembre 2015), conférence, Fribourg 2015. Voir aussi de cet auteur: *Ecology at the heart of faith* (Religion & science), Maryknoll 2006; *Partaking of God: Trinity, evolution, and ecology*, Collegeville 2014.

<sup>13</sup> *Ibid.* Cfr. dans ce sens JEAN-PAUL II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 50: «... L'Incarnation de Dieu-Fils signifie que la nature humaine est élevée à l'unité avec Dieu, mais aussi, en elle, en un sens, tout ce qui est "chair": toute l'humanité, tout le monde visible et matériel. L'Incarnation a donc aussi un sens cosmique, une dimension cosmique. Le "premier-né de toute créature", en s'incarnant dans l'humanité individuelle du Christ, s'unit en quelque sorte avec toute la réalité de l'homme, qui est aussi "chair", et, en elle, avec toute "chair" avec toute la création».

<sup>14</sup> JEAN-PAUL II, *ibid.*

### 1.2.2. La création

1) *Le rapport de l'homme au reste de la création.* Dans la triade Dieu-homme-monde que nous avons décrite, l'homme a une place ambiguë que reconnaît déjà l'anthropologie biblique. Il est à la fois tiré de la poussière et en même temps à peine moindre qu'un dieu (Ps 8,6). Il a une place à part dans la création, par rapport aux autres créatures, ce qui est loin d'être unanimement accepté aujourd'hui, voire activement contesté<sup>15</sup>. Mais en même temps il n'est pas séparé de la création. L'homme est une créature comme les autres, il ne doit pas être divinisé. Le théologien canadien Douglas Hall<sup>16</sup> souligne l'importance de ne pas réduire cette ambiguïté et d'articuler judicieusement les deux concepts d'identification et de différenciation. Selon lui, «la crise écologique résulte de l'accentuation excessive et unilatérale de la *différenciation* de l'humain avec la nature et de la négation – du moins la tentative de négation – de la dimension d'identification de ce dernier avec celle-ci»<sup>17</sup>. *Laudato si'* souligne que l'exploitation sans limites et la domination du monde créé surviennent quand nous ne nous sentons plus «intimement unis à tout ce qui existe» par des liens de fraternité (LS 11). D. Hall propose de corriger cela en remettant l'accent sur l'*identification* et sur l'importance de comprendre le rapport homme-nature en termes de créaturité (*creaturehood*) partagée, la place particulière de l'homme étant définie alors non pas en termes de supériorité, mais de «vocation particulière» (cfr. aussi LS 220).

2) *La création se reçoit et se déploie.* Être une créature signifie *se recevoir* du Créateur et, pour l'homme, en être conscient. Tout *don* implique une *réception* active pour être vraiment un don. Se recevoir n'est pas purement passif, mais signifie, au sens le plus fondamental, un *advenir* à l'être en réponse au don du Créateur. Dieu donne l'être pour que cet être advienne en réponse.

Advenir à l'être se dit comme *devenir ce que l'on est*, c'est-à-dire se placer dans une dynamique de déploiement de son être jusqu'à l'épanouissement. Déploiement individuel de chaque être, mais déploiement collectif aussi dans la fécondité de l'espèce, comme lorsqu'au soir du 5<sup>e</sup> jour de la création, Dieu bénit les animaux peuplant la mer et l'air: «soyez féconds et prolifiques, emplissez l'eau des mers et que les oiseaux se multiplient sur la terre» (Gn 1,22). Cette fécondité va aller jusqu'à s'exprimer en termes de multiplication des espèces, ce que nous appelons la biodiversité. La beauté du Créateur se reflète dans les créatures et leur diversité est nécessaire pour en dire, ne serait-ce qu'imparfaitement, la dimension infinie. La multiplicité incommensurable des êtres, expression de la fécondité de la création doit être reçue et respectée

<sup>15</sup> LS 90 dénonce cette «obsession pour nier toute prééminence à la personne humaine».

<sup>16</sup> D. J. HALL, *Être image de Dieu Le stewardship de l'humain dans la création* (or. *Imaging God. Dominion as Stewardship*, Grand Rapids 1986), Paris 1998.

<sup>17</sup> L. VAILLANCOURT, *Le concept de stewardship chez Douglas J. Hall comme fondement d'une théologie écologique christocentrée*, dans *Studies in religion* 29/1 (2000) 35-53.

pour sa beauté, mais aussi parce qu'elle est le lieu de l'interaction de toutes les créatures: «toutes les créatures sont liées, chacune doit être valorisée avec affection et admiration, et tous, en tant qu'êtres, nous avons besoin les uns des autres» (LS 42). Il faut alors aussi savoir parler de l'*advenir* à l'être de la création en tant que tout organique.

La création doit ce déploiement à Dieu et elle se le doit à elle-même. L'injustice, c'est-à-dire le refus de ce qui est dû, se trouve donc dans tout ce qui empêche volontairement ce déploiement. Les êtres créés ont un droit à ne pas être restreints dans leur éclosion à la vie. Ils ont un droit à être dans leur diversité parce que les diverses espèces ont une valeur en elles-mêmes (LS 33), d'où importance de la biodiversité, même si elle ne sert à rien. La création a droit à sa propre beauté incomparable qui ne doit pas être détruite pour être remplacée par nos artefacts (LS 34).

3) *La création loue et chante*. Le psaume 65 dans sa deuxième partie exprime magnifiquement l'action de Dieu et sa présence qui amène le monde à la plénitude de la vie: «*Tu visites la terre et tu l'abreuves*». Le dernier verset de ce psaume vient comme une réponse de la création à ce don de la vie et cette réponse est un chant: «*Tout exulte et chante!*», cette exultation ici constatée est en d'autres endroits encouragée par le texte biblique: «*Louez-le, soleil et lune ...*» (Ps 148 cité in LS 72).

La métaphore du chant dit cette beauté qui sort de Dieu et éclate dans l'univers. Le chant dit l'achèvement du déploiement de la création. Il n'y a plus qu'à être là, dans le repos laudatif du sabbat. C'est à ce moment alors que l'univers se constitue comme temple, parce qu'il a reçu pleinement le don, qu'il l'a pris au sérieux en le faisant advenir jusqu'à la beauté. Cette beauté qui remplit le monde est montrée, désignée par celui-ci à l'homme. L'univers devient ainsi «un splendide livre dans lequel Dieu nous parle et nous révèle quelque chose de sa beauté et de sa bonté» (LS 12)<sup>18</sup>.

Le chant et la louange ont cependant une dimension eschatologique. La terre n'est pas autosatisfaite, mais elle est en attente, en espérance, en enfantement d'un accomplissement encore à venir: «que la terre s'ouvre, que s'épanouisse le salut, et que germe la justice» (Is, 45,8, *Rorate caeli*).

### 1.2.3. *La communauté humaine*

L'homme dans ce jeu à trois que nous décrivons a une place très particulière. Dieu est une intentionnalité aimante, source de la vie, il la donne sans retenue. La création reçoit cette vie et la déploie dans une manifestation de richesses et de beauté. L'homme, être matériel et spirituel, déterminé et libre, fait partie du monde créé et en même temps il est capable de le transcender. Par sa nature corporelle, il reçoit la vie

<sup>18</sup> Le pape renvoie à François d'Assise. On pourrait rajouter cette citation d'Isidore de Séville par Bonaventure: «Par la beauté limitée de la créature, Dieu fait comprendre sa beauté qui est sans limites», *In Sent. I, d. 3, p. 1, q. 2, sed contra*.

et par sa liberté il peut prendre une part active dans la transmission de ce don. Malheureusement il est aussi capable de le refuser ou de le détourner à son seul profit. On pourrait dire que l'homme et l'élément variable de l'équation que constitue notre triade et qu'il peut en orienter le résultat vers le positif ou négatif. Il est, dit *Laudato si'* au § 66, au cœur de trois relations vitales, avec Dieu, avec le prochain et avec la Terre, qui sont mises à mal par le péché. La référence à Gn 3,15-17 souligne la responsabilité de l'homme dans la perte de l'harmonie originelle au sein de la création. L'homme peut ainsi être considéré comme un facteur d'injustice dans la création par la perturbation de la dynamique du don. Mais, souligne le pape, c'est aussi par lui (mais non pas *de* lui) qu'advient la guérison (*LS* 58). «Il suffit d'un être humain bon pour qu'il y ait de l'espérance» (*LS* 71). La référence à François d'Assise est capitale pour montrer non seulement un chemin de «réconciliation universelle avec toutes les créatures», mais la possibilité concrète pour un homme ouvert à la grâce d'en prendre soin et d'y cheminer.

1) *L'homme a une place particulière dans la création.* Comme corps vivants, nous sommes constamment dans un flux d'échange avec l'environnement qui nous fournit l'air, l'eau, les minéraux ou les protéines (*LS* 2). Nous faisons partie de la création et en même temps il est fondamental que nous prenions conscience que l'homme n'est pas noyé dans la masse de l'univers, mais qu'il s'en différencie doublement. Premièrement, par ses capacités rationnelles et sa liberté, il crée le lien entre le monde matériel et le monde spirituel (signification de l'image de Dieu déposée en lui) et deuxièmement il est le lieu où le Verbe se fait chair, où Dieu vient prendre corps. La référence christologie est capitale pour éviter le glissement vers une cosmologie panthéiste ou spiritualiste. Paradoxalement l'Incarnation maintient la distance entre Dieu et sa création et en même temps valide la place particulière et la responsabilité assignée à l'homme dans celle-ci. Dans l'ordre de la création l'homme reçoit le monde, il le travaille et veille sur lui. Dans l'ordre de la rédemption, l'homme filialisé et sacerdotalisé est appelé à porter les souffrances et les gémissements de la création, à accepter d'être recréé afin d'être le ministre de la recréation de toutes choses.

2) *L'homme reçoit le monde comme un don.* Du fait de ses capacités cognitives, la réception du don divin prend chez l'homme une densité différente de chez les autres créatures. Ici, la variable d'ajustement cherche le juste rapport entre le don reçu et la propriété. Confondant les deux choses, l'homme méconnaît le don, c'est-à-dire, qu'il ignore que le don implique une précédence, une forme et une finalité qu'il ne maîtrise pas (*LS* 67)<sup>19</sup>. Quand il prend le monde au lieu de le recevoir, quand il se l'approprie pour ses propres fins, il est source d'injustice parce qu'il ne donne pas à ses partenaires ce qui leur est dû: vis-à-vis de Dieu en refusant de s'inscrire dans la

<sup>19</sup> Cfr. déjà JEAN-PAUL II, *La paix avec Dieu créateur, la paix avec toute la création*, Message pour la journée mondiale de la paix, 1990.

logique du don qui implique réception et réponse, vis-à-vis de la création qu'il ne reconnaît pas et ne respecte dans ce qu'elle est et vis-à-vis des autres hommes qu'il prive du don en se l'accaparant.

La réception du don implique nécessairement une certaine forme d'appropriation. Ce qui est reçu est intégré par le récipiendaire et fait partie désormais de son monde. Cependant à la différence de l'appropriation captatrice et thésaurisante, il s'agit d'une appropriation respectueuse de la chose reçue et non exclusive. Sur ce point la réflexion en éthique sociale chrétienne a toujours cherché à penser un droit indiscutable à la propriété qui soit cependant soumise à la nécessité commune. *Gaudium et spes* au § 69 résume une tradition remontant aux Pères de l'Église qui module la propriété légitime par la responsabilité: «l'homme, dans l'usage qu'il en fait, ne doit jamais tenir les choses qu'il possède légitimement comme n'appartenant qu'à lui, mais les regarder aussi comme communes». Le Concile cite le *Décret de Gratien*: «Donne à manger à celui qui meurt de faim, car, si tu ne lui as pas donné à manger, tu l'as tué». L'appropriation captatrice et exclusive refuse de voir le manque creusé chez l'autre et elle le tue c'est-à-dire qu'elle l'empêche d'être. Elle ne lui rend pas justice et elle ne rend pas justice à Dieu qui lui offre cet être. C'est une particularité de *Laudato si'* d'insister sur le fait que cela est valable pour les frères humains, mais aussi pour le reste de la création.

3) *L'homme travaille le monde et il le garde en respectant son rythme et avec douceur*. Le commandement de Genèse 1,26 et 28 donnant licence et ordre à l'homme d'emplier la terre et de la soumettre a souvent été mal compris, comme s'il validait la propriété de l'homme sur la terre<sup>20</sup>. Or le pouvoir reçu n'est pas un pouvoir discrétionnaire, mais un pouvoir qui s'inscrit dans la geste créatrice divine, un pouvoir «à l'image de Dieu», tel que le récit de la création vient de le décrire, c'est-à-dire un pouvoir pour organiser et déployer le monde en prolongement de l'agir du Créateur<sup>21</sup>. Il s'agit d'une *puissance d'agir* conférée à l'homme pour collaborer à l'œuvre créatrice de Dieu. Genèse 2,15 confirme cette notion de *puissance organisatrice responsable* en indiquant que l'homme est placé par Dieu dans le jardin pour le cultiver et le garder.

L'homme a donc des droits et des devoirs dans ce travail du monde qui lui est assigné. Ce que l'homme doit au jardin c'est de le cultiver, ce que le jardin doit à

<sup>20</sup> Le médiéviste Lynn White, dans un article, critiquable et critiqué, qui a eu un grand retentissement (*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, dans *Science* 155/3767 [1967] 1203-1207) rend le Christianisme responsable de la crise écologique actuelle parce que celui-ci, par son anthropocentrisme de droit divin, justifierait l'exploitation de la nature par l'homme pour ses propres fins.

<sup>21</sup> C. Westermann montre que l'injonction à la soumission de la terre en Gn 1,26 et 28 doit être lue à la lumière de Gn 1,29 qui d'emblée exclut un droit de préhension vis-à-vis des animaux, et à la lumière de Gn 1,16 où le soleil et la lune reçoivent une «puissance» sur le jour et la nuit qui est organisatrice et non pas captatrice: C. WESTERMANN, *Genesis Kapitel 1-3*, Neukirchen 1999, 219. Cfr. aussi A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain: lecture de Genèse, 1,1-12,4* (Lire la Bible 148), Paris 2007, 41.



l'homme c'est sa nourriture (Gn 1,29); celui-ci peut «prélever de la bonté de la terre ce qui lui est nécessaire pour survivre» (LS 67), mais ce faisant il veille à en préserver la fécondité issue de la bénédiction divine. Le travail à faire dans la création doit toujours être pensé «à partir du premier don originel des choses fait par Dieu»<sup>22</sup> et à partir de la cohérence, de l'harmonie et de la beauté que celui-ci a mise dans le jardin qu'il a planté (Gn 2,8). Dans ce sens, l'intervention de l'homme sur la nature ne doit pas tant viser à la modifier qu'à l'aider à s'épanouir dans la dynamique instaurée par l'agir créateur divin<sup>23</sup>.

Le développement durable doit être pensé dans ce sens: le travail effectué dans le monde ne peut pas mettre en danger la finalité de ce monde qui est d'être là pour sa fin propre et non seulement comme réservoir de matériau. S'il faut respecter le rythme de la nature, ce n'est pas tant parce qu'il ne faut pas l'épuiser et garder une certaine réserve pour les générations futures, mais c'est principalement pour se maintenir en harmonie avec elle et, en tant que co-créature, s'inscrire dans la fin commune de la création. Tous ces éléments nous amènent à penser l'homme dans un cheminement respectueux du monde, une co-évolution des êtres humains et de la nature. L'image du jardinier suggérée par le texte biblique est très parlante. Celui-ci travaille sa terre, il l'accompagne dans son mûrissement, et aussi il contemple émerveillé le travail souterrain et le surgissement qui s'accomplit en elle.

Dans ce sens, il faut aussi considérer *le temps* comme une variable d'ajustement. Il s'agit pour l'homme et la création de faire coïncider leurs temps et non pas pour l'un d'imposer son temps à l'autre. *Laudato si'* dénonce à juste titre une rapidité qui emballe de plus en plus la course des sociétés humaines et qui ne tient pas compte des rythmes biologiques et de leur lenteur (LS 18). Rythme du jour et de la nuit, rythme des saisons, que l'homme qui veut tout, tout le temps ne supporte plus; rythmes humains que l'on cherche à nier par une médecine «anti-âge» ou que l'on contredit par exemple en induisant des grossesses après la ménopause. La nécessité, mais aussi la richesse d'une redécouverte du rythme de la création tout entière<sup>24</sup> amènent alors à poser un regard critique sur une conception de l'économie fondée sur l'immédiateté, valorisant le changement perpétuel alors que les écosystèmes demandent une stabilité, une patience et «un regard qui aille au-delà de l'immédiat» (LS 36).

La dernière variable à ajuster est celle qui oscille entre *force et douceur*. Si le Créateur confie à l'homme un pouvoir, celui-ci «n'a rien de mou et n'est certainement pas

<sup>22</sup> JEAN-PAUL II, Enc. *Centesimus annus*, 37.

<sup>23</sup> *Compendium DSE*, § 460.

<sup>24</sup> On remarquera à ce propos la positivité reconnue de plus en plus aux méthodes de régulation naturelle des naissances où les femmes et les couples valorisent la capacité de se réinscrire dans le temps du corps.

exempt de force»<sup>25</sup>, mais à l'image de Dieu l'humain doit savoir maîtriser sa puissance et y faire habiter la douceur. Cette dernière n'est pas une simple retenue de la force, mais a une positivité propre: elle nous rappelle que Dieu qui déploie l'univers est un Dieu de tendresse, de bonté, de fidélité, de compassion et d'amour. Ces caractéristiques font partie de sa puissance. Elles nous indiquent la bonne manière de l'exercer. L'injustice viendra alors d'une force excessive non enrichie par la douceur. C'est la force de l'avidité mise par l'homme au service de la satisfaction exclusive de ses besoins, ne faisant plus droit aux besoins des autres, que ce soient d'autres humains ou d'autres êtres créés. Cette force injuste qui devient violence irrespectueuse, polluante et captatrice (LS 20-30) défait l'harmonie de la création, elle arrache et elle déchire, c'est-à-dire qu'elle provoque de la souffrance. *Laudato si'*, qui se définit comme une encyclique sociale (LS 15), souligne de manière répétée que l'avidité blesse autant la nature que les autres humains. De manière parlante alors, le pape François identifie dès le début de son texte la création et les pauvres «les plus abandonnés et maltraités» gémissants et souffrants (LS 2 renvoyant à Rm 8,22).

Rétablir la justice c'est retrouver la douceur dans la force, mais aussi concilier celle-ci avec le don. On est renvoyé à tout l'enseignement social traitant de la propriété comme force à utiliser au service d'autrui. LS 9 cite le Patriarche Bartholomée qui invite à passer «de l'avidité à la générosité» dans une ascèse qui soit une capacité positive de donner et non simplement de renoncer. Le monde peut alors devenir pour l'homme «sacrement de communion», l'un est l'autre se trouvant enrichi, dans une relation qui corrige ses erreurs d'ajustement et retrouve la justice, parce que le troisième terme, Dieu, voit reconnue sa présence «même dans les plus petits détails du vêtement sans couture de la création».

4) *L'homme rend grâce*. Depuis les travaux de Marcel Mauss<sup>26</sup>, la réflexion sur le don et sur sa dynamique sociale, si elle dit la nécessité et l'importance de la réception pour valider le don, dit aussi l'inévitabilité d'un prolongement du don qui est issu de celui qui reçoit (contre-don). Si un don est vraiment reçu, le recevant devient alors un donnant. Ce don en retour, n'est pas le fait d'un devoir, mais il surgit spontanément de la dynamique du don. Dans notre cas il se dirige vers les deux autres termes de la triade que sont Dieu et la création. Le contre-don qui est dû à Dieu c'est la louange et la bénédiction. De par sa position particulière dans l'échelle des êtres, l'homme a la tâche de relayer la louange des créatures, de la faire advenir à la parole<sup>27</sup>. Vis-à-vis de la création, l'homme a la tâche, bien au-delà du simple respect, de lui donner la possibilité d'advenir à l'être faisant ainsi office de co-créateur.

<sup>25</sup> A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, 41.

<sup>26</sup> M. MAUSS, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris 2007.

<sup>27</sup> Cfr. ci-dessous.

## 2. La création comme temple à habiter

Nous avons, jusque-là, défini les rapports entre Dieu, l'homme et le monde en termes de relations plus ou moins bien ajustées. Une autre clé de lecture que l'on peut explorer est la lecture topologique suggérée par le deuxième récit de la création. L'auteur biblique y décrit le monde créé comme un espace géographique, un jardin, dans lequel l'être humain est spécifiquement installé par Dieu. Le texte de l'Écriture est ici interpellant, en décrivant deux fois l'arrivée de l'homme dans le jardin<sup>28</sup>: au verset 8, Dieu dépose l'humain sans plus de précisions<sup>29</sup>; c'est le verset 15 qui déploie le sens de cet être-posé-là d'une manière plus dense. Le terme hébreu (*hifil* de la racine *nuwach*), que l'on traduit habituellement en français par «établir», possède un contenu sémantique large et signifie «poser» avec deux connotations intéressantes<sup>30</sup>: 1) *poser pour le repos*, ce qui qualifie le lieu où l'on est posé comme un lieu reposant, c'est-à-dire agréable et ajusté à celui qui doit y trouver le repos; 2) *poser pour laisser*, ce qui implique un retrait de celui qui pose et une permission d'être pour celui qui est posé, mais aussi une attente sur sa manière d'être. La suite du verset 15 précise cela en montrant que l'humain est installé *pour* cultiver et garder le jardin.

L'homme est donc sur terre non pas posé, mais installé, non pas comme un simple occupant, mais pour y être un *habitant*. On peut renvoyer ici aux riches analyses de Martin Heidegger sur ce thème<sup>31</sup>. Pour le philosophe, les humains *habitent* lorsqu'ils *ménagent* les quatre dimensions qu'il nomme quadriparti (*Geviert*: terre, ciel, divins, mortels)<sup>32</sup>. Plus précisément, «*les mortels habitent alors qu'ils sauvent la terre*», c'est-à-dire que, refusant de s'en rendre maîtres ils la libèrent et la laissent revenir à son être propre; «*alors qu'ils accueillent le ciel comme ciel*» c'est-à-dire qu'ils respectent le déroulement du temps avec ses rythmes et «qu'ils ne font pas de la nuit le jour et du jour une course sans répit»; «*alors qu'ils attendent les divins*», qu'ils vivent leur absence sans se faire à eux-mêmes leurs dieux; et finalement, «*les mortels habitent lorsqu'ils conduisent leur être propre*». La description que fait Heidegger de ce *ménagement* (*Schonen*) rejoint ce que nous avons évoqué plus haut en terme d'*advenir*

<sup>28</sup> Le texte est lu dans une naïveté seconde telle que proposée par Ricoeur, qui n'ignore pas, mais dépasse herméneutiquement la lecture exégétique historico-critique qui rattache plutôt cette double occurrence à la nécessité d'harmoniser deux textes d'origine différente. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis Kapitel 1-3*, 299.

<sup>29</sup> שָׁם / *sum*: poser, placer.

<sup>30</sup> H. W. F. GESENIUS, *Gesenius' Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament scriptures*, transl. S. Prideaux Tregelles, Grand Rapids 1979, 539.

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *Bâtir, habiter, penser*, in *Essais et conférences*, Paris 1980; ID., *...L'homme habite en poète...*, in *ibid.*

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, *Bâtir, habiter, penser*, 177.

à l'être qui peut se dire plus précisément comme un *laisser-dans-son-être*, mais aussi d'un *ramener-à-l'être*, d'un *sauvegarder*, d'un *entourer* et d'un *protéger*<sup>33</sup>. Il déploie la richesse de l'habitation d'un monde qui peut alors être considéré, pour les humains, comme le lieu au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire l'endroit enveloppant vers lequel ils sont conduits et dans lequel ils peuvent reposer<sup>34</sup>.

*Habiter* serait donc la capacité que les humains ont, parce qu'ils auraient trouvé leur lieu, de ménager l'environnement en respectant le rythme propre dans lequel il s'inscrit et il les inscrit; d'élever leur regard et de reconnaître une transcendance, c'est-à-dire un au-delà du visible, un au-delà du maîtrisable, du calculable et du mesurable<sup>35</sup>, assignant alors comme lieu à l'habitation humaine plus que la terre, «l'entre-deux du ciel et de la terre»; et, ce faisant, de pouvoir être soi-même.

Si le philosophe mentionne «les mortels» comme étant les sujets de cette habitation il ne parle pas dans ces deux textes de *l'habiter-ensemble*, de la *co-habitation*. Or le Dieu biblique, à la différence des *divins* heideggeriens toujours objets d'attente, fait partie de ces co-habitants de la terre. Il n'est pas tant à attendre qu'à découvrir et à reconnaître dans le monde. Il s'y promène et vient en respirer le souffle du soir, dit le poète biblique (Gn 3,8). Il est attentif à l'homme, il s'inquiète de ne pas le voir et il n'est pas indifférent à sa manière d'occuper le cosmos. «En tout temps, dit Martin Buber, Dieu interpelle chaque homme: "Où es-tu dans ton monde?"»<sup>36</sup>. Cette présence de Dieu qui déborde les lieux assignés au sacré pour emplir toute la terre est suggérée par Isaïe quand il décrit la gloire de Dieu qui «emplit toute la terre» (Is, 6,3). La gloire de Dieu est prise ici dans son sens biblique et signifie «le poids d'un être dans l'existence»<sup>37</sup> autrement dit la densité de sa présence qui confère au lieu qu'il investit une dignité particulière. La création en tant que *theatrum gloriae Dei*<sup>38</sup>, devient le lieu où les humains sont appelés à vivre et à agir en présence de et avec Dieu. Nous appellerons alors, à juste titre «*temple*» ce lieu d'un être-en-présence-de-la-divinité. Dans ce sens, la justice ultime à rendre au monde et à Dieu renvoie au mode d'habitation des humains: il s'agit d'habiter la création de la vraie manière, comme on habite dans un temple, c'est-à-dire de manière liturgique. Il faut ici pousser l'intuition de Heidegger qui dit qu'il n'y a qu'une vraie manière d'habiter le monde: c'est de

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> ARISTOTE, *Physique* IV, 4, 210b,32-211a,6.

<sup>35</sup> M. HEIDEGGER, *...L'homme habite en poète...*, 244.

<sup>36</sup> M. BUBER, *Le chemin de l'homme d'après la doctrine hassidique* (or. *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Den Haag-Amsterdam 1947), Paris 1995, 10.

<sup>37</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 2007<sup>12</sup>, 504

<sup>38</sup> J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (or. *Gott in der Schöpfung*, München 1985), Paris 1988, 88.

l'habiter en poète<sup>39</sup> et de décrire ce que devient le poète dans le temple, c'est-à-dire un priant, un célébrant, et un communiant.

## 2.1. La création lieu de la prière

Entrer dans le temple et lui rendre justice c'est y discerner Dieu et, l'ayant discerné, prendre sa présence au sérieux, c'est-à-dire tourner son regard et son espérance vers lui dans une attitude de prière. Prier, c'est se décentrer d'une auto-habitation du monde pour accepter d'être pris dans le jeu de cet habitant premier. Répondre à la question «Où es-tu?», c'est accepter de ne pas se cacher et oser le «Me voici!» (Is 6,8) d'un face à face déstabilisant. Prier enfin c'est sortir d'une attitude analytique déconstructrice (*Je-Cela* chez Buber), pour, pourrait-on dire, se laisser saisir par l'atmosphère du lieu, se laisser prendre dans un mouvement non maîtrisé de reconnaissance émerveillée et, au-delà des mots et des concepts, consentir à entrer dans la relation que propose le *Tu* divin. Sortir d'une expérience questionnante du monde pour le voir transformé par la Présence de celui qui me dis Tu, ne serait-ce pas le type d'expérience vécue par Marie de Magdala le matin de Pâques (Jn 20 14-18). Parce qu'elle a consenti à l'appel: «Marie!», elle a pu transformer sa quête matérielle d'un cadavre, en prière: «Rabbouni!», le jardin a tout à coup révélé son être-temple dans lequel elle a «vu le Seigneur».

La capacité de la prière dans le temple du monde c'est la possibilité d'échapper à ce que le philosophe Giuseppe Capograssi appelle le «désespoir du fini»<sup>40</sup>. Il intitule un chapitre de son *Introduction à la vie éthique*: «Suicide et prière», en référence à une lettre que Baudelaire écrivait à sa mère où le poète dit son obsession par l'idée du suicide et sa prière pour essayer d'y échapper. Ce que Capograssi essaye alors de montrer c'est comment l'humain tente, par tous les moyens, de vivre dans le monde en échappant à la nécessité de la prière. Il veut par lui-même maîtriser le fini et y trouver de l'infini. C'est le mouvement qu'il nomme, la «narcose du divertissement» et qu'il décline sous la forme du jeu, du travail et de la guerre. L'homme va croire y trouver de l'absolu, un «succédané de la vie éternelle», qui ne fera cependant illusion qu'un temps. Ce «perpétuel agir, qui est une façon perpétuelle de n'arriver à rien» est une clé de lecture intéressante pour lire la vie de l'homme dans le monde créé, une tentation de maîtrise se libérant de la transcendance créatrice et habitante, qui se révèle au final aliénante et dont l'échec amène l'homme désespéré au bord du suicide. «Il y a le moment suprême du suicide, le véritable désespoir, le jugement selon lequel

<sup>39</sup> M. HEIDEGGER, *...L'homme habite en poète ...*

<sup>40</sup> G. CAPOGRASSI, *Introduction à la vie éthique* (Lettres d'Italie), Trocy-en-Multien 2012, 171ss. Il est très proche des analyses de Paul Ricoeur sur l'opposition refus-consentement face à «la tristesse du fini» dans *Philosophie de la volonté*, I: *Le volontaire et l'involontaire* (1950), Paris 2009, 427ss.

il n'y a plus rien à faire dans le fini, que c'en est fini avec le fini. Ce moment coïncide avec le moment de la prière, c'est-à-dire avec le moment de l'espérance»<sup>41</sup>.

La prière est la reconnaissance d'une création habitée non seulement par les humains finis, mais par un Autre. Elle est alors précisément le premier enjeu d'une espérance pour le monde et pour nous dans le monde. Elle conduit à l'acceptation d'une dé-prise, conduisant à une sortie de la distraction, pour endosser une fragilité aussi fragile que la plus faible des créatures. Il faut oser la prière dans et pour le monde comme «désir tremblant, demande tremblante et presque informulée»<sup>42</sup> d'une autre qualité d'être, d'une autre qualité dans la réception de l'être et des êtres. Dit d'une autre manière, la prière est l'ajustement à Dieu, qui provoque l'ajustement au monde.

## 2.2. La création, lieu de l'émerveillement et de la louange

Finalement dans sa capacité de reconnaître la Présence, la prière ne serait-elle pas l'attitude qui amène au vrai repos, rendant justice à cette dimension évoquée ci-dessus du *nuwach* de Gn 2,15 (être-posé-dans-le monde par Dieu), qui est d'être posé pour le repos, repos qui ne se trouve qu'en Dieu, dit saint Augustin<sup>43</sup>. Dieu établirait l'homme dans son *lieu* qui est son vrai *lieu* et lieu de son repos parce que Dieu s'y trouve aussi. Le repos de l'homme dans la création est alors loin des images de *farniente* véhiculées par nos contemporains vendeurs de loisirs. Le repos en Dieu est un repos *sabbatique*, le repos de la reconnaissance, le repos à la fin de l'inquiétude du cœur, le repos où surgissent l'émerveillement et la louange. Comme le dit J. Moltmann, «aucun exode politique, social et économique hors de l'oppression, du déracinement et de l'exploitation ne conduira réellement à la liberté d'un monde humain sans le sabbat, sans l'abandon de toutes les œuvres, sans le délassement et le repos dans la présence de Dieu»<sup>44</sup>. C'est cette attitude *sabbatique* qui est l'attitude appropriée à l'être-dans-le-monde-comme-dans-un-temple, qui rend justice à la création comme temple et à Dieu comme à son habitant premier, qui «fait connaître, sanctifie et bénit le monde comme création»<sup>45</sup>.

L'encyclique du pape François, dans son titre même oriente vers cette attitude sabbatique, de même que, par sa tonalité franciscaine marquée dès les premières lignes, elle nous invite à une louange qui surgit de l'émerveillement. Saint Bonaventure, dans son *Itinerarium* y insiste fortement en déclarant que la création tout entière

<sup>41</sup> G. CAPOGRASSI, *Introduction à la vie éthique*, 172.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Confessions*, I, 1: «... cor nostrum inquietum est donec requiescat in Te».

<sup>44</sup> J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 351.

<sup>45</sup> *Ibid.*

montre, crie et fait sentir à l'homme les merveilles que le Créateur y a déposé et que celui qui ne le voit pas et ne s'inscrit pas dans ce mouvement de louange, est un aveugle, un sourd, un muet et un sot<sup>46</sup>.

Cette reconnaissance émerveillée devient alors une «connaissance communicative»<sup>47</sup> dit Moltmann, faisant référence à une connaissance qui dépasse ce que l'on entend par connaissance intellectuelle et qui rejoint la connaissance biblique surgissant de la communion de deux êtres. Cette connaissance est inséparable de la reconnaissance joyeuse et de la louange issues de la prise de conscience commune du don d'être créé. L'homme et la création entrent en «dialogue devant le créateur commun».

«Tout le cosmos est un temple de Dieu, mais il l'ignore»<sup>48</sup> dit Congar. Je pense que, si justement on sort de la connaissance conçue de manière purement intellectuelle, cette formule est excessive. Il y a pour toutes les créatures une manière d'être tournée vers son créateur qui dénote une sorte d'intelligence de ce pourquoi elle *est* (ceci fait partie de ce que j'ai dit plus haut de la réception du don de l'être). François d'Assise l'avait parfaitement compris. «Il entraînait en communication avec toute la création, et il prêchait même aux fleurs "en les invitant à louer le Seigneur, comme si elles étaient dotées de raison". Sa réaction était bien plus qu'une valorisation intellectuelle ou qu'un calcul économique, parce que pour lui, n'importe quelle créature était une sœur, unie à lui par des liens d'affection»<sup>49</sup>.

Si l'homme n'a pas à faire connaître au monde son être-temple, il n'en est pas moins, du fait de ses capacités intellectuelles éminentes par rapport aux autres créatures, investi de la belle responsabilité de récapituler et de faire remonter la louange de toute la création vers Dieu. «L'homme chante la liturgie cosmique et le cosmos chante à travers lui le chant éternel de la création devant son créateur»<sup>50</sup>. L'homme est porte-parole et médiateur de la création tout entière, mais il ne peut l'être que s'il s'inscrit dans une harmonie avec le créé, s'il développe cette connaissance communicative où l'autre ne peut être connu que dans une co-existence respectueuse et

<sup>46</sup> «Celui que tant de splendeurs créées n'illuminent pas est un aveugle. Celui que tant de cris ne réveillent pas est un sourd. Celui que toutes ces oeuvres ne poussent pas à louer Dieu est un muet. Celui que tant de signes ne forcent pas à reconnaître le Premier Principe est un sot. Ouvre les yeux, prête l'oreille de ton âme, délie tes lèvres, applique ton cœur: toutes les créatures te feront voir, entendre, louer, aimer, servir, glorifier et adorer ton Dieu», BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Paris 1990, 43.

<sup>47</sup> J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 99.

<sup>48</sup> Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, 283.

<sup>49</sup> LS 11, citation de THOMAS DE CELANO, *Vita prima de saint François*, XXIX, 8: FF 460.

<sup>50</sup> J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 101. Cfr. aussi Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, 293: «la louange du monde a besoin de celle de l'homme qui en doit être l'interprète et le médiateur, par son travail, et surtout par le chant de ses lèvres»; *Gaudium et spes*, 14: «Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur»; également pour cette idée chez Bonaventure, voir L. SOLIGNAC, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, Paris 2010.

amoureuse où, dit encore *Laudato si'* à propos de saint François, «n'importe quelle créature était une sœur, unie à lui par des liens d'affection» (LS 11).

### 2.3. La création, lieu du rassemblement communautaire

La fonction du temple est d'appeler et de rassembler ceux qui y reconnaissent la présence de la divinité. Entrer dans le temple c'est quitter la *regio dissimilitudinis* de la ressemblance perdue, non reconnue ou niée, pour entrer dans la *regio fraternitatis*, dans le lieu d'un rassemblement communautaire qui, en tant qu'il est rassemblement devant Dieu créateur et Père, implique la fraternité des participants. Mais plus encore, cette fraternité prend une dimension cosmique et s'étend à toutes les créatures. L'encyclique dès son début l'indique en parlant de notre maison commune comme d'une sœur et en faisant référence au Cantique des créatures franciscain (LS 1). Cette fraternité doit nous unir à toute créature par des liens d'affection et de tendresse (LS 11)<sup>51</sup>.

Parler du cosmos comme du temple par excellence, cela veut dire qu'il est le vrai lieu du rassemblement communautaire. Nos églises ne sont alors pas des lieux de refuge dont on ferme les portes pour s'isoler du monde dans une insularité paradisiaque, mais, parce que faisant partie du cosmos-temple, elles doivent être des lieux ouverts sur le monde disant pleinement le monde et le récapitulant.

#### 2.3.1. La récapitulation eucharistique

Attribuer à l'humain une fonction sacerdotale dans le temple de la création renvoie au Christ qui le premier remplit cette fonction et qui nous permet de le faire à sa suite. Dans ce sens-là tout ce qui vient d'être dit ne peut être compris qu'au travers du prisme du Christ serviteur et *sacerdos* par excellence. «En lui *habite corporellement* la plénitude de la divinité» dit l'hymne du début de l'épître aux Colossiens (Col 2,9). Si nous reprenons le terme «habiter», dans son sens fort tel que décrit plus haut, cela signifie que l'habitation corporelle du Christ confère au corps de chair sa densité la plus forte, voir même qu'elle fait jaillir en lui un plus qu'on va traduire théologiquement en termes d'élévation ou de divinisation (LS 235-236). Cette éminente dignité que l'humain acquiert en étant ainsi visité «se communique jusqu'au temple

---

<sup>51</sup> Jean-Paul II évoquait déjà cette dimension de la spiritualité franciscaine dans son *Message pour la journée de la paix* en 1990, au § 16: «Selon le témoignage du Pauvre d'Assise, en étant en paix avec Dieu nous pouvons mieux nous consacrer à bâtir la paix avec toute la création, inséparable de la paix entre les peuples. Je souhaite que son inspiration nous aide à garder toujours vivant le sens de notre "fraternité" avec toutes les choses qui ont été créées bonnes et belles par Dieu tout-puissant, et qu'elle nous rappelle le grave devoir de les respecter et de les préserver avec soin, dans le cadre de la fraternité humaine la plus large et la plus haute».



cosmique»<sup>52</sup>. Le monde entier «entraîné dans le destin spirituel de l'homme» voit sa condition transfigurée par l'incarnation du Verbe et par sa résurrection.

Et c'est pour nous jour après jour dans le sacrement de l'eucharistie que la rencontre entre l'Homme véritable et la création se réalise. Il est la forme renouvelée où Dieu visite sa création et où celle-ci l'accueille et lui offre l'hospitalité. La connaissance communicative devient *connaissance eucharistique* de Dieu et de la création. Par là nous sommes rendus capables de rendre à la création son dû, c'est-à-dire de l'amener à cette rencontre transfigurante avec sa Source. L'Eucharistie célébrée *sur l'autel du monde*<sup>53</sup> «unit le ciel et la terre, elle embrasse et pénètre toute la création» (LS 236) qui devient alors vraiment toute entière temple. Les épis d'abord dispersés sur les collines<sup>54</sup> qui ont été rassemblés pour devenir un seul pain par le «travail des hommes» sont la figure du monde convoqué à la récapitulation eucharistique, convoqué pour accueillir Celui qui vient et se transformer en lui.

Le rassemblement eucharistique récapitule de manière exemplaire l'inhabitation de Dieu dans sa création, la présence spécifique des humains et leur travail qui révèle la dignité des créatures et les amène à la louange eucharistique qui est le sommet de toute la dynamique laudatrice du monde. La création et les humains communient dans un mouvement général d'action de grâce envers le Créateur.

La table eucharistique centre du temple cosmique, comme le lieu où se rejoint la réalité la plus forte de Dieu, de l'homme et du monde créé est alors à la base d'une exigence éthique forte pour faire justice à chacun: exigence d'hospitalité jusqu'à l'accueil de Dieu en nous, exigence de fraternité jusqu'à la communion et finalement exigence de reconnaissance du don ouvrant sur la louange où l'homme entraîne la création. Ce mouvement eucharistique où la création est réellement habitée comme un temple va être considéré comme l'actualisation partielle, toujours provisoire c'est-à-dire toujours à rechercher à nouveau, de ce moment évoqué au chapitre 8 de l'épître aux Romains où parce que les humains vivront comme fils de Dieu, cesseront les douleurs et l'inharmonie du monde créé. La création saura qu'elle est un temple quand il y aura en son sein le peuple sacerdotal qui remplira son office. Comme le dit magnifiquement le théologien orthodoxe Jean Zizioulas: «L'eucharistie appelle l'homme à rapporter à Dieu le monde entier... l'eucharistie éclaire la relation de l'homme à la nature. Elle lui offre la possibilité d'aimer pleinement la nature et d'en être le roi sans

<sup>52</sup> Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, 289.

<sup>53</sup> JEAN-PAUL II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 8. Cfr. aussi *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise* au § 455: «Non seulement l'intériorité de l'homme est assainie, mais toute sa corporéité est touchée par la force rédemptrice du Christ; la création tout entière prend part au renouveau qui jaillit de la Pâque du Seigneur, bien que dans les gémissements des douleurs de l'enfantement (cfr. Rm 8,19-23), en attendant que voient le jour "un ciel nouveau et une terre nouvelle" (Ap 21,1), don de la fin des temps, du salut achevé».

<sup>54</sup> *Didachè* 9, 5.

en être l'esclave et sans la revendiquer pour lui seul. Car lorsque l'homme revendique la création pour lui, l'ordre du monde est renversé et la création est en guerre avec Dieu. L'eucharistie révèle que l'homme, au lieu d'être le propriétaire de la création, en est le prêtre qui l'offre à Dieu, libérant ainsi et la nature et l'homme de leurs propres limitations»<sup>55</sup>.

## Conclusion

La crise écologique actuelle vient d'une injustice rompant l'harmonie entre Dieu, l'homme et la création. L'homme pécheur recherche son propre intérêt égoïste au lieu de contempler la présence de Dieu dans la totalité du monde créé. L'harmonie ne sera retrouvée que par un homme libéré capable de changer son regard sur le lieu qu'il habite, de le voir non comme un entrepôt où sont accumulés les matériaux qu'il va utiliser, mais comme un temple à habiter, ou encore un lieu où il reçoit l'hospitalité. L'homme alors est appelé à passer d'une *logique d'utilisation* du monde, fût-elle raisonnable, à une *logique d'habitation* ou mieux, de co-habitation. Cela l'entraîne à se comporter dans le monde comme on le fait dans la maison d'un ami: avec délicatesse et attention. Il en jouit comme d'un endroit délicieux où, en tant qu'invité, il peut entrer et se reposer<sup>56</sup>. Le changement du rapport au monde est radical parce que tout ce qui s'y trouve est pris dans ce champ du don et de l'hospitalité. L'appropriation et la dévalorisation des êtres qui nous entourent sont impossibles si toute chose est rapportée à l'Hôte et au respect amical qui lui est dû. Tout être du monde, des personnes aux choses les plus petites, si fragile et si limité soit-il, «si peu d'être qu'il ait», dit Bonaventure<sup>57</sup>, est pénétré de l'intentionnalité hospitalière de Dieu et, de ce fait, ne peut pas être négligé, mais doit être pris dans la dynamique de cette «amitié débordante» que François d'Assise avait pour toute créature et dont l'encyclique *Laudato si'* a rappelé l'exigence vitale pour notre vie «écologique».

---

<sup>55</sup> J. ZIZIOULAS, *L'Eglise et ses institutions* (Orthodoxie 3), Paris 2011, 308.

<sup>56</sup> C. DI SANTE, *L'eucaristia terra di benedizione. Saggio di antropologia biblica*, Bologna 1987, 26.

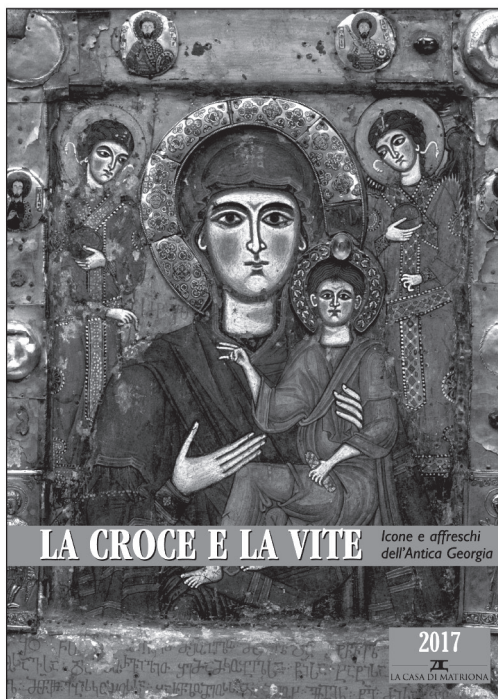
<sup>57</sup> *Breviloquium*, 2,12,2.

**Résumé**

L'article propose de lire l'encyclique *Laudato si'* à partir de clés de lecture plus théologique qu'écologique. Le rapport à la création doit être compris comme un rapport théologique où les éléments fondamentaux de la théologie de la création et de la rédemption sont pris en compte. Premièrement il s'agit de voir la création comme un espace de justice où l'homme a la tâche d'ajuster les relations au sein de la triade Dieu-homme-monde en rendant à chacun ce qui lui est dû à partir de la prise de conscience du don premier du Créateur. Deuxièmement la création est lue comme un temple à habiter, c'est-à-dire un espace habité par Dieu et où l'homme peut prier, louer et communier.

**Abstract**

The article proposes to read the encyclical *Laudato si'* more from a theological than from an ecological point of view. The relation to creation must be understood as a theological topic where the fundamental elements of the theology of creation and redemption have to be taken into consideration. First of all, the creation appears as a space of justice where man has the task to work on the relations in the triad God-man-world, so that each part receives the specific importance, parting from the first gift of the Creator. Another important aspect is creation seen as a temple to live in, that is a space in which God is present and where man can pray, praise and communicate.



# LA CROCE E LA VITE

*Icane e affreschi  
dell'Antica Georgia*

LIBRO-CALENDARIO 2017

cm 31x44 • pp. 50

25 tavole a colori

Ed. italiana € 15,00

disponibile

anche in francese



# L'UNITÀ SEGNO DEI TEMPI

*Il drammatico percorso  
dell'unità delle Chiese  
nella storia e le nuove  
prospettive ecumeniche*

pp. 92 • € 7,00

ACQUISTABILI ANCHE ONLINE SUL PORTALE [WWW.LANUOVAEUROPA.ORG](http://WWW.LANUOVAEUROPA.ORG)



R.C. Edizioni • Tel.: +39-035-294021  
[rcediz@tin.it](mailto:rcediz@tin.it) • [www.russiacristiana.org](http://www.russiacristiana.org)

# DIE SALZBURGER ERKLÄRUNG – Vorgeschichte, Inhalt und bisherige Rezeption eines ökumenischen Dokuments zur «Ökologie des Menschen»

Werner Neuer\*

## 1. Zur Vorgeschichte der SALZBURGER ERKLÄRUNG

### 1.1. Die SALZBURGER ERKLÄRUNG als Ergebnis des VI. Ökumenischen Bekenntniskongresses in Salzburg (3.-6. September 2015)

Am 6. September 2015 wurde auf einem in Salzburg stattfindenden ökumenischen Kongress bekennender Christen, an der Theologen und Laien aus allen Konfessionen teilnahmen, die SALZBURGER ERKLÄRUNG zur Ökologie des Menschen verabschiedet. Veranstaltet wurde die Tagung von der *Internationalen Konferenz bekennender Gemeinschaften* (IKBG/ICN), die (begründet von Prof. Dr. Peter Beyerhaus, dem langjährigen Leiter des Tübinger Instituts für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie) seit 2004 bemüht ist, auf konfessionsübergreifenden Tagungen zu zentralen theologischen Fragen in einer fundierten, profilierten, «bekenntnisökumenischen» und pastoral hilfreichen Weise Stellung zu beziehen.

«Diese Stellungnahmen sollten der Heiligen Schrift und dem altkirchlichen Bekenntnis entsprechen, aber – soweit möglich – auch den Bekenntnissen der konfessionell getrennten Kirchen gerecht werden, so dass grundsätzlich bekennende Christen, Theologen und kirchliche Amtsträger *aller* Konfessionen – unbeschadet ihrer noch bestehenden Differenzen – zustimmen können, indem sie in Bezug auf das gewählte Thema<sup>1</sup> *die allen christlichen Kirchen vorgegebene*

---

\* Prof. Dr. Werner Neuer ist ein deutscher evangelischer Pfarrer und Dozent für Theologie. Seit 2000 unterrichtet er Dogmatik, Ethik, Ökumenische Theologie, Religionskunde und Theologie der Religionen am Theologischen Seminar St. Chrischona (TSC) in Bettingen (bei Basel). Des Weiteren arbeitet er als Gastdozent an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule (STH) Basel. Neuer ist der einzige Protestant, der seit 2004 als ständiger Gast an den Tagungen des Schülerkreises von Joseph Ratzinger teilnimmt. E-mail: drneuer@t-online.de.

und daher gemeinsame apostolische Wahrheit bekennen. Die beiden der Salzburger Konferenz vorausgegangenen Tagungen fanden in Goslar und Bad Teinach statt und waren den Themen Kreuz und Auferstehung Christi gewidmet. Resultat dieser Tagungen war die Erklärung *Das Kreuz Christi – Mitte des Heils* (2011), die von Prof. Peter Beyerhaus entworfen wurde, und das Dokument *Die Auferstehung Jesu Christi – Das bleibende Fundament christlichen Glaubens* (2013), deren Entwurf vom Neutestamentler und Altbischof Prof. Ulrich Wilckens stammt»<sup>2</sup>.

Entsprechend der vorhergehenden Tagungen wurde die SALZBURGER ERKLÄRUNG am Ende eines mehrtägigen (vom 3.-6. September 2015 dauernden) Kongresses von den Referenten und Teilnehmern ohne Gegenstimme angenommen, nachdem in den Tagen davor von Fachleuten unterschiedlicher Konfessionen aus theologischer, philosophischer und naturwissenschaftlicher Perspektive das christliche Verständnis der Schöpfung und einer ihr entsprechenden Schöpfungsethik angesichts der vielfachen aktuellen und schwerwiegenden Gefährdungen der Menschenwürde und der menschlichen Geschöpflichkeit erörtert wurde<sup>3</sup>. Der ökumenische Charakter der Tagung wurde unterstrichen durch Grußworte u.a. von Kardinal Kurt Koch (vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen) und dem gastgebenden Erzbischof Franz Lackner von Salzburg, vom bayerischen Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm (zugleich Ratsvorsitzender der EKD) und dem koptischen Bischof Anba Damian. Das genaue Thema der Tagung lautete: *Gottes gute Schöpfung und ihre Bedrohung durch legales Töten und die Gender-Ideologie*. Die vom Verfasser dieses Aufsatzes entworfene<sup>4</sup> SALZBURGER ERKLÄRUNG sollte die Ergebnisse der Tagung der Öffentlichkeit zugänglich machen und als *bekennnisökumenische Orientierungshilfe* allen Christen und christlichen Kirchen, aber auch allen interessierten Nichtchristen zur Verfügung stellen.

Es war für die Teilnehmer der Tagung ein eindrückliches Erlebnis, dass die SALZBURGER ERKLÄRUNG nach dem morgendlichen Gottesdienst, einem Eingangsgebet mit der Bitte um den Beistand des Heiligen Geistes und einer kurzen einvernehmlichen Erörterung mit einem kleinen ergänzenden Zusatz<sup>5</sup> ohne jede Gegenstimme

<sup>1</sup> Es versteht sich angesichts der noch bestehenden Spaltung der Christenheit von selbst, dass ein solches gemeinsames Bekenntnis gegenwärtig leider noch nicht in allen Fragen möglich ist. Es ist aber in vielen fundamentalen Fragen schon jetzt möglich (und deshalb auch nötig!), wenn die Heilige Schrift und das altkirchliche Bekenntnis wirklich (auch gegen moderne liberale Bestreitungen!) anerkannt werden.

<sup>2</sup> Beide Entwürfe wurden von der Theologischen Kommission der IKBG/ICN modifiziert und ergänzt.

<sup>3</sup> Referenten der Tagung waren u.a. neben den Bischöfen Hanna Aydin (syr.-orthodox), Dr. Friedhelm Haas (anglik.) und Prof. A. Laun (röm.-kath.) die Theologen Prof. Ulrich Eibach, Prof. Manfred Radel, Prof. Peter Beyerhaus, Dr. Werner Neuer, Pastor Ulrich Rüß, die Priester Alexander Vasyutin, Maxim Obukhov (russ.-orth.), der Philosoph Prof. Harald Seubert und der Naturwissenschaftler Prof. Manfred Spreng.

<sup>4</sup> Auch mein Entwurf wurde von Vertretern der Theologischen Kommission beraten und durch ergänzende Vorschläge gefördert.

<sup>5</sup> Der einmütig angenommene Zusatz betraf die beiden fett gedruckten Sätze, mit denen der Abschnitt Nr.19 schließt («Als verantwortungsvolle Staatsbürger... Rechtsstaatlichkeit»).

angenommen wurde<sup>6</sup>! Das Staunen über das Geschenk dieser Einmütigkeit wurde vergrößert durch die Mitteilung des anwesenden syrisch-orthodoxen Bischofs Dr. Hanna Aydin, dass er ermächtigt sei, die SALZBURGER ERKLÄRUNG als **Dokument der Orientalischen Orthodoxen Kirchen** anzuerkennen! Ähnlich bekundete der ebenfalls anwesende Bischof Dr. Frederick Haas, dass er ermächtigt sei, die Erklärung im Namen der **Anglican Episcopal Church** offiziell zu bejahen und zu unterzeichnen. In diesen beiden völlig unerwarteten Voten deutete sich bereits jene Rezeptionsgeschichte an, die der SALZBURGER ERKLÄRUNG nach der Tagung dank der Zustimmung von vielen Amtsträgern, Theologen und Laien aller Konfessionen zuteil wurde<sup>7</sup>. Man kann ohne Übertreibung sagen, dass ihre ökumenische und internationale Resonanz weit über das hinausging, was die Organisatoren und Teilnehmer der Salzburger Tagung erwartet hatten. Inzwischen ist die Erklärung auch als *Salzburg Declaration (Current Threats to Human Creatureliness and their Overcoming)* ins Englische übersetzt.

## 1.2. Zum Anlass der SALZBURGER ERKLÄRUNG

Der Salzburger Kongress und die auf ihm einmütig angenommene Erklärung hatten zum Ziel, die in und außerhalb der Christenheit wie nie zuvor in die Krise geratene *Frage nach dem schöpfungsgemäßen Leben* des Menschen, d.h. die Frage nach einem *wahrhaft humanen, dem Schöpferwillen Gottes entsprechenden Ethos*, im Sinne der Heiligen Schrift und der (dieser folgenden) kirchlichen Tradition auf dem Hintergrund der aktuellen Infragestellungen und Herausforderungen zu erörtern und einer Klärung zuzuführen. Die Verantwortlichen des Kongresses sahen eine der heute nicht mehr ignorierbaren Herausforderungen namentlich in der *Genderideologie*, insofern diese die grundlegende jüdisch-christliche Überzeugung von der schöpfungsgemäßen Zweigeschlechtlichkeit des Menschen als Mann und Frau preisgibt und mittels der politisch durchzusetzenden Agenda des sog. *gender mainstreaming* staatlich und gesellschaftlich durchzusetzen sucht. Die Veranstalter des Kongresses waren allerdings zugleich der Überzeugung, dass die schöpferfeindliche Genderideologie nicht isoliert betrachtet werden darf, sondern in den Zusammenhang mit den Ideologien des *Feminismus* und der *Schwulenbewegung* gestellt werden muss. Denn diese in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten recht einflussreichen Geistesströmungen sind trotz ihrer Verschiedenheit geeint durch eine *Verneinung der vorgegebenen Schöpfung Gottes*, indem sie entweder – im Falle des Feminismus – das Mannsein und das ergänzende und liebende Miteinander von Mann und Frau

<sup>6</sup> Akzeptiert wurde in Salzburg auch eine von dem Philosophen Harald Seubert (in Kooperation mit mir) verfasste populäre (9 statt 30 Seiten umfassende) *Kurzfassung* der SALZBURGER ERKLÄRUNG.

<sup>7</sup> Vgl. unten dazu Näheres.

als ungeschränkt positiv zu schützende Werte verneinen, oder aber – im Falle der Schwulenbewegung – die unbedingte Gutheit und schlechthinnige Unersetzlichkeit der prokreativen Heterosexualität leugnen. All diese schöpferfeindlichen Ideologien sind letztlich Manifestationen eines Emanzipationsdenkens, das die Autonomie des Menschen radikal und prinzipiell seiner Geschöpflichkeit überordnet, so dass im Konfliktfall (z.B. der Abtreibung oder Euthanasie) sogar die Existenz und Würde des Menschen der Autonomie geopfert werden darf oder gar «soll».

### 1.3. Das Plädoyer von Papst Benedikt XVI. für eine «Ökologie des Menschen» als Hintergrund der Salzburger Erklärung

Im Grunde hatte Papst BENEDIKT XVI. das Anliegen der Kongressveranstalter vier Jahre zuvor markant und treffend auf den Punkt gebracht, als er in seiner Bundestagsrede am 22. September 2011 den Politikern die Unabdingbarkeit und Dringlichkeit einer «Ökologie des Menschen» ans Herz legte, die die völlig zu Recht propagierte Ökologie der Umwelt ergänzen müsse. Wörtlich sagte der Papst: «Es gibt auch eine Ökologie des Menschen. Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit»<sup>8</sup>. Die hier von Benedikt XVI. eingeforderte Ökologie des Menschen sollte Thema des Salzburger Kongresses und der SALZBURGER ERKLÄRUNG sein.

Dieses Thema sollte entsprechend der Intentionen der Veranstalter bewusst in ökumenischer Verantwortung bedacht und entfaltet werden, was gewiss auch im Sinne von Benedikt XVI. ist. Das bewusste Bedenken des ökumenischen Aspektes war bei der erörterten Thematik besonders unverzichtbar, weil sich seit Jahrzehnten in Teilen des (v.a. liberalen) Protestantismus ein wachsender Gegensatz zum römisch-katholischen und orthodoxen Ethos herausgebildet hat, der ökumenisch immer mehr zu einer großen Belastung wird. Kardinal Kurt Koch hat kürzlich völlig zu Recht beklagt, dass «in ethischen und bioethischen Bereichen... neue Differenzen» aufkommen würden. Gerade in Fragen von Ehe und Familie, Sexualität und Genderideologie gebe es grundlegende «Spannungen und Differenzen zwischen katholi-

<sup>8</sup> Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag S. 36f., zit. nach: *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011*, Bonn 2011, 30–38 (Hervorhebung W.N.). Schon in seiner Sozialzyklika *Caritas in veritate* hatte Benedikt XVI. auf die Notwendigkeit der «Humanökologie» hingewiesen: «Unsere Pflichten gegenüber der Umwelt verbinden sich mit den Pflichten, die wir gegenüber dem Menschen an sich und in Beziehung zu den anderen haben. Man kann nicht die einen Pflichten fordern und die anderen unterdrücken. Das ist ein schwerwiegender Widerspruch der heutigen Mentalität und Praxis ...» (Nr. 51). Zur «Natur» des Menschen als ethischen Maßstab im Neuen Testament vgl. z.B. Röm 1,26f.; 2,14f.



scher [Kirche], orthodoxen und reformatorischen Kirchen»<sup>9</sup>. Auf die von Kardinal Koch beklagte Situation hatte der katholische Moraltheologe Eberhard Schockenhoff schon 2009 in einem Aufsatz zur zeitgenössischen evangelischen Ethik kritisch hingewiesen<sup>10</sup>. Angesichts dieser Situation ist die Klärung einer auf der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Tradition beruhenden – und damit ökumenischen – Ökologie des Menschen umso bedeutsamer und unverzichtbarer! Die SALZBURGER ERKLÄRUNG wollte sich dieser Aufgabe stellen. Es wurde daher bei der Formulierung darauf geachtet, dass möglichst jede Aussage ökumenisch konsensfähig ist. Die bisherige ungewöhnlich breite ökumenische Rezeption des Dokumentes lässt bis zum Beweis des Gegenteils die Folgerung zu, dass diese Absicht auch gelungen ist. Auch von kritischen Rezipienten kam bisher nicht der Einwand, die Erklärung würde gegen das konfessionelle Erbe einer Kirche verstoßen<sup>11</sup>.

#### 1.4. Die Ökologie des Menschen als notwendige, weil grundlegende Ergänzung der Ökologie der Umwelt

Die von Benedikt XVI. angemahnte Ökologie des Menschen legte den Finger auf eine Wunde, weil die bisherigen Reaktionen auf die ökologische Herausforderung nicht nur in der nichtchristlichen Gesellschaft, sondern auch im Raum der Kirche allzu einseitig auf der Verantwortung des Menschen für die *ihn umgebende Natur*, also seine Umwelt, gerichtet waren, nicht aber auf *seine eigene Natur* als ihm gleichfalls anvertraute Grundlage seines Menschseins und nicht zuletzt auch seines Wirkens für die Umwelt! Wenn aber die Besinnung auf die angemessene Gestaltung der

<sup>9</sup> Vgl. Kardinal Koch: *Dringender Klärungsbedarf in ethischen Ökumenefragen*: kath.net, 25. April 2016.

<sup>10</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Wider eine schlechte Arbeitsteilung. Besteht noch der Konsens der Kirchen in ethischen Fragen?*, in Herder Korrespondenz 63 (12/2009) 605-610 und die inhaltlich leider recht unbefriedigende Replik von H. BEDFORD-STROHM, *Gemeinsames Zeugnis ist gefragt. Besteht aber noch Konsens in ethischen Fragen?*, in Herder Korrespondenz 64 (1/2010) 56-60.

<sup>11</sup> Eine Ausnahme bildet HANSJÜRGEN KNOCHE, der – bei ansonsten weitgehender Zustimmung zur ökumenischen Ausrichtung und zum schöpfungstheologischen Inhalt des Dokumentes – behauptet, dass die IKBG in der SALZBURGER ERKLÄRUNG «ihre bisherige ekklesiologische Neutralität» aufgegeben habe und einen Kirchenbegriff vertrete, der weder römisch-katholisch noch lutherisch sei, sondern an die «Leuener Konkordie» erinnere (Neutralität aufgegeben? Zur ökumenischen Bedeutung der IKBG, in KNA-ÖKI 12-13, 22. März 2016, 18). Knoche unterliegt hier leider einem bedauerlichen Missverständnis. Bevor ich in KNA-ÖKI ausführlicher auf seine Behauptung antworten werde, sei hier nur folgendes klargestellt: Die SALZBURGER ERKLÄRUNG erhebt nirgendwo den Anspruch, die ökumenisch teilweise (nicht in jeder Hinsicht!) noch nicht zum Konsens gelangte ekklesiologische Frage zu klären. Ihr Thema ist – wie der Titel des Dokumentes formuliert –: *«Die heutige Bedrohung der menschlichen Geschöpflichkeit und ihre Überwindung. Leben nach dem Schöpferwillen Gottes»*. Die SALZBURGER ERKLÄRUNG lädt die Christen aller Konfessionen dazu ein, die im Dokument entfaltete *biblisch* begründete Schöpfungsethik, die alle Konfessionen als Basis anerkennen, zu bezeugen und zu leben. Dazu bedarf es keines gemeinsamen Kirchenverständnisses. Die ekklesiologischen Differenzen können – und müssen – vielmehr in diesem Zusammenhang offen gelassen werden.

dem Menschen eigenen Kreatürlichkeit unterbleibt, bleibt die Ökologie der Umwelt unvollendet, weil der Mensch selbst und die ihm geschenkte Kreatürlichkeit eine ebenso unbedingte Voraussetzung seiner Existenz und seines schöpfungsgemäßen leib-seelischen Wohls ist wie seine Leben ermöglichende Umwelt. Um es mit den eindringlichen Worten des belgischen Ordenspriesters und «modernen Franziskus» Phil Bosmans zu sagen: «Der Grund der Umweltverschmutzung ist der Mensch selbst: die Vergiftung seines Geistes, die Verwüstung seiner Seele»<sup>12</sup>. Ökologie des Menschen und Ökologie der Umwelt gehören daher unabdingbar zusammen.

Die von Benedikt XVI. angemahnte Aufgabe einer Ökologie des Menschen wurde von der im Juni 2015 veröffentlichten **Umwelt-Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus** bestätigt, aber noch nicht eingehender thematisiert: Zwar greift diese Enzyklika die von Benedikt gestellte Aufgabe ausdrücklich positiv auf, indem sie sowohl vor einem bloßen «Biozentrismus» als auch vor einem «Anthropozentrismus» warnt und z.B. die ökologisch unabdingbare «Wertschätzung jeder menschlichen Person» und ihre wesenhafte «Offenheit auf ein [menschliches und göttliches; W.N.] “Du” hin» betont [Nr. 118ff.]. Sie verbleibt thematisch aber doch hauptsächlich innerhalb der Fragestellung einer Ökologie der Umwelt, zu der sie freilich zahlreiche wertvolle Impulse gibt, die für eine christliche Bewältigung der ökologischen Herausforderung wichtig sind. Die SALZBURGER ERKLÄRUNG sollte wenigstens skizzenhaft und provisorisch diese Lücke schließen – natürlich nicht mit einer (ihr nicht zustehenden) lehramtlichen Autorität, aber doch mit dem Anspruch, apostolische Wahrheit in einem zwar vorläufigen, aber doch möglichst ökumenisch breiten, von Schrift und Tradition gedeckten und daher wahrhaft christlich fundierten und deshalb pastoral orientierenden Sinn zu bezeugen. Sie reiht sich damit ein in die von Bischofskonferenzen und einzelnen Bischöfen, aber auch von Theologen und Philosophen – und nicht zuletzt von den Päpsten Benedikt XVI. und Franziskus I. – bereits erfolgten Stellungnahmen zur Genderideologie (Nr. 24, Anm. 31-39). Sie spannt den Bogen aber bewusst weiter, insofern sie tatsächlich eine «Ökologie des Menschen» entfaltet, die weit über die Genderfrage hinausgeht. Das folgende 2. Kapitel soll Struktur und Inhalt der SALZBURGER ERKLÄRUNG etwas genauer verdeutlichen.

## 2. Zur Struktur und zum Inhalt der SALZBURGER ERKLÄRUNG

### 2.1. Der gedankliche Aufbau der SALZBURGER ERKLÄRUNG

Das Dokument beginnt mit einer **Begründung** für die Abfassung der Erklärung: *Was uns zu dieser Erklärung veranlasst* [Nr. 1-5].

<sup>12</sup> Zit. nach <https://www.aphorismen.de/zitat/40972>.

Die Begründung verweist nicht nur auf die noch weithin unerledigte Mahnung von Benedikt XVI., sich ernsthaft um eine «Ökologie des Menschen» zu bemühen [Nr. 1], sondern zeigt auch mit sachlicher Evidenz auf, wie sehr diese Mahnung angesichts der äußerlich erheblich gewachsenen medizintechnischen Möglichkeiten und einer wachsenden inneren Bereitschaft, ethische Grenzen zu überschreiten, eine Dringlichkeit hat wie nie zuvor. Denn heute sind die menschliche Existenz (durch weltweit praktizierte Massenabtreibung und global propagierte Euthanasie) und die «kreatürlichen Grundlagen des Menschseins» (durch die vehemente Infragestellung von Zweigeschlechtlichkeit, Ehe, Familie, prokreativer Sexualität u.a.) nicht nur in den Kriegs- und Katastrophenregionen dieser Erde, sondern auch und gerade in den demokratischen Wohlstandsländern in nie da gewesener Weise bedroht [Nr. 2+3]. Angesichts dieser einzigartigen Gefährdung des Menschen ist es an der Zeit, dass sich die bekennenden Christen unbeschadet ihrer Kircheng Zugehörigkeit und Konfessionalität möglichst *gemeinsam* und öffentlich zu der ihnen von Gott anvertrauten apostolischen Wahrheit bekennen und so ihren ureigensten Beitrag gegen die drohende «Abschaffung des Menschen» (C. S. Lewis) leisten – einen Beitrag, den nur sie erbringen können [Nr. 4].

Nach dieser Einführung in das Dokument erfolgt in **drei Schritten** die Skizzierung einer Ökologie des Menschen aus christlicher Sicht.

Im **I. Teil** soll unter dem Leitsatz *Was wir zu Gottes Lob bezeugen und bekennen!* das biblische Schöpfungszeugnis als Fundament einer «Ökologie des Menschen» entfaltet werden [Nr. 6-12].

Im **II. Teil** (dem Hauptteil: Nr. 13-28) werden unter dem Leitsatz *Was wir vor Gott und Menschen beklagen!* die aktuellen geistigen und faktischen Angriffe auf den Menschen und seine Existenz, Würde und Geschöpflichkeit konkret aufgezeigt, wobei ein gewisser Schwerpunkt die Skizzierung und Kritik der *Genderideologie* als bisherigen Höhepunkt der geistigen Revolte gegen Gottes Schöpfung darstellt [Nr. 16-28].

Im letzten **III. Teil** schließlich wird unter dem Leitsatz *Wozu wir vor Gott und Menschen aufrufen!* die Notwendigkeit einer *Neubesinnung auf das biblische Schöpfungszeugnis* als Voraussetzung einer «Ökologie des Menschen» aufgezeigt [Nr. 29-34].

## 2.2. Die inhaltlichen Besonderheiten der SALZBURGER ERKLÄRUNG

Beim **Teil I** wird das biblische Schöpfungszeugnis bewusst *doxologisch* eingebunden in den Lobpreis der Schöpfung «als Geschenk der Liebe Gottes»: Die Christenheit versteht die Schöpfung zunächst und vor allem als unverdientes *Gnadengeschenk* des dreieinigen Gottes, das zwar in den Schöpfungsordnungen und in den Geboten des Schöpfers auch seine normativen Implikationen hat, diese aber nur die dankbare,

seinsgerechte und daher ethisch angemessene *Antwort des Menschen* auf das vorausgehende realitätsstiftende *Wort Gottes* darstellen [Nr. 7]. Mit dieser Feststellung soll der in biblischer Sicht fundamentale *Geschenkecharakter* der christlichen Schöpfungsethik verdeutlicht werden [Nr. 8]. Dieser Aspekt wird heute vielfach vernachlässigt, obwohl er doch für das biblische Schöpfungsverständnis konstitutiv ist und die christliche Schöpfungsethik vor einer rein gesetzlichen normativen Engführung zu bewahren vermag.

Erst nach dieser doxologischen Klärung wird dann das **biblische Schöpfungszeugnis** anhand von Genesis 1-3 durch 10 Feststellungen (zu Mannsein und Frauen, Ehe und Familie, Sexualität und Fruchtbarkeit) zunächst *ontologisch* [Nr. 9] und dann *deontologisch* entfaltet, indem die erfahrbare Gutheit, Lebensdienlichkeit und nachhaltige Menschlichkeit der Schöpfungsgebote Gottes verdeutlicht werden, die auch der Nichtglaubende zu erfahren vermag [10-12]: Es verdient Beachtung, dass die Erklärung, die in Nr. 9 skizzierten biblischen Grundüberzeugungen zwar – entgegen dem heute vielfach sogar in der Kirche und Theologie herrschenden Relativismus – «als **verbindliche Wahrheiten**» deklariert, «die für die Kirche Jesu Christi nicht verhandelbar sind», «weil sie in der biblischen Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes gründen». Sie betont aber zugleich – entgegen einem biblizistischen Offenbarungspositivismus –, dass die (im Dekalog greifbaren) Gebote Gottes des Schöpfers sich als «das Wohl und Glück des Menschen fördernde und bewahrende ethische Wegweisung erwiesen» haben. Sie haben sich sowohl «in der geschichtlichen Erfahrung als dem Menschen zutiefst angemessen, hilfreich und vernünftig bewährt» als auch «*global* in der Lebenserfahrung vieler Menschen unterschiedlichster Kulturen und in zahlreichen empirischen Studien auf eindrucksvolle Weise als lebensdienlich und vernünftig erwiesen». Mit diesen Hinweisen versucht die Salzburger Erklärung, sowohl Christen in der Wahrheit der biblischen Offenbarung zu stärken als auch Nichtchristen von der «Gutheit, Schönheit und Herrlichkeit» der Schöpfung und der «ihr eingestifteten guten, weil dem Leben dienlichen kreatürlichen Ordnungen» zu überzeugen. Andererseits gesteht die Erklärung zu, dass die Schöpfungsordnungen «stets umkämpft und durch den menschlichen Egoismus bedroht waren» und auch von Christen «durch Versagen und Scheitern verdunkelt» wurden, was aber an der Gutheit und alternativlosen Geltung des Schöpferwillens nichts ändern könne.

Beim **Teil II**, wird die weltweite massenhafte Bedrohung des menschlichen Lebens *vor* (Abtreibung: Nr. 13-14) und *nach* der Geburt [Euthanasie: Nr. 15] dargestellt. In Bezug auf die Abtreibung beklagt die Erklärung die «ungezählten Kinder, die bereits Opfer dieser Massentötung geworden sind» und fordert – ähnlich eindringlich wie die Enzyklika *Evangelium Vitae* von Johannes Pauls II. – «mit allem Nachdruck ein Ende aller gesetzlich legitimierten oder geduldeten Tötungen!» [Nr. 14/1]. Zu den Besonderheiten der SALZBURGER ERKLÄRUNG gehört in diesem Zusammenhang, dass außer den gesellschaftlich hingenommenen Abtreibungen auch medizinische Maß-

nahmen verurteilt werden, die heute weitgehend als normale «Dienstleistungen» akzeptiert sind, obwohl sie ethisch als Tötung menschlichen Lebens verurteilt werden müssen: Die Erklärung nennt die heute sehr häufig auf elterlichen Wunsch erfolgende Diagnostizierung und *Tötung von behinderten Kindern* im Mutterleib, die weithin bedenkenlos praktizierte *Nidationshemmung* des bereits befruchteten Eies und die *Reagenzglasbefruchtung* [Nr. 14/2-4]<sup>13</sup>.

Den Schwerpunkt von Teil II. bilden die Ausführungen zur Bedrohung des Menschseins durch die **Gender-Ideologie** [Nr. 16-24]. Dieser Teil macht deutlich, dass die Genderideologie nicht nur die schöpfungsmäßig vorgegebene und für die christliche Anthropologie daher grundlegende Dualität von Mann und Frau bestreitet, sondern damit auch ein gesellschafts-politisches Programm (das sog. *Gender-mainstreaming*) verbindet, das in geradezu totalitärer Weise vom Kleinkindalter an eine universale, vermeintlich «emanzipatorische» Umerziehung und Manipulation des Menschen zu erreichen sucht. Die SALZBURGER ERKLÄRUNG zeigt sehr konkret auf, dass diese schöpferfeindliche und antichristliche Agenda letztlich zu einer erschreckenden *Entwertung und Entehrung der unersetzlichen und unüberbietbaren Schöpfungsgaben von Vaterschaft und Mutterschaft, Ehe und Familie, personaler Sexualität und Fortpflanzung* führt, die den entschlossenen Widerstand der christlichen Kirchen und bekennenden Christen aller Konfessionen ethisch unausweichlich macht [Nr. 25-28]<sup>14</sup>. Die SALZBURGER ERKLÄRUNG weist selbst darauf hin, dass die von ihr dargelegte Analyse und Bewertung des Gendermainstreaming in voller Übereinstimmung steht mit den bislang erfolgten kritischen Stellungnahmen von BENEDIKT XVI. und PAPST FRANZISKUS, einiger katholischer Bischofskonferenzen und etlicher Theologen und Philosophen [Nr. 24].

Im **III. Teil** zieht die SALZBURGER ERKLÄRUNG schließlich die aufgrund des Gesamtduktus der Erklärung naheliegende Folgerung, dass eine «Neubesinnung auf das biblische Schöpfungszeugnis» notwendig ist, wenn die von BENEDIKT XVI. mit gutem Grund geforderte «Ökologie des Menschen» schöpfungsgemäß und im Einklang mit der biblischen Offenbarung stehen soll [Nr. 29-30]. Eine solche bibel- und schöpfungskonforme Neubesinnung auf Gottes *Schöpfungsgaben von Zweigeschlechtlichkeit und prokreativer Sexualität, Mannsein und Frausein, Ehe und Familie* eröffnet uns Menschen nicht nur die Einsicht in ein «Leben nach dem Schöpferwillen Gottes», sondern vermittelt zugleich die Begegnung mit der **Liebe** des dreieinigen

<sup>13</sup> Dass die Erklärung in Fußnote 12 den pharmakologisch eingeräumten nidationsverhindernden Effekt auch bei der ovulationshemmenden sog. Antibabypille kritisch erwähnt, hat die Unterstützung bzw. Unterschrift mancher Theologen verhindert, die ansonsten durchaus mit dem Duktus der Erklärung einverstanden waren.

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch die zu den gleichen Ergebnissen führende ausführliche Studie von M. SPIEKER, *Gender-Mainstreaming in Deutschland. Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen*, 2. korrigierte und erweiterte Auflage, Paderborn 2016.

Gottes, die uns schon in den Strukturen der uns geschenkten Geschöpflichkeit, noch klarer aber in der 1 Kor 13 bezeugten Liebe Jesu Christi begegnet, der uns Christen erlöst hat und allen Menschen Anteil an dieser Erlösung schenken will [Nr. 31]. Die zutiefst in der Liebe Christi verankerte «Ökologie der Schöpfung» ist für die Christenheit Anlass, die uns Christen aufgetragene **Einheit von Glauben und Leben, Wahrheit und Liebe** zu bekunden und die biblisch begründete «Ökologie des Menschen» öffentlich zu bezeugen [Nr. 32]. Die SALZBURGER ERKLÄRUNG ist ein Versuch, die apostolische Wahrheit in Bezug auf die «Ökologie des Menschen» öffentlich und in einer alle Konfessionen übergreifenden Weise als *bleibende* Wahrheit und damit als *Wahrheit für die heutige Menschheit* zu bekräftigen. Sie bekundet die besondere Würde des Menschen als Krone der Schöpfung und Abbild Gottes und die – trotz der Sünde verbliebene – «unermessliche Weisheit, Herrlichkeit und Schönheit der Schöpfung» und ihrer Ordnungen gegen eine den Menschen und sein Menschsein zerstörende «Kultur des Todes» [Nr. 33]. In dieser grundlegenden Hinsicht ist sie ein zwar durchaus aufrüttelndes, aber wahrhaft wegweisendes und hilfreiches Dokument, das hoffentlich Gehör findet und Umkehr bewirkt.

Das Dokument schließt mit dem *Schöpfungpsalm 8*, den man – so die Erklärung – geradezu als Magna Charta einer biblischen «Ökologie des Menschen» bezeichnen kann [Nr. 34]. Der Alttestamentler Stefan Felber hat in einer im Herbst erscheinenden tieferschürfenden Studie gezeigt, dass diese Einschätzung des Psalms 8 in der SALZBURGER ERKLÄRUNG die Besonderheit dieses Schöpfungpsalms treffend auf den Punkt bringt<sup>15</sup>.

### 2.3. Die Salzburger Erklärung als ökumenische Aktualisierung der biblischen Schöpfungsethik

Die SALZBURGER ERKLÄRUNG enthält nicht den Anspruch einer neuen Botschaft. Auch die von Benedikt XVI. angemahnte Ökologie des Menschen zielte ja nicht auf etwas an sich Neues. Die SALZBURGER ERKLÄRUNG will vielmehr das schon in der Heiligen Schrift vorliegende geoffenbarte Verständnis des Menschen als Geschöpf und Abbild Gottes als bleibende Basis der christlichen Schöpfungsethik *neu bezeugen*: Die alte übergeschichtliche und letztlich ewige Wahrheit der biblischen Schöpfungsethik soll auf dem Hintergrund der heute gestellten Fragen, Anfechtungen und Irrtümer aktualisiert werden, so dass sie zur hilfreichen, pastoral wegweisenden Antwort für die heutigen Menschen wird. Man wird die einzelnen Aussagen der SALZBURGER ERKLÄRUNG daher in vielen lehramtlichen Verlautbarungen, kirchlichen

<sup>15</sup> Vgl. S. FELBER, *Anthropologie und Christologie: der 8. Psalm und die Salzburger Erklärung*, in S. FELBER (Hg.), *Erkennen und Lieben in der Gegenwart Gottes. FS für Werner Neuner zum 65. Geburtstag*, Wien u.a. 2016.

Dokumenten oder theologischen Publikationen der Vergangenheit und Gegenwart wiederfinden. Die in der Erklärung dargelegten biblischen Grundüberzeugungen zur menschlichen Geschöpflichkeit wurden von den christlichen Kirchen trotz ihrer unterschiedlichen katholischen, orthodoxen und protestantischen Konfessionalität bis weit in das 20. Jahrhundert hinein als **fundamentale Gemeinsamkeit** aller Christen (de facto als ein *magnus consensus*) festgehalten, zumal sie in wesentlichen Punkten sogar in der vor- und außerchristlichen Erfahrung (dem Ethos der Völker und der Naturrechtstradition) Bestätigung findet<sup>16</sup>. Die in dem Dokument ausgesprochene grundlegende Gemeinsamkeit im christlichen Verständnis der Schöpfung ist natürlich keineswegs erschöpfend, sondern in vieler Hinsicht ergänzungsbedürftig und ergänzungsfähig. Die SALZBURGER ERKLÄRUNG ist zwar ein Dokument mit dem Anspruch, verbindliche biblisch-kirchliche Wahrheit auszusagen. Aber sie ist zugleich als ein *provisorisches* Dokument zu verstehen, das für tiefere und bessere Einsicht in die biblische Wahrheit offen bleibt!

### 3. Zur bisherigen ökumenischen Rezeption der SALZBURGER ERKLÄRUNG

Die bisherige ökumenische Rezeption der SALZBURGER ERKLÄRUNG darf als bemerkenswert und in mancher Hinsicht sogar einmalig angesehen werden. Sie sprengte vor allem im Hinblick auf interkonfessionelle und internationale Reichweite alle Erwartungen und bisherigen Erfahrungen der Veranstalter. Zahlreiche Amtsträger unterschiedlicher Kirchen, Theologen und andere Wissenschaftler, Pfarrer und Laien, Männer und Frauen aller Altersgruppen haben sich innerhalb weniger Wochen entweder sofort oder nach kurzer Bedenkzeit bereit erklärt, die Erklärung (meist durch explizite Unterschrift) zu unterstützen, obwohl die Versendung teils auf persönliche Empfehlung und teils spontan, keineswegs aber «flächendeckend» oder mit dem Ziel maximaler Verbreitung erfolgte. Nicht die Quantität von Unterstützern war das Ziel (die hätte bei entsprechender Organisation um ein Vielfaches vermehrt werden können!), sondern eine *symbolische Repräsentanz* bekennender Amtsinhaber und Christen aus Kirchen möglichst aller großen Konfessionen. So fand die Erklärung zwar (bisher) nicht in der säkularen Presse, wohl aber in den kirchlichen Medien eine erfreuliche konfessions- und länderübergreifende Aufmerksamkeit<sup>17</sup>. Um

<sup>16</sup> Vgl. SALZBURGER ERKLÄRUNG Nr. 12 (Anm. 10).

<sup>17</sup> Berichte oder Meldungen fanden sich u.a. in folgenden Medien: *Die Tagespost*, *Kirche heute*, *World Report*, *Idea*, *kathnet*, *Catholic*, *kathpress*, *medrum*, *eat*, *Confessio*, *ksbb-bayern.de*.

hier einen (keineswegs vollständigen) Einblick in die kirchliche und ökumenische Resonanz der Erklärung zu geben, sei auf folgende Fakten hingewiesen<sup>18</sup>:

- Schon auf der Tagung hatten die **Orientalischen Orthodoxen Kirchen** und die **Anglican Episcopal Church** durch autorisierte bischöfliche Vertreter ihre offizielle Zustimmung zur Erklärung gegeben.
- Als Vertreter der **Römisch-katholischen Kirche** sind hervorzuheben die Kardinäle SCHÖNBORN (Wien), SCHWERY (Sitten) und MEISNER (Köln), dazu über zehn weitere Bischöfe, ein Abt, mehrere (z.T. prominente) Theologieprofessoren, Priester und Laien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Von einzigartigem Gewicht ist die Unterstützung durch den emeritierten Papst BENEDIKT XVI., der in Briefen an den Verfasser dieses Aufsatzes die SALZBURGER ERKLÄRUNG als «wahrhaft nötiges Wort» würdigte und ihr «weite Verbreitung» wünschte<sup>19</sup>!
- Als Vertreter der **Orthodoxen Kirche** haben mehrere Priester und Theologen der Russisch-Orthodoxen Kirche (aus Russland, Weißrussland und Deutschland) und der Orthodoxen Kirche Rumäniens die Erklärung unterschrieben.
- Angesichts der theologisch ganz anders ausgerichteten Verlautbarungen der EKD war die Unterstützung durch zahlreiche Vertreter der (landes- und freikirchlichen) **Evangelischen Christenheit** besonders erstaunlich. Hervorzuheben ist vor allem die Unterstützung
  - durch einen aktiven<sup>20</sup> und sechs emeritierte Landesbischöfe der EKD
  - durch den Bischof der SELBSTÄNDIGEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE in Deutschland
  - durch zehn evangelische Bekenntnisgemeinschaften
  - durch zahlreiche aktive und emeritierte (z.T. prominente oder kirchenleitende) Pastoren und Laien
  - durch leitende Persönlichkeiten der deutschen, europäischen und weltweiten EVANGELISCHEN ALLIANZ.
  - durch (z.T. prominente) Professoren und Dozenten (v.a., aber nicht nur der Theologie)
  - durch Bischöfe der NORTH AMERICAN LUTHERAN CHURCH. Darüber hinaus hat die «Kommission für Theologie und Lehre» dieser nordamerikanischen Kirche

<sup>18</sup> Siehe dazu auch die Liste der Erstunterzeichner unter der Erklärung, die freilich inzwischen wesentlich angewachsen ist.

<sup>19</sup> Briefe von BENEDIKT XVI. (vom 2.3.2016 und 5.10.2015) an Werner Neuer.

<sup>20</sup> Es handelt sich um Bischof RENTZING (Sachsen), der zwar nicht unterschrieben hat, aber die Erklärung inhaltlich explizit unterstützt.



ihren Gemeinden die SE zur Lektüre empfohlen. Mit weiteren positiven Rezeptionen aus den lutherischen Kirchen Nordamerikas und Afrikas ist zu rechnen.

Hier wird ein an der Heiligen Schrift und am altkirchlichen Bekenntnis orientierter Protestantismus erkennbar, der sich vom liberalen (Neu-)Protestantismus in Lehre und Spiritualität signifikant unterscheidet. Dass es diesen bekennenden Protestantismus noch immer sowohl in Deutschland (in nicht wenigen Gemeinden) als auch außerhalb (z.B. in lutherischen Kirchen und Gemeinden Osteuropas, Nordamerikas und Afrikas, in evangelikalen Kirchen und Gemeinden weltweit) noch gibt, ist an sich nichts Neues, wird aber durch die SALZBURGER ERKLÄRUNG wieder einmal öffentlich sichtbar. Bedenkt man, dass der (v.a. europäische und z.T. nordamerikanische) liberale Protestantismus unter globalen Gesichtspunkten betrachtet seit Jahren einen beträchtlichen Rückgang verzeichnet, die bekennnisfreudigen afrikanischen Kirchen aber ein beachtliches Wachstum erfahren, darf die SALZBURGER ERKLÄRUNG – entgegen dem in Deutschland vorherrschenden Trend – bei aller gebotenen Zurückhaltung womöglich als Signal für einen zukunfts- und ökumenefähigen Protestantismus interpretiert werden. Unabhängig aber von derartigen eher kirchenpolitischen Einschätzungen verdient die SALZBURGER ERKLÄRUNG in jedem Fall als ökumenisch verheißungsvolles Signal verstanden werden: *Das Einssein bzw. Einswerden in der grundlegenden apostolischen Wahrheit der Kirche ist zugleich das Fundament für eine Versichtbarung ihrer Katholizität.* In dieser Hinsicht hat die SALZBURGER ERKLÄRUNG über ihre unmittelbare inhaltliche Bedeutung als «Ökologie des Menschen» hinaus m.E. eine bleibende Bedeutung für die Zukunft der Ökumene!

*Zusammenfassend* darf man bei aller gebotenen Nüchternheit feststellen, dass in der SALZBURGER ERKLÄRUNG ein profiliertes ökumenisches Dokument vorliegt, das seine ökumenisch breite Rezeption nicht einem theologischen Minimalismus eines kleinsten gemeinsamen Nenners verdankt, sondern einer Ausrichtung auf «katholische» Wahrheitsfülle im Sinne der UNA SANCTA CATHOLICA ET APOSTOLICA ECCLESIA! Dies ist in ökumenischer Hinsicht sehr erfreulich und daher zu begrüßen. Man wird freilich nüchtern hinzufügen müssen: Nicht in jedem Bereich der christlichen (dogmatischen und ethischen) Lehre wäre gegenwärtig ein solches Dokument möglich – selbst wenn man einmal vom liberalen Protestantismus absieht. Angesichts der heftigen christlichen (und gesellschaftlichen!) Kontroversen gerade in den brisanten schöpfungsethischen Fragen, scheint es umso hoffnungsvoller, dass die SALZBURGER ERKLÄRUNG zur Ökologie des Menschen in dieser ökumenischen Breite Unterstützung gefunden hat.

### **Zusammenfassung**

Der Aufsatz schildert Vorgeschichte, Inhalt und bisherige Rezeption der am 6. September 2015 beschlossenen und danach in deutscher und englischer Sprache veröffentlichten SALZBURGER ERKLÄRUNG (= SE) zur «Ökologie des Menschen». Er macht deutlich, warum die SE innerhalb kurzer Zeit eine ungewöhnlich breite ökumenische Rezeption erhalten konnte: Ihr z.T. durch die Bundestagsrede von Benedikt XVI. angeregtes Thema, ihre dezidiert ökumenische Intention und ihr strikt an Bibel und altkirchlichem Bekenntnis orientierter ökumenischer Inhalt waren dafür die unabdingbare Voraussetzung.

### **Abstract**

The article portrays the genesis, content and reception of the so called «Salzburg Declaration» (SD) on the «ecology of man» that has been issued on September 6 2015 and thence published in German and English. It analyses the reasons why the SD has gained unusually wide ecumenical acceptance in a short period of time: the topicality of its subject matter (in part instigated through Pope Benedict's speech before the German Parliament), its determined ecumenical intention, and its stern commitment to Scripture and the ecumenical creedal tradition.

# Metanoia, la chiave del regno. Un approccio biblico

Fabrizio Demelas\*

## 1. All'inizio del Lieto Annuncio

Secondo Matteo, la predicazione iniziale di Gesù ha un tema di lancio, quasi uno slogan, presentato nel breve passo in cui l'evangelista descrive l'inizio dell'attività pubblica del maestro di Nazareth. Di lui l'evangelista riporta poche parole (4,17): Μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. La traduzione italiana più nota<sup>1</sup> legge: «Convertitevi, perché il Regno dei cieli è vicino»<sup>2</sup>. Anche Marco, all'inizio del suo vangelo, attribuisce a Gesù una frase simile, ancora più densa dal punto di vista teologico<sup>3</sup>, ma il racconto di Matteo è particolare: secondo il Primo Vangelo, Gesù non è originale, ma ripete un annuncio già dato, quello di Giovanni Battista, che aveva predicato con le stesse parole. La scelta di Matteo per questa identità di annuncio è interessante: Gesù fa sua e ripete una intuizione che il suo precursore aveva già avuto. Sembra che l'annuncio del Regno sia prevalente rispetto alla sua stessa persona: nella storia di Israele è giunta una grande novità, ogni membro del Popolo

---

\* L'autore, dottore in Teologia, svolge attività quale biblista nella Diocesi di Cagliari e collabora con la cattedra di Teologia del Nuovo Testamento presso la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: fabrizio.demelas@gmail.com.

<sup>1</sup> Così la CEI, tanto nel 1974 quanto nel 2008.

<sup>2</sup> Per indicare «è vicino», il testo greco ricorre a ἤγγικεν. Questa voce verbale compare 18 volte nella Bibbia, di cui 14 nel NT. Matteo la usa cinque volte (3,2; 4,17; 10,7; 26,45-46), Marco due volte (1,15; 14,42), Luca quattro (10,9.11; 21,8.20), una volta compare in Rm 13,12, in Gc 5,8 e in 1 Pt 4,7. Le traduzioni sono costanti nell'indicare l'avvicinarsi, l'approssimarsi. Analoghi significati hanno i termini ebraici impiegati dal Testo Masoretico (TM) nelle tre ricorrenze di Lam 4,18 e Ez 7,4; 9,1 (il verbo *qr̄b* e l'aggettivo *qārōb*). La quarta ricorrenza dell'AT è in 1 Mac 9,10.

<sup>3</sup> Mc 1,15: Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

di Dio è chiamato a una svolta raccolta in queste poche parole. Nella storia di quel Popolo si fa strada un lieto annuncio, portato non da uno, ma da due profeti contemporanei, secondo gli schemi della doppia testimonianza e del parallelismo tanto cari alla Bibbia.

Le parole chiave di quell'annuncio sono l'imperativo μετανοείτε e il sostantivo μετάνοια, sostantivo che Matteo non mette in bocca a Gesù, ma fa dire al Battista nel rimprovero aspro a Farisei e Sadducei di 3,8-12. Dunque, prima di rendere noto il contenuto della predicazione, dell'attività e della testimonianza di Gesù, e all'inizio dell'annuncio del Regno, l'autore del Primo Vangelo<sup>4</sup> lascia tutto lo spazio a quell'imperativo e a quella parola: c'è un primo passo da compiere (3,11), c'è qualcosa da fare, qualcosa caratterizzata da un segno esteriore – l'immersione nelle acque del Giordano –, qualcosa che è l'esito di azioni e di scelte (3,8).

Di che cosa si tratta? Qual è il significato di μετανοείτε e μετάνοια? Che cosa serve per accedere al Regno vicino?

In proposito il dibattito contemporaneo in Italia si è concentrato sui significati «convertitevi/convertirsi» e «conversione»<sup>5</sup>. Notiamo, però, che in lingua italiana si traducono così non solo μετανοείτε e μετάνοια, ma anche altri termini biblici, tanto del Nuovo Testamento (NT) quanto dell'Antico Testamento (AT), come i verbi ἐπιστρέφειν, ὀπιστρέφειν e στρέφειν. È fondata questa corrispondenza di significati o vi è una qualche differenza tra i primi due termini e questi altri?

Prendiamo le mosse dalla definizione di “conversione”.

Secondo il Nuovo Dizionario di Teologia Morale, «si dice che una persona si converte quando si vuole indicare il suo passaggio alla fede cristiana. [...] In altro senso conversione indica il passaggio da una vita peccaminosa a una vita moralmente buona. [...] In entrambe le accezioni, considerando la condizione del soggetto e il suo dinamismo di coscienza, possiamo distinguere due livelli di significato del termine: conversione come mutazione dell'opzione fondamentale della persona; conversione come progressivo consolidamento e progressiva attuazione dell'opzione fondamentale stessa»<sup>6</sup>.

In ambito biblico, Giblet e Grelot spiegano: «Dio chiama gli uomini a entrare in comunione con lui. Ma si tratta di uomini peccatori. [...] La risposta alla chiamata

<sup>4</sup> Come lui solo Marco nel par. Mc 1, 15.

<sup>5</sup> Sull'argomento resta illuminante l'articolo di Giampiero Tre Re pubblicato per la prima volta in S. LEONE – S. PRIVITERA, *Dizionario di bioetica*, Acireale-Bologna 1994. Un altro contributo da ricordare è quello di Fausto Parente in F. PARENTE, *L'idea di conversione da Nock ad oggi*, in *Augustinianum* 27 (1987) 7-25. Il problema dell'adeguatezza delle traduzioni di μετάνοια era sentito nell'ambito anglosassone fin dalla fine del XIX secolo (T. WALDEN, *The Great Meaning of the Word Metanoia: Lost in the Old Version, Unrecovered in the New*, New York 1896, 1, 3-4, 8-9).

<sup>6</sup> F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1990, 146.

di Dio esigerà quindi da essi, al punto di partenza, una conversione, e poi lungo tutta la vita, un atteggiamento penitente. [...] Il termine più usato, il verbo *šûb*, rende l'idea di cambiar strada, di ritornare, di invertire il cammino. [...] Questo definisce l'essenziale della conversione, che implica un mutamento di condotta, un nuovo orientamento di tutto il comportamento. In epoca tarda, si è maggiormente distinto tra l'aspetto interno della penitenza e gli atti esterni che essa impone. Perciò la Bibbia greca usa congiuntamente il verbo *epistrèfein*, che connota il mutamento della condotta pratica, ed il verbo *metanoèin*, che concerne il rivolgimento interno (la *metànoia* è il pentimento, la penitenza)»<sup>7</sup>.

Ronald D. Witherup, nella sua opera dedicata alla conversione nel NT, suggerisce che il contenuto fondamentale della conversione nella Bibbia è «il concetto di svolta. La conversione comporta sempre un movimento, non ammette lo *status quo*, l'assenza di cambiamenti. C'è sempre una svolta. [...] Anche se il NT usa gli stessi vocaboli dell'AT, c'è una preferenza per *metanoéo* e affini per indicare la conversione in senso tecnico, ma nello stesso tempo è sorprendente notare quanto poco si parli nel NT di conversione come trasformazione della mente o del cuore. Il senso più generale è quello di compiere una svolta (*epistrépho*), che implica l'allontanamento dal peccato, dal male, o dalla mancanza di bontà, e l'andare verso Dio, Gesù, e una vita virtuosa»<sup>8</sup>.

Sembra, dunque, che *μετανοεῖν* (e *μετάνοια*), *ἐπιστρέφειν*, *ἀποστρέφειν* e *στρέφειν* siano intercambiabili. Ma il significato veicolato dai vari termini greci è lo stesso? La scelta di Matteo di impiegare *μετανοεῖν* e *μετάνοια*, piuttosto che gli altri verbi, è, quindi, casuale o può significare qualcosa di particolare?

La questione non è di poco conto. Vale, dunque, la pena di guardare più da vicino l'uso che la Bibbia fa di *μετανοεῖν* e di *μετάνοια*, per capire quale significato sia veicolato da quell'uso. E allo stesso tempo è il caso di verificare la traduzione che è stata resa nella nostra lingua, per farci un'opinione precisa circa l'adeguatezza delle scelte operate dai traduttori.

Esamineremo tutte le ricorrenze del verbo *μετανοεῖν* e del sostantivo *μετάνοια* nella Bibbia e metteremo a confronto le traduzioni in Italiano di sei diverse edizioni dei testi biblici, sia di estrazione cattolica che riformata<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> J. GIBLET – P. GRELOT, *Penitenza-conversione*, in X. LEON DUFOUR, *Dizionario di Teologia Biblica*, Genova 2003, 903-904.

<sup>8</sup> R. D. WITHERUP, *La conversione nel Nuovo Testamento*, Milano 2001, 22.

<sup>9</sup> Le edizioni cui ci riferiamo sono: San Paolo Edizioni 1995 (di seguito citata con la sigla IEP), La Nuova Diodati 1991 (LND), La Sacra Biblia Nuova Riveduta 1994 (LNR), il testo di Giovanni Diodati, CEI 1974, CEI 2008, Traduzione Italiana in Lingua Corrente 1985/2001 (TILC).

## 2. Pentirsi, voltarsi o cambiare? Μετανοεῖν e μετάνοια nell'Antico Testamento

Nell'AT il verbo μετανοεῖν compare 16 volte, 14 delle quali hanno corrispondenza nel TM. Qui per 12 volte<sup>10</sup> il verbo ebraico impiegato è *nhm*. Le sole eccezioni sono quelle di Pr 20,25 e Is 46,8, dove a μετανοεῖν corrispondono in Ebraico verbi diversi.

In Pr 20,25, troviamo l'unica volta in cui μετανοεῖν traduce l'ebraico *l'baqēr*, dalla radice *bqr*<sup>11</sup>, che significa cercare, indagare, e anche considerare, riflettere. In questo caso, con la preposizione *l'*, il verbo indica una indagine specifica su una questione. Il v. 25 è collocato all'interno di un elenco di consigli, che hanno come filo conduttore la prudenza nelle decisioni e la saggezza. In questo versetto troviamo una indicazione singolare: non bisogna aver fretta nel riconoscere qualcosa come sacro e nell'impegnarsi a rispettarlo con un voto, per evitare che accada di cambiare idea quando ormai ci si è messi un laccio al collo. È evidente che il significato non ha alcun riferimento alla conversione, ma resta molto interessante. Il verbo, in questo versetto, secondo la traduzione IEP e LND significa «ripensarci», secondo TILC «pentirsi», secondo CEI 1974 e 2008, NRV e Diodati «riflettere».

In Is 46,8 i LXX sembrano rendere il TM con molta libertà. La voce di Dio richiama gli uomini contro il pericolo dell'idolatria e li invita a una seria riflessione. Due traduzioni italiane rendono la voce verbale<sup>12</sup> in unità con il verbo precedente (στενάξατε), senza attribuirle un significato proprio («siate confusi», IEP; «fondatevi bene», Diodati). Invece, le altre traduzioni italiane che consideriamo seguono alla lettera il TM, dove si legge *v'hit'ōšāšū* (da 'šš, essere virile, essere coraggioso) e traducono «agite da uomini» (CEI 1974 e CEI 2008, TILC) oppure «mostratevi uomini» (LND, NRV): il problema non è morale, ma di adesione alla fede.

In 1Sam 15,29, μετανοεῖν compare per due volte. Il contesto tratta del comportamento di Saul e dei suoi: inviati da Dio a distruggere gli Amaleciti con tutti i loro averi, il re e il popolo di Israele preferiscono tenere per sé un buon bottino. Ma il rimprovero del Signore, per bocca di Samuele, è irrevocabile: Dio condanna il re e non cambierà il suo giudizio. La fermezza della posizione divina (v. 29) è affidata a due voci di μετανοεῖν<sup>13</sup>. Nel testo ebraico si legge prima *yināhem*, poi, in chiusura del versetto, *l'bināhem*, dal verbo *nhm*, nei significati, al nifal, di rinunciare, pentirsi,

<sup>10</sup> Su 100 ricorrenze di questo verbo nel TM.

<sup>11</sup> Questo raro verbo ebraico è usato solo 7 volte nel TM: Lv 13,36; 27,33; 2 Re 16,15; Sal 27,4; Pr 20,25; Ez 34,11-12.

<sup>12</sup> Μετανοήσατε (imperat. aor. att., 2<sup>a</sup> pl.).

<sup>13</sup> Μετανοήσαι (inf. aor. att.) e μετανοήσει (ind. fut. att., 3<sup>a</sup> sing.).

essere consolato<sup>14</sup>. Il verbo ebraico *nĥm*, che compare nel TM 100 volte, secondo gli antichi era una espressione onomatopeica per indicare il sospiro profondo con cui una persona sottolinea l'adattarsi a una diversa scelta, magari a malincuore, oppure cercando in qualche modo consolazione. Nel primo caso IEP traduce con «ricredere», LND con «che si pente», NRV, Diodati e CEI 2008 con «pentirsi», CEI 1974 con «ricredersi». Nel secondo caso troviamo «si pente» (IEP), «ricredersi» (CEI 1974), «pentirsi» (CEI 2008), «si pentirà» (Diodati, LND, NRV). La TILC preferisce tradurre le due ricorrenze con un'unica espressione italiana: «non ritorna sulle sue decisioni».

Tre versetti del profeta Gioele (Gl 2,12-14) sono molto interessanti per la nostra indagine. Il capitolo 2 del libro si apre con una profezia di guerra e di distruzione ai danni del popolo infedele. Tutto sembra perduto quando, tra scene quasi apocalittiche, la voce di Dio si leva improvvisa per invitare alla «conversione». Ma il verbo μετανοεῖν non compare: i LXX, al v. 12, per esprimere l'invito di Dio alla conversione del popolo, utilizzano il verbo ἐπιστρέφειν, cui è legata l'idea del ritorno a Lui abbandonando gli idoli. Stessa scelta poco dopo (v. 13a), dove Dio ripete il medesimo invito<sup>15</sup>. Per trovare μετανοεῖν bisogna attendere la seconda parte del versetto 13<sup>16</sup>, quando il profeta interviene per ricordare la bontà misericordiosa di Dio, pronto a cambiare atteggiamento per accogliere il popolo che ritorna a Lui. Il profeta continua questo pensiero al versetto 14<sup>17</sup> auspicando che Dio cambi idea. Qui, però, il testo greco presenta l'idea del cambiamento di Dio con una doppia espressione: ἐπιστρέψει καὶ μετανοήσει: se il popolo si era voltato verso gli idoli allontanandosi, anche Dio si era girato dall'altra parte!<sup>18</sup> Quanto alle traduzioni in lingua italiana, di Dio si dice, al v. 13b, che «si ricrede» (IEP), è «pronto a ravvedersi» (CEI 2008), «si pente [del male mandato]» (LND, NRV, Diodati), «si impietosisce» (CEI 1974), «è pronto a perdonare» (TILC). Così, al v. 14 IEP traduce le due voci verbali con un'unica espressione: «ricredersi»; troviamo poi «si volga e si penta» in LND, «si rivolgerà e si pentirà» in Diodati, «torni e si penta» in NRV, «cambi e si plachi» in CEI 1974, «cambi e si ravveda» in CEI 2008 e «muterà pensiero» in TILC.

Anche in Gn 3,9 l'auspicio del profeta, che Dio cambi atteggiamento verso il popolo e rinunci alla propria ira, è affidato alla coppia di verbi μετανοεῖν e ἀποστρέφειν.

<sup>14</sup> È la stessa voce verbale ebraica del noto versetto di Ger 31,15.

<sup>15</sup> Nei due casi i LXX impiegano l'imperativo ἐπιστρέφητε e il TM presenta l'imperativo *šubû* e l'equivalente *vššubû* dal notissimo verbo *šub* usato nel TM ben 949 volte. Circa l'uso di *šub* sono interessanti le recenti considerazioni di Torrance (A. C. TORRANCE, *Repentance in Late Antiquity*, Oxford 2013, 37-38).

<sup>16</sup> Μετανοῶν (part. pres. att., nom. m. s.).

<sup>17</sup> Μετανοήσει (ind. fut. att., 3<sup>^</sup> sing.). In 13-14 si trova *všniham*. L'identità delle due voci verbali ebraiche è solo apparente: part. m. sing. assoluto la prima, e perf., 3<sup>^</sup> m. sing. consec., la seconda.

<sup>18</sup> Il verbo ἐπιστρέφειν qui traduce *yāššûb*.

L'ebraico presenta gli stessi verbi visti nel caso di Gioele, con una complicazione in più: l'ordine dei verbi è invertito rispetto al greco. Per ovvia omogeneità con tutti gli altri casi, è opportuno ritenere che a tradurre μετανοεῖν sia sempre il verbo *nḥm* nella voce *v<sup>e</sup>nīham*. Nelle traduzioni italiane leggiamo «si ravveda e cambi» (IEP), «si volga e si penta» (LND), «si ricrederà e si pentirà» (NRV), «cambi, si impietosisca» (CEI 1974), «cambi, si ravveda» (CEI 2008), «ritornerà sulla sua decisione» (TILC), «si rivolgerà e si pentirà» (Diodati). Sempre nel libro di Giona (4,2), il profeta si rivolge al Signore sapendo «che ti penti [del male]» (IEP, LND, NRV, Diodati) o «che ti ravvedi» (CEI 2008), «ti lasci impietosire» (CEI 1974), sei «pronto a tornare sulle tue decisioni» (TILC). Le voci verbali greca ed ebraica ci sono già note<sup>19</sup>.

Un'altra ricorrenza è quella del profeta Amos (7,3.6<sup>20</sup>). Il profeta ha visioni che mostrano i possibili flagelli che Dio può inviare al popolo. Ma egli invoca misericordia e Dio ascolta la sua preghiera e muta i propositi. In tutti e due i casi il soggetto è Dio e μετανοεῖν traduce *nḥm*. Il verbo è reso in Italiano con «si pentì» da IEP, Diodati, LND, NRV, con «si impietosi» (v. 3) e «se ne pentì» (v. 6) da CEI 1974, con «ritornò sulla sua decisione» da TILC e con «si ravvide» da CEI 2008.

In Ger 4,28 si legge nei LXX l'emistichio ἐλάλησα καὶ οὐ μετανοήσω seguito dall'espressione parallela ὄρμησα καὶ οὐκ ἀποστρέψω ἀπ' αὐτῆς. Qui<sup>21</sup> il Signore afferma «non mi pento» (CEI 2008, IEP), «non me ne pento» (CEI 1974, LND, NRV), «non me ne pentirò» (Diodati), «non cambio i miei piani» (TILC). Nel successivo Ger 18,8<sup>22</sup> il Signore è, invece, disponibile a cambiare atteggiamento di fronte a chi si allontana dalla malvagità e lo annuncia con lo stesso verbo<sup>23</sup>: «io mi pento» (IEP, CEI 1974, CEI 2008, LND, NRV), «mi pentirò» (Diodati), «rinuncio [al castigo]» (TILC). Due versetti dopo, però, in Ger 18,10, il Signore ricorda di essere pronto a tornare sulle sue decisioni se la Sua voce non verrà ascoltata: «io mi pento [del bene]» (IEP, NRV, LND, CEI 2008), «io mi pentirò» (CEI 1974, Diodati), «mi rifiuto [di dare l'aiuto]» (TILC). La voce verbale ebraica è uguale a quella della precedente ricorrenza.

Ancora nel libro di Geremia (Ger 8,6), Dio stigmatizza l'atteggiamento del popolo<sup>24</sup> per dire che nessuno μετανοῶν ἀπὸ τῆς κακίας, «si pente» (IEP, CEI 1974, CEI 2008, LND, NRV, Diodati), «rinuncia a commettere il male» (TILC). Tuttavia,

<sup>19</sup> Μετανοῶν e *v<sup>e</sup>nīham*.

<sup>20</sup> In entrambi i casi ricorre μετανόησον (imp. aor. att., 2<sup>a</sup> sing.).

<sup>21</sup> Nel testo ebraico il parallelismo è costruito in modo differente rispetto al testo dei LXX: nel TM precedono le due affermazioni positive cui seguono le due negative, mentre nel greco le affermazioni sono alternate, una positiva e una negativa. In questo caso μετανοήσω traduce l'ebraico *nīham<sup>e</sup>tī*, sempre da *nḥm*.

<sup>22</sup> In 18,8.10 sempre μετανοήσω (ind. fut. att. 1<sup>a</sup> sing.).

<sup>23</sup> Anche l'ebraico presenta *v<sup>e</sup>nīham<sup>e</sup>tī*, ancora una volta da *nḥm*.

<sup>24</sup> In Ebraico *nīhām*.



la seconda parte del versetto, con l'immagine parallela della folle corsa di un cavallo, ci suggerisce non un pentimento, ma un profondo cambiamento di orientamento.

Il Libro della Sapienza in 5,3<sup>25</sup> predice l'atteggiamento degli empi di fronte alla salvezza del giusto: gli empi si accorgeranno di aver sbagliato in pieno il loro giudizio e le scelte conseguenti. Le traduzioni, però, rendono con «pentiti» (IEP, CEI 1974, CEI 2008), «presi da rimorso» (TILC).

Il testo del Siracide, a 17,24<sup>26</sup>, magnifica la misericordia del Signore nei confronti di «chi si pente» (CEI 1974, CEI 2008), «quanti tornano [a Lui]» (IEP), «quanti si convertono [a Lui]» (TILC). Assenti, in questi due casi, testo ebraico e versioni riformate nelle edizioni consultate.

Abbiamo così esaminato tutte le ricorrenze del verbo. Passiamo ora ai versetti dell'AT in cui troviamo il sostantivo μετάνοια. Il termine è raro: appena 5 ricorrenze<sup>27</sup>, di cui una sola in comune con il TM, Pr 14,15.

Il capitolo 14 del libro dei Proverbi ci offre una raccolta di detti diversi, non del tutto omogenea, ma utile per capire il senso delle parole che consideriamo. Il v. 15, costruito in forma di parallelismo antitetico, cita prima il comportamento di un sempliciotto, di cui si dice che crede a ogni parola: ἄκακος πιστεύει παντὶ λόγῳ dicono i LXX traducendo alla lettera l'ebraico *pāti ya'amin lecol dābār*. In parallelo, l'uomo prudente e avveduto, πανούργος, non crede a tutto ciò che gli viene detto, ma ha fatto propria una linea di condotta positiva e la segue, ἔρχεται εἰς μετάνοιαν. Qui la lettura ebraica è diversa, più pratica: *ve'ārūm yābīn la'ašurō*, lo scaltro fa attenzione al proprio passo. La distanza tra i due testi è evidente. Comparandoli, notiamo che non si tratta di pentimento o di ravvedimento, ma di una scelta precisa in ordine alla strada da percorrere, di un modo attento per seguire la direzione positiva scelta<sup>28</sup>. I LXX, al precedente v. 8 dello stesso capitolo, usano una immagine simile e lo stesso termine, πανούργος, per dire che la sapienza di chi è avveduto riconosce la propria strada, mentre la stupidità degli stolti porta all'errore. Altri versetti, come il v. 2, indicano significati molto simili. Notiamo che tutte le versioni italiane che consideriamo traducono il v. 15 facendo riferimento letterale al testo ebraico, ignorando il greco μετάνοιαν.

Il Libro della Sapienza, in 11,23, presenta Dio indulgente nell'attesa che il creato torni alla sua origine nella dipendenza dal Creatore (εἰς μετάνοιαν). Le traduzioni italiane presentano «in vista della conversione» (IEP), «in vista del pentimento» (CEI

<sup>25</sup> Μετανοοῦντες (part. pres. att., nom. m. pl.).

<sup>26</sup> Μετανοοῦσιν (ind. pres. att., 3<sup>a</sup> pl.).

<sup>27</sup> 3 volte μετάνοιαν; 2 volte μετάνοιας.

<sup>28</sup> Data la tradizione ebraica giunta fino ai nostri giorni, ci saremo attesi di trovare in questo caso l'ebraico *tešūbāh*. Invece questo vocabolo, che ricorre 7 volte, non ha mai nell'AT alcun significato riferito alla conversione o al pentimento. Significa, invece, inizio del nuovo anno (come «ritorno») o «risposta».

1974), «in vista del loro pentimento» (CEI 2008), «perché vuoi che cambino vita» (TILC).

Nello stesso Libro, in 12,19, troviamo un caso di evidente significato morale, con riferimento al peccato. Il testo, in questo caso, ha bisogno di specificare: μετάνοιαν ἐπὶ ἀμαρτήμασιν. Siamo in presenza di un cambiamento specifico, successivo al riconoscimento dello stato di peccato. Le traduzioni riportano «conversione» (IEP) «possibilità di pentirsi» (CEI 1974), «pentimento» (CEI 2008), «possibilità di cambiare vita» (TILC).

Poco prima, in Sap 12,10, il contesto descrive l'atteggiamento di Dio nei confronti degli empì: Dio, pur potendo sterminarli di colpo, sceglie un'altra strategia, giudicandoli con gradualità per dare spazio (τόπον) alla «conversione» (IEP), «al pentimento» (CEI 1974, CEI 2008), «l'occasione di cambiare vita» (TILC). Leggendo l'intero versetto, notiamo che a τόπον μετανοίας corrisponde il parallelo ὁ λογισμὸς: è in gioco l'orientamento del pensiero, non solo il ravvedimento dal peccato.

Sir 44,16 parla del destino beato di Enoch, citato come ὑπόδειγμα μετανοίας, esempio «di conversione» (IEP, CEI 2008), esempio «istruitivo» (CEI 1974), modello «di fedeltà al Signore» (TILC). Osserviamo, però, che il versetto apre un elenco di antichi padri e patriarchi del popolo di Israele, per sottolineare le loro virtù. Non si tratta, dunque, di peccatori chiamati a pentirsi, bensì di esempi che danno lustro alla storia del popolo. In questo caso, il testo cita Enoch, il padre di Matusalemme (Gen 5,21-22) di cui si dice, secondo il TM, che camminò con Dio: non ci sembra che «conversione» sia un termine adatto al suo caso.

I testi dell'AT che abbiamo esaminato ci offrono un primo quadro abbastanza chiaro: μετάνοια e μετανοεῖν hanno uno spessore di significato che rimane distante da quello proposto nelle traduzioni italiane. Queste, legate come sono all'idea di pentimento e di conversione in senso stretto, perdono una qualche sfumatura di senso, quando, addirittura, non si imbattono in una evidente contraddizione, non sottolineando in modo adeguato la distinzione tra i sentimenti di Dio e quelli degli uomini. Una analisi più dettagliata ci consentirà di formulare una proposta specifica. Prima, però, proseguiamo il nostro esame con un'occhiata al significato dei due termini nella letteratura extrabiblica.

### 3. Μετανοεῖν e μετάνοια nel Greco antico

Nel Greco antico il verbo μετανοεῖν è segnalato in autori quali: Giovanni di Stobi, con il significato di «riconoscere successivamente»; Platone (*Eutidemo*) e Senofonte (*Ciropeia*) con il significato di «mutare pensiero, mutare parere»; Antifonte (*Tetralogia*), Plutarco (*Agis, Galba*), Luciano, con il significato di «ricredersi, pentirsi».

J. Behm afferma: «Conforme al senso variabile della prep. μετά nei composti (*dopo, con, tra, ecc.*), che non di rado fa sentire contemporaneamente due diverse significazioni, questo verbo alquanto infrequente nel greco classico ed ellenistico significa [...] cambiar mente (νοῦς), ciò che, data l'ampiezza del concetto di νοῦς, può avere il senso di assumere un'altra mentalità, cambiare sentimenti»<sup>29</sup>, e anche “dispiacersi, pentirsi, aver rincrescimento” nel senso, non esclusivo, della “autocritica razionale di chi dice: “Se avessi saputo, avrei agito altrimenti”»<sup>30</sup>. Quanto a μετάνοια, lo stesso autore afferma: «Anche il sostantivo è raro nel greco classico; comincia a usarlo più spesso la koiné». Il suo significato resta collegato a quello del verbo corrispondente con «un cambiamento del sentire tale che colpisce a) il sentimento, b) il volere e anche c) il pensare, intendendo raramente soltanto una di queste funzioni. [...] Rincrescimento, pentimento, dispiacere di pensieri avuti, di progetti perseguiti, di azioni compiute” con alcuni significativi esempi quali “chi vuol prendere moglie viene poi a pentirsene” o “il pentimento è come un rimprovero che noi facciamo a noi stessi per aver trascurato qualcosa di utile”»<sup>31</sup>. Lo stesso Behm riconosce<sup>32</sup> che nell'AT il nostro verbo, nei 14 casi in cui traduce *nĥm*, significa «dispiacersi di qualcosa» o, piuttosto, «cambiare idea per compassione» quando è detto di Dio, cioè, come abbiamo già mostrato, nella quasi totalità dei casi. Tuttavia, pur affermando che il verbo nell'AT «non si riferisce soltanto al caso singolo d'un cambiamento di idea, accompagnato da pentimento, ma anche a un mutamento dell'atteggiamento d'insieme, della posizione dell'uomo verso Dio, comprendendo la vita intera e indicando una trasformazione essenziale che è conseguenza di un cambiamento operato da Dio (Ger 38,18)», Behm sostiene che si va verso «un'interpretazione del termine μετανοέω in senso specificamente etico-religioso»<sup>33</sup>. Il proseguimento delle sue argomentazioni, tuttavia, non sembra spiegare in modo esauriente questo ultimo assunto, tanto più che, come egli stesso afferma, tanto Filone quanto Flavio Giuseppe usano verbo e sostantivo nel senso di «cambiar mente, cambiamento del sentire, o pentirsi, pentimento»<sup>34</sup>. Più avanti, illustrando l'uso dei due termini a proposito di Giovanni Battista, appare evidente una scelta di Behm per significati di tipo etico/morale, scelta legata, a quanto ci pare, a una precisa opzione teologica pregiudiziale per cui «la μετάνοια è l'una e l'altra cosa: dono di Dio e compito dell'uomo. Dio dona la conversione col battesimo; l'uomo, coll'appello alla conversione, è invitato a accettarla [...] nella visuale della

<sup>29</sup> J. BEHM, Voce μετανοέω/μετάνοια, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), vol. VII, Brescia 1971, 1108-1110.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 1112-1113.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1114-1115.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1144.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 1146.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 1153-1158.

certezza escatologica»<sup>35</sup>. Se, dunque, si legge il fondamentale contributo di Behm depurato di questa sua ultima opzione teologica, appare abbastanza chiaro che il significato di «cambiamento di mente, di sentire» in ordine ai criteri del pensiero e ai progetti perseguiti sembra il più accreditato<sup>36</sup>.

#### 4. La novità di un cambiamento: μετανοεῖν e μετάνοια nel Nuovo Testamento

Se leggiamo Mt 3,2 e 4,17 e Mc 1,15<sup>37</sup> tenendo presente quanto consideravamo sopra a proposito di μετανοεῖν e μετάνοια nell'AT e nel Greco antico, ci sembra che la traduzione più corrispondente al significato dei termini sia qualcosa come «Cambiate mentalità, cambiate prospettiva nel vivere la fede, perché il Regno dei cieli è vicino». Le versioni italiane che esaminiamo non sono univoche nel tradurre i tre versetti, ma restano distanti da questa nostra proposta: il mondo riformato in tutti e tre i casi traduce l'imperativo con «Ravvedetevi» (LND, NRV, Diodati), mentre le traduzioni cattoliche più affermate optano per «Convertitevi» (IEP, CEI 1974, CEI 2008); più originale è il «Cambiate vita» proposto dalla TILC.

Prima, però, di arrivare a conclusioni definitive, scorriamo le ricorrenze<sup>38</sup> del Nuovo Testamento, per verificare se il significato che ipotizziamo, legato a un cambiamento di mentalità e di prospettiva di fede, trova conferme.

In Mt 3,8, Giovanni il Battista apostrofa Sadducei e Farisei che venivano a farsi immergere da lui invitandoli a fare καρπὸν μετανοίας. Mt 3,11 fa parlare ancora il Battista, il quale spiega ai suoi interlocutori di immergerli nell'acqua εἰς μετάνοιαν.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 1174-1175.

<sup>36</sup> A conclusioni simili è giunto di recente lo studioso statunitense Senge (P. M. SENGE, *The Fifth Discipline: The Art & Practice of The Learning Organization*, New York 2006, 13). Anche Costin afferma: «Nell'uso linguistico Greco la caratteristica semantica decisiva di μετάνοια/μετανοεῖω è il cambiamento (di mentalità, tanto verso il bene quanto verso il male)» (T. COSTIN, *Il Perdono di Dio nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Roma 2006, 64). Si veda anche A. TOSATO, *Per una revisione degli studi sulla metanoia*, in RB 23 (1975) 3-45.

<sup>37</sup> La forma impiegata nelle due ricorrenze matteane e in Mc 1,15 (μετανοεῖτε, imp. pres. att., 2<sup>a</sup> pl.) non compare altrove nella Bibbia intera.

<sup>38</sup> Il verbo μετανοεῖν compare nel NT 25 volte. Luca è l'autore che lo usa con maggiore frequenza, 7 volte nel vangelo e 5 in At. Anche Ap ne fa un uso significativo, con 8 ricorrenze, tutte nei discorsi alle sette Chiese. Paolo lo adopera una volta sola in 2 Cor dove compare anche μετάνοια. Matteo e Marco lo impiegano 2 volte ciascuno. Μετάνοια compare nel NT 22 volte, ben più che nell'AT. L'autore neotestamentario che impiega più volte il vocabolo è Luca, con 5 ricorrenze nel Vangelo e 6 in Atti. Paolo lo usa per 4 volte. Lo ritroviamo 3 volte nella lettera agli Ebrei, 2 in Mt (nel cap. 3), una in 2Pt e una in Mc.

Un dato di fatto accomuna i due interventi del Battista: egli non perdona i peccati, né richiama verso Dio un popolo che si sia rivolto agli idoli. Anzi, tra i presenti ci sono i più strenui e fedeli sostenitori della fede antica. Le sue parole annunciano una novità, per cui occorre prepararsi con un segno eccezionale, una immersione tesa a recuperare il senso più autentico della fede: questo permetterà di accogliere il messaggio del nuovo profeta annunciato. Tutto questo vale anche per il parallelo Lc 3,8<sup>39</sup>. Le traduzioni che fanno riferimento alla conversione (IEP, CEI 1974, CEI 2008) o al ravvedimento (LND, NRV, Diodati) non rendono ragione piena di questo aspetto. Più vicina è la traduzione TILC, che riporta l'invito a un cambiamento. Una considerazione simile vale a proposito di Mc 1,4 e del parallelo Lc 3,3, dove μετανοί ας qualifica l'immersione di Giovanni. Le traduzioni che rendono il termine come battesimo di «penitenza» (IEP, Diodati), «conversione» (CEI 1974, CEI 2008) «ravvedimento» (LND, NRV), perdono un elemento importante: il prepararsi alla novità di cui Gesù sarà portatore. Il «cambiate vita» della TILC ci sembra senz'altro più vicino alla nostra lettura.

In Mc 6,12<sup>40</sup>, siamo nel contesto dell'invio in missione dei Dodici dopo l'esito negativo della predicazione di Gesù a Nazareth. Lì, nella sinagoga, Gesù non aveva di fronte persone non credenti o di fede debole, ma persone non disposte ad accettare un insegnamento nuovo, benché radicato nella fede dei padri. Il loro rifiuto, definito da Gesù ἀπιστία (v. 6), incredulità, è legato a un pregiudizio, non a un problema di fede. Inviando gli Apostoli in missione, Gesù prevede la possibilità dello stesso esito (v. 11): anche gli Apostoli, dunque, non porteranno un messaggio di carattere morale, ma l'invito a un modo diverso e nuovo di leggere e vivere la fede antica, un cambiamento di ottica e mentalità per accogliere Gesù come Messia.

In Luca 5,32, Gesù si trova in casa di Levi-Matteo, pubblicano appena chiamato alla sequela, e replica alle accuse dei suoi avversari ricordando di essere venuto per i peccatori εἰς μετάνοιαν. Le traduzioni insistono sulle idee di conversione e ravvedimento, ma la scena è diversa da quella che Luca racconterà – senza impiegare i termini che esaminiamo! – nel caso di un altro pubblicano, al cap. 19, quando presenterà l'incontro tra Gesù e Zaccheo. Zaccheo accoglie Gesù in casa sua, come già Levi, e si avvia a cambiare vita, ma si riconosce colpevole e si pente impegnandosi a restituire il quadruplo delle somme frodate, ben oltre quanto disposto dalla Legge<sup>41</sup>. Di Levi-Matteo, invece, non si dice che abbia frodato né che abbia avuto bisogno di

<sup>39</sup> Questo vale anche nella prospettiva di Conzelmann, il quale, a proposito di Lc 3,8, ricorda «la “conversione” nel senso lucano del termine (cambiamento di condotta)» (H. CONZELMANN, *Il Centro del Tempo. La teologia di Luca*, Casale Monferrato 1996, 110). Lo stesso autore ribadisce questa lettura indicando «il cambiamento di mentalità», significato da μετάνοια, come presupposto del battesimo e del perdono (*ibid.*, 243).

<sup>40</sup> Μετανοῶσιν (cong. pres. att., 3<sup>a</sup> pl.).

<sup>41</sup> R. FABRIS, *Luca*, Assisi 2003, 360.

pentirsi, ma che cambia mentalità e segue con prontezza il Maestro e il suo nuovo lieto annuncio: è una distinzione sottile, ma evidente.

In Lc 13,3.5 Gesù commenta due fatti di cronaca: un gruppo di Galilei fatti uccidere da Pilato e le vittime del crollo della torre di Siloe. In entrambi i casi Gesù predice ai suoi ascoltatori la stessa fine se non cambieranno mentalità<sup>42</sup>. Di questo si tratta, infatti, dato che egli stesso esclude del tutto in modo esplicito che vi sia un problema di peccati commessi, come, invece, suggeriscono le traduzioni<sup>43</sup>: il messaggio che Gesù trasmette con μετανοεῖν in questi versetti riguarda il cambiamento complessivo dello stile di vita, dei criteri di fondo del proprio agire, in vista del possibile momento del giudizio che egli stesso aveva evocato poco prima (cap. 12)<sup>44</sup>.

Più avanti, in Lc 15,7.10, il verbo<sup>45</sup> (e al v. 7 anche μετανοίας) è nelle parole di Gesù che annunciano la gioia del cielo per un solo peccatore pentito<sup>46</sup> o, meglio, «che cambia vita» (TILC nel v.10). Che Gesù qui voglia sottolineare il cambiamento e non il pentimento o la conversione è chiaro leggendo più avanti. La gioia celeste dei vv. 7 e 10, infatti, è la stessa che ritroviamo nella festa del racconto del padre e dei due figli (vv. 11-32). In questo racconto il figlio minore decide di rivolgersi al padre per riavere una vita dignitosa. Il suo radicale cambiamento è innanzitutto un mutamento di giudizio; infatti, da un lato il suo comportamento immorale è cessato solo perché aveva esaurito il denaro, dall'altro il suo ripensamento è di carattere del tutto pratico, non di ordine morale, data la fame che pativa. Il padre, dal canto suo, organizza una festa perché il figlio «è stato ritrovato» (15,24.32), non perché si è pentito. Poi, mentre la festa inizia, la storia prosegue con un altro protagonista, il figlio maggiore. Qui Gesù individua una situazione diversa: la festa è aperta anche per chi è di casa, chi non ha commesso, di per sé, alcuna mancanza. Forse, però, il figlio maggiore non entrerà a festeggiare: il padre, infatti, non gli chiede un pentimento e nemmeno un ritorno, bensì un radicale cambiamento di mentalità. Di fronte a questa richiesta, il figlio maggiore sembra non voler accettare, rifiutando, così, l'unica condizione per unirsi alla gioia. La μετάνοια di questo capitolo lucano non è, dunque, un pentimento e nemmeno una conversione: è un cambiamento radicale di mentalità. Lo stesso v. 7 lo conferma: i giusti non hanno bisogno di μετανοίας. I “giusti”, secondo la più schietta tradizione biblica, non sono tanto coloro che non peccano, quanto coloro che si trovano nel corretto rapporto con Dio e non hanno bisogno di cambiare<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Le due ricorrenze di μετανοήτε (cong. pres. att., 2<sup>a</sup> pl.).

<sup>43</sup> Fa eccezione la TILC con «cambierete vita».

<sup>44</sup> R. J. KARRIS, *Il Vangelo secondo Luca*, in NGCB, 920.

<sup>45</sup> Ricorre due volte, μετανοοῦντι (part. pres. att., dat. m. s.).

<sup>46</sup> Come rendono CEI e traduzioni riformate.

<sup>47</sup> M. ORSATTI, *Il capolavoro di Paolo. Lettura Pastorale della Lettera ai Romani*, Bologna 2002, 33 e 61. F. DEMELAS, *Figli per dono, figli per scelta*, Milano 2011, 112-114.

Con Lc 16,30 siamo nel cuore della parabola di Lazzaro e il ricco<sup>48</sup>. Questi implora Abramo affinché qualcuno avvisi i suoi parenti del destino di dannazione eterna che li attende. Il ricco, però, non era accusato di particolari peccati, ma di aver ignorato il povero bisognoso. Dal luogo di dannazione, la sua preoccupazione è di far sì che i suoi parenti possano mutare con decisione i criteri della propria esistenza. Anche qui non si tratta di pentimento, ma di cambiare il modo di vivere, come riportano IEP e TILC.

Poco dopo, all'inizio di Lc 17, Gesù prosegue con alcune indicazioni di ordine pratico. Ai vv. 3-4, Gesù usa due volte μετανοεῖν<sup>49</sup> in un insegnamento circa l'atteggiamento da avere verso il fratello che sbaglia. Al v. 3 leggiamo: ἐὰν ἀμάρτη ὁ ἀδελφός σου ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ ἄφεσις αὐτῷ. Notiamo che di fronte al peccato del fratello, l'invito è al richiamo, non al perdono. Il perdono arriva in seconda battuta, di fronte a un proposito di cambiamento, non di un semplice pentimento. Che non si tratti di un pentimento, si vede, in particolare, al v. 4. Qui<sup>50</sup> non siamo di fronte a un atteggiamento immorale in senso oggettivo, ma al caso di un comportamento negativo «verso di te» (ἐὰν ἐπτάκις τῆς ἡμέρας ἀμαρτήσῃ εἰς σέ): Gesù invita i suoi a perdonare ogni volta che il responsabile esprime la decisione di cambiare. Anche qui le traduzioni, che enfatizzano un generico pentimento, perdono questo spessore.

In Lc 24,47 μετάνοιαν è l'oggetto della predicazione, proclamata εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν. Qui il testo stesso suggerisce che occorre un preventivo cambiamento distinto dal momento successivo del perdono dei peccati<sup>51</sup>, un cambiamento che rende possibile il perdono perché realizza un nuovo tipo di rapporto con Dio, non formale, ma neanche prigioniero della dinamica tra Legge e trasgressione. Anche qui la traduzione più vicina è TILC con «l'invito a cambiare vita e a ricevere il perdono dei peccati».

Le ricorrenze del libro degli Atti propongono μετανοεῖν e μετάνοια soprattutto nei discorsi.

In At 2,38<sup>52</sup>, Pietro risponde agli abitanti di Gerusalemme i quali, dopo il suo primo discorso di annuncio, gli chiedono che cosa fare. Nel discorso Pietro aveva chiesto l'adesione a Gesù e al suo messaggio, non un mutamento di costumi. Pie-

<sup>48</sup> Unica ricorrenza di μετανοήσουσιν (ind. fut. att. 3<sup>^</sup> pl.).

<sup>49</sup> Μετανοήσῃ (cong. aor. att., 3<sup>^</sup> sing.).

<sup>50</sup> Μετανοῶ (ind. pres. att., 1<sup>^</sup> s.).

<sup>51</sup> Conzelmann, a proposito di μετάνοια in Luca, rileva: «In Luca il significato del termine si restringe a un punto determinato di questo processo [di conversione], come risulta dal modo in cui Luca ritiene di dover completare le locuzioni correnti: At 5,31 (καὶ ἄφεσιν); Lc 24,47 (εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν)» (CONZELMANN, *Il Centro del Tempo*, 242-243).

<sup>52</sup> Qui e in 3,19 μετανοήσατε (imp. aor. att., 2<sup>^</sup> pl.).

tro chiede una adesione attraverso un rinnovamento di posizione personale rispetto all'antica fede di Israele, richiamata nei riferimenti a Davide. Ancora una volta, il segno richiesto per dare evidenza pubblica al cambiamento di mentalità è di lasciarsi immergere nell'acqua e nel nome, cioè nella persona stessa, di Gesù.

In 3,19, Pietro esorta i testimoni della guarigione del paralitico alla porta Bella del Tempio con μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε. Notiamo ancora una volta che Pietro si rivolge a persone di fede. Per questo, per invitarli a un ritorno a Dio usa ἐπιστρέψατε, il termine dell'AT. Il primo verbo, μετανοήσατε, è, dunque, riferito non a un pentimento, ma a un mutamento di giudizio nei confronti di Gesù e della sua vicenda terrena, riassunta nei versetti precedenti. Si tratta di rileggere quella vicenda, di comprenderla con una mentalità nuova, di sottolineare il cambiamento con una «immersione» nel nome di Gesù Cristo e con il dono di un nuovo spirito, lo Spirito Santo. Il «cambiate vita e ritornate a Dio» di TILC non coglie appieno il significato che proponiamo, ma non ne è lontano.

In At 5,31, gli Apostoli spiegano al Sinedrio che la glorificazione di Gesù è data dal «Dio dei nostri padri» per μετάνοϊαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. In At 11,18 Pietro spiega ai suoi che Dio μετάνοϊαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν αἱ pagani. In entrambi i casi è evidente il significato di μετάνοϊα come un cambiamento nel modo di intendere la fede o la dimensione religiosa, un cambiamento che apre alla vita vera, distinto dal perdono dei peccati.

In At 8,22 Pietro rimprovera il mago Simone. Il suo rimprovero termina con un secco μετανόησον! Simone non si era macchiato di particolari peccati di cui dovesse pentirsi: era divenuto credente, battezzato, seguace entusiasta degli Apostoli (v. 13). Il suo limite stava nel non aver compreso la nuova realtà cui partecipava, nel seguire una logica non compatibile con la fede incontrata. Non deve, dunque, pentirsi, bensì ripensare in modo radicale la sua posizione. La sua reazione al comando, non negativa, ma neanche carica di chissà quale slancio di pentimento, ci pare confermi questa lettura. Anche qui la TILC con «smettita di pensare a questo modo» si avvicina a quanto proponiamo.

Paolo parla nella sinagoga di Antiochia di Pisidia in At 13,24 e cita il termine μετανόιας per qualificare l'immersione praticata da Giovanni. Valgono, qui le considerazioni fatte a proposito delle parallele espressioni evangeliche. Una traduzione con «cambiare mentalità» sarebbe ancora più chiara del «cambiare vita» della TILC.

In At 17,30<sup>33</sup> Paolo sta per concludere il discorso all'Areopago di Atene. L'Apostolo ha presentato il Dio ignoto e ora ne rivela l'appello agli uomini affinché tutti e ovunque, in vista del giudizio finale, possano μετανοεῖν. L'appello è formulato come antitesi rispetto alla prima metà del versetto, dove leggiamo τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν: sono cambiati i tempi e Dio chiede un cambiamento rispetto ai «tempi dell'ignoranza», su cui Egli è definitivamente passato. Si tratta di adottare

<sup>33</sup> Qui e in At 26,20 μετανοεῖν.



uno sguardo nuovo, di aprirsi a una conoscenza rinnovata, non di un pentimento o di un ravvedimento.

In At 20,21 Paolo, a Mileto, si rivolge agli anziani della chiesa di Efeso. I destinatari sono sia i Giudei che i Greci, cui Paolo ricorda lo stile e le preoccupazioni della sua predicazione e testimonia τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν. La costruzione è molto interessante. Notiamo, in primo luogo, che anche questa volta i presenti non sono persone che debbano convertirsi nel senso di cambiare religione, perché vi sono i Giudei ed è probabile che i Greci presenti siano Ebrei della diaspora. Poi rileviamo la compresenza di μετάνοιαν e πίστιν con una sottile distinzione: nei confronti di Gesù (e in ciò che ha portato di nuovo nel giudaismo, v. At 5,31) Paolo chiede πίστιν, fede, mentre verso Dio, nel rapporto con Lui, Paolo predica un cambiamento, un nuovo modo di concepirLo rispetto alla fede dei padri. Anche questa volta, le traduzioni parlano di conversione e pentimento, mentre solo la TILC accenna a un «cambiar vita».

Nel capitolo 26 di Atti, Paolo presenta al re Agrippa il contenuto del suo annuncio e ricorda (v. 20) di aver predicato di μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πρᾶσσοντας. Nella prima parte del discorso Paolo aveva già spiegato che si tratta di accogliere la novità di Cristo nella fede di Israele, come lui stesso aveva fatto dopo l'episodio sulla via di Damasco. Per fare questo occorre μετανοεῖν e ἐπιστρέφειν, cambiare mentalità e ritornare a Dio, in due atti distinti, in coerenza con l'AT. E poi fare opere che siano segni del cambiamento. Non ci sembra che le traduzioni rendano ragione di queste finzze della predicazione paolina secondo Atti.

In Rm 2,4 Paolo usa εἰς μετάνοιαν. Il contesto (1,18-2,11) ci consente di ricostruire il significato dell'espressione: si tratta di un mutamento radicale di comportamento e di giudizio; non è condannato soltanto chi fa il male, ma anche, e forse soprattutto, chi giudica coloro che fanno male senza avere in sé stesso cambiato mentalità, cambiato il proprio criterio di fondo che orienta la vita. Anche qui «conversione» non dice tutto.

Paolo usa la stessa costruzione anche in 2Cor 7,9, quando rileva che i Corinzi si sono rattristati per quanto ha loro scritto, ma di una tristezza utile: i Corinzi hanno compreso gli intenti di Paolo e hanno riveduto i loro travisamenti. Le traduzioni che evidenziano pentimento o ravvedimento (CEI 1974, CEI 2008, LND, Diodati, NRV), non ci sembra che rendano ragione della situazione, dando al testo e alla vicenda una connotazione moraleggiante estranea al racconto e alle preoccupazioni di Paolo. Più precisa la TILC con «vi ha fatto cambiare atteggiamento». Lo stesso vale per il successivo v. 10, dove Paolo spiega che la tristezza produce il cambiamento necessario per la salvezza.

In 2Cor 12,21, unica ricorrenza<sup>54</sup> di μετανοεῖν in Paolo, l'Apostolo collega il verbo a termini di taglio a prima vista morale; tuttavia, il primo termine è ἀκαθαρσία, impurità. È noto che l'uso biblico di ἀκαθαρσία non indica situazioni di immoralità, quanto piuttosto di infedeltà all'annuncio ricevuto; infatti, nel versetto precedente Paolo aveva espresso il suo timore di trovare la comunità di Corinto in una situazione di totale divisione interna, come se la sua predicazione non avesse avuto alcun effetto, non avesse innescato nessun cambiamento nel modo di vivere e di relazionarsi, non avesse dato origine a un giudizio diverso sui comportamenti da assumere.

Infine, in 2Tm 2,25, Paolo sta dando indicazioni a Timoteo sull'atteggiamento più consono all'apostolo, invitandolo a sperare che Dio conceda agli avversari la μετάνοιαν necessaria a riconoscere la verità; non si tratta, quindi, di un evento di carattere morale, bensì di qualcosa che interessa la mente e l'atteggiamento di fondo che orienta le scelte. Tranne la TILC, che traduce con «l'occasione di cambiar vita», le altre traduzioni riportano «pentimento» o «ravvedimento».

Nella lettera agli Ebrei, troviamo due volte μετάνοια nella pericope di Eb 6,1-6. L'anonimo autore parla di coloro che hanno aderito a Cristo provenendo dalla fede di Israele. Il primo passo è stato quello, già compiuto, dell'accoglienza del credo rinnovato (di cui, al v. 1, sono richiamati gli elementi principali) e del cambiamento rispetto alla fede antica. Le traduzioni italiane di questi versetti parlano di «rinuncia» (CEI 1974 e 2008, Diodati), mentre qui è chiaro il riferimento al mutamento di concezioni rispetto alle opere caratteristiche della fede di Israele. Se si legge in quest'ottica εἰς μετάνοιαν al v. 6, è possibile rendere ragione di un interrogativo che affanna gli esegeti. Il problema è noto: i vv. 4-6 contengono una visione pessimistica di quelli che sono caduti (παραπεσόντας, v. 6) dopo aver vissuto l'esperienza della fede in Cristo e si dice che per loro è ἄδύνατον [...] πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν. Se si traduce questa espressione affermando che per questi non è più possibile un «pentimento» (IEP), «ravvedimento» (LND, NRV, Diodati), «conversione» (CEI 1974, CEI 2008), «cambiar vita» (TILC), si cade in un vicolo cieco, contraddetto, oltretutto, dagli stessi vangeli<sup>55</sup> e dalle numerose esperienze dei tempi di persecuzione. Questa lettura pone, infatti, un limite incomprensibile alla misericordia divina e all'accoglienza delle comunità. Invece, chi scrive fa una constatazione con riferimento non alla morale, bensì alla concezione di fondo della fede: chi ha accolto il lieto annuncio di Cristo ha vissuto un radicale cambiamento di mentalità nel modo di concepire la fede antica. Per questo uno che, dopo aver abbracciato l'annuncio di Cristo, torni sui suoi passi, non può più essere recuperato: è una constatazione pragmatica legata al fatto che in

<sup>54</sup> Μετανοησάντων (part. aor. att., gen. masch. pl.).

<sup>55</sup> «Come conciliare una posizione tanto severa con un pensiero come quello di Luca, secondo cui la conversione è sempre possibile, poiché basta pentirsi per ottenere il perdono di Dio?» (WITHERUP, *La conversione nel Nuovo Testamento*, 124). L'autore americano risolve così la questione: «Il contesto globale della Lettera [agli Ebrei] farebbe pensare di più a un'esortazione positiva a diventare spiritualmente maturi» (*ibid.*, 125).

gioco non c'è un pentirsi, ma una scelta di impostazione di fondo.

La stessa concezione è riproposta, a nostro avviso, in Eb 12,17. Qui il testo parla di Esaù, il quale, dopo la rinuncia alla primogenitura, tentò di avere comunque la benedizione del padre<sup>56</sup>. Nel versetto leggiamo che μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εἶδεν. Qui si tratta di un cambiamento di giudizio (non avvenuto, nel caso di Isacco ed Esaù) in ordine a una situazione contingente e concreta; niente a che vedere con la conversione, come questa volta evidenziano alcune traduzioni: «possibilità che il padre mutasse sentimento» (CEI 1974), «cambiamento» (CEI 2008), modo di «modificare la sua situazione» (TILC).

L'espressione εἰς μετάνοιαν si trova in 2Pt 3,9: è la meta cui il Signore chiama tutti coloro che credono, è la radice stessa della novità di vita. Questa dimensione si perde nelle traduzioni che insistono sull'aspetto morale, mentre si distingue, in parte, nella lettura della TILC: «possibilità di cambiar vita».

Ma sono le ricorrenze di μετανοεῖν nel libro dell'Apocalisse che mostrano con più chiarezza la distinzione di significato rispetto all'idea di conversione.

Le prime due ricorrenze<sup>57</sup> sono in 2,5, nel messaggio alla Chiesa di Efeso. L'esame dell'intero brano ne mostra il carattere non morale: il Figlio d'uomo riconosce gli ampi meriti della comunità (vv. 1-3), ma la invita a ritornare all'amore precedente (v. 4), alle modalità di comportamento seguite all'inizio del suo cammino, come colgono IEP e TILC con «ritorna alla condotta di prima» (IEP).

In Ap 2,16 il richiamo<sup>58</sup>, qui alla Chiesa di Pergamo, non è di natura morale<sup>59</sup>, bensì è riferito all'ospitalità che la comunità dà a chi segue posizioni vicine all'idolatria.

La ricorrenza più chiara e significativa è in Ap 2,21-22, dove μετανοεῖν è impiegato per ben tre volte. Alla Chiesa di Tiatira vengono riconosciuti meriti addirittura in crescita. Il rilievo, molto netto, riguarda un unico neo: il comportamento specifico di una sedicente profetessa, Gezabele, che intende riportare i cristiani alle regole ebraiche. È questo il contenuto rispetto al quale occorre μετανοεῖν. Il v. 21 riguarda la donna: le è stato dato il tempo per mutare opinione<sup>60</sup>, ma Gezabele, non ha voluto μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς. La situazione a prima vista sembra rilevante sul piano morale. Tuttavia, qui il riferimento a prostituzione o adulterio è metaforico e, come nell'AT, indica le posizioni religiose: Gezabele avrebbe dovuto accogliere il nuovo annuncio, farlo proprio con un radicale cambiamento di prospettiva rispetto alla fede dei padri. Ma ha scelto diversamente. Quanto ai suoi seguaci (v. 22), per loro

<sup>56</sup> Gen 27,30-40

<sup>57</sup> Di nuovo μετανόησον (imp. aor. att., 2<sup>a</sup> sing.).

<sup>58</sup> Μετανόησον.

<sup>59</sup> A. Y. COLLINS, *Apocalisse*, in NGCB, 1313.

<sup>60</sup> Μετανοήση (cong. aor. att., 3<sup>a</sup> sing.).

sono minacciate sventure se non μετανοήσωσιν: anch'essi devono cambiare prospettiva rispetto alla fede di Israele, accogliendo l'annuncio cristiano; non altro. Non si tratta di conversione.

In Ap 3,3, l'atteggiamento dei cristiani di Sardi sembra legato a un indirizzo sbagliato preso dalla comunità intera, fatte poche eccezioni. La tensione alla fedeltà al messaggio ricevuto è venuta meno e il Figlio d'uomo è netto nel suo comando<sup>61</sup>. Egli, però, non elenca particolari mancanze di ordine morale: occorre piuttosto una ripresa.

In Ap 3,19, l'imperativo è rivolto alla Chiesa di Laodicea. Il carattere non morale dell'invito si coglie fin dal modo in cui chi parla si presenta. In gioco ci sono i criteri di fondo che regolano l'agire della comunità e la presunzione, del tutto infondata, di averli compresi (v. 17). Secondo la metafora del v. 18, la comunità deve ritrovare tali criteri e recuperare lo sguardo nuovo legato all'annuncio di Gesù. La prima parte del versetto 19 rende ragione dell'invito della seconda parte: si tratta di accogliere una pedagogia nuova per ritrovare il fondamento dell'insegnamento e dell'esempio di Cristo. Le traduzioni anche qui non ci sembrano adeguate.

Abbiamo terminato, così, l'esame di tutte le ricorrenze bibliche di μετανοεῖν e μετάνοια e riteniamo che una sottile, ma significativa, distinzione di significato, già rilevata dalla lettura dei testi anticotestamentari, sia più che fondata<sup>62</sup>.

Un'ulteriore conferma *a contrario* ci viene dagli Atti degli Apostoli e dalle Lettere. Nel secondo libro di Luca, è frequente la descrizione di casi in cui l'autore vuole sottolineare la completa conversione (At 3,26; 7,39; 9,35; 11,21; 14,15), anche nel senso di conversione dal paganesimo (At 15,19): in tutti questi casi Luca ricorre ai verbi ἐπιστρέφειν, ἀποστρέφειν o στρέφειν. Stessa scelta è quella di Paolo in Rm 4,4, 2Cor 3,16 o 1Ts 1,19 oppure in Gal 4,9 per indicare un abbandono della scelta per Cristo, o altri ancora<sup>63</sup>.

## 5. Cambiare mentalità, cambiare prospettiva

Abbiamo iniziato il nostro esame delle ricorrenze di μετανοεῖν e μετάνοια nel NT con l'intento di verificare come traduzione più corrispondente al significato dei termini quella di «cambiare mentalità, cambiare prospettiva nel vivere la fede». Sia-

<sup>61</sup> Qui e in 3,19 μετανόησον.

<sup>62</sup> «The μετάνοια in the NT is a new concept, given the linguistic data» (TORRANCE, *Repentance in Late Antiquity*, 18).

<sup>63</sup> Eb 12,25; Gc 5,19.20 nel senso di ricondurre indietro un peccatore; 1Pt 2,25, per indicare il ritorno al pastore; 2Pt 2,21.22, nel senso di tornare indietro alla fede di Israele.

mo arrivati a questa convinzione esaminando i testi anticotestamentari in cui ricorrono il verbo e il sostantivo. Facciamo un passo indietro per illustrare nel dettaglio che cosa ci ha portato a questa conclusione.

Innanzitutto, abbiamo notato che nelle 12 ricorrenze di μετανοεῖν comuni anche al TM, per ben 11 volte il soggetto è Dio<sup>64</sup>; nell'unica volta in cui il soggetto non è Dio, il verbo è riferito al popolo nel suo complesso, non a un singolo<sup>65</sup>.

È chiaro, dunque, che μετανοεῖν e il suo corrispondente ebraico *nĥm* sono i verbi del «pentirsi» di Dio, un pentirsi improprio, dunque; non un pentirsi in senso morale, ma un ricredersi, un ripensarci, un cambiamento di giudizio. Nella fraseologia italiana, si può pensare a quel pentirsi deluso, detto con amarezza di fronte a un esito non previsto: «Se solo avessi immaginato, non avrei mai...». Si tratta di un radicale cambiamento di giudizio, legato a un nuovo sguardo sulle cose. A riprova di questo, ricordiamo che ci sono altri casi di atteggiamenti di Dio più o meno simili, espressi in ebraico con il verbo *nĥm*, e resi dai LXX non con μετανοεῖν, ma con altri verbi o altre costruzioni, per sottolineare differenti sfumature<sup>66</sup>.

Una ulteriore precisazione ci è venuta dal capitolo 15 di 1 Sam: in questo capitolo abbiamo visto μετανοεῖν soltanto al v. 29, mentre il verbo *nĥm* compare tre volte, sempre con soggetto Dio, ai versetti 11, 29 e 35. Confrontando le tre ricorrenze, notiamo che i LXX sembrano preferire μετανοεῖν quando si tratta di rendere l'idea di un cambiamento di parere, di decisione, circa un evento o una situazione futura, mentre fanno ricorso ad altri verbi quando si tratta di indicare un cambiamento di parere in seguito a un fatto avvenuto.

Questa lettura è compatibile con le altre ricorrenze che abbiamo visto, in cui il verbo è attribuito a Dio.

Possiamo affermare, dunque, che μετανοεῖν non indica un convertirsi in senso morale e nemmeno un pentimento per un male commesso o che si intendeva commettere. Indica, invece, un cambiamento di parere, di avviso, di giudizio formulato in relazione a una situazione futura, prevista, temuta o auspicata. Ciò è confermato dalla specifica e ben diversa scelta lessicale dei LXX quando si è trattato di indicare la conversione nel senso morale di un ritorno a Dio, di un ritorno alla fede autentica.

<sup>64</sup> 1Sam 15,29 (2 volte), Gl 2,13.14, Gn 3,9, Am 7,3.6, Ger 4,28, Ger 18,8.10, Gn 4,2 (qui è il profeta che parla, usando l'espressione rivolta a Dio).

<sup>65</sup> Ger 8,6; qui il soggetto è «nessuno», nessuno tra il popolo. Un caso simile, del popolo come soggetto del verbo *nĥm*, è in Es 13,17, dove, però, i LXX non impiegano una voce di μετανοεῖν bensì una costruzione impersonale con il verbo μεταμέλειν. In questo versetto Dio si preoccupa che il popolo non cambi idea trovandosi di fronte alla guerra e non rimpianga l'Egitto.

<sup>66</sup> È il caso di Gen 6,6-7 (ἐνθυμέομαι pensare riflettere; θυμόομαι infuriarsi); Es 32,12.14 (dove l'idea è resa con 2 perifrasi), Nm 23,198 (πειλέο avvertire, minacciare); Dt 32,36, Gdc 2,18, 1Sam 15,11, 2Sam 24,16, Is 40,1 (παράκαλέο, consolare, confortare); 1Sam 15,35, 1Cr 21,15, Sal 110,4 («il Signore ha giurato e non si pente»), Ger 20,16 (μεταμέλομαι, pentirsi, essere dispiaciuto, cambiare idea); Ez 5,13 (dove il testo ricorre ancora a una perifrasi).

In questi casi, infatti, troviamo i verbi greci ἐπιστρέφω, ἀποστρέφω e στρέφω, il più delle volte a tradurre l'ebraico *šûb*. Il significato letterale comune a questi verbi, greci ed ebraico, è quello di voltarsi, ritornare, ma anche cambiare (per esempio, Lv 13,16; 14,43): sono queste, e non quelle legate al verbo μετανοεῖν, le espressioni che indicano la conversione nel senso del ritorno a Dio di chi si sia allontanato da Lui. Lo confermano, per non citare che un particolare, le espressioni imperative<sup>67</sup> che esprimono il richiamo alla conversione morale in senso stretto: Dt 5,30 («Convertitevi della vostra malvagità...»), Tb 13,6.8; Ez 14,6, con due imperativi molto forti; Ez 18,30.32; 33,11; Zc 1,3, dove all'imperativo rivolto al popolo corrisponde l'impegno di Dio: «Tornerò a voi». In tutti questi casi nel TM compare il verbo *šûb* e la traduzione dei LXX è resa con ἐπιστρέφω, ἀποστρέφω. Infatti *šûb* si dice anche di Dio: in questi casi Dio cambia idea e cessa un Suo comportamento (per esempio, Dt 13,18) o ritorna a un atteggiamento positivo (Dt 30,9): in queste espressioni è chiaro il riferimento alla scelta interiore, benché a proposito di Dio.

Anche l'esame delle poche ricorrenze di μετάνοια nell'AT conferma quanto abbiamo dedotto a proposito del verbo: μετάνοια dice un cambiamento nel modo di considerare la strada da percorrere, un cambiamento di giudizio in senso forte, non intimistico né esclusivamente morale, bensì riferito ai criteri ultimi cui ispirare non solo il proprio comportamento, ma l'intero sguardo sulla realtà e le scelte future, un radicale cambiamento di mentalità, di ottica.

Non si tratta, dunque, di conversione in senso proprio, come fenomeno complessivo, ma di un momento distinto, particolare: è quel cambiamento di ottica, di mentalità, previo rispetto alla conversione, un cambiamento, che spesso avvia alla conversione. Tale cambiamento può accadere anche come esperienza indipendente in chi, pur credendo e vivendo una fede già convertita, acquisisce un nuovo spessore delle sue convinzioni<sup>68</sup>.

L'esame dei testi del NT ci pare confermi il significato particolare che la coppia μετανοεῖν/μετάνοια a nostro avviso indica: tanto il verbo quanto il sostantivo mettono in risalto un cambiamento di mentalità, richiesto all'uomo come prima reazione

<sup>67</sup> Nell'AT ἐπιστρέφω è utilizzato con il significato di «tornare» o «voltarsi», ma anche e spesso nel senso traslato di «far ritorno a Dio» (alcuni esempi: il verbo è citato all'infinito att. in Gdc 11,31; 2Cr 30,9 come anche nel NT in At 14,15; all'imp. aor. att. in Os 14,3; Gio 2, 12-13; Is 31,6; Is 45,22; Ger 3, 14,22; Ez 14,6; Ez 18,30; in altre forme in Ger 3,12; 4,1; 5,3; Is 4,22; 55,7; Bar 4,28; Dt 4,30.39; 30,2.8.10; Os 14,2 e altre ancora).

<sup>68</sup> Witherup afferma che «entrambi i verbi ebraici (*šûb* e *nîm*) si riferiscono alla conversione vera e propria, come ritorno a Dio» (WITHERUP, *La conversione nel Nuovo Testamento*, 8). Poco dopo (*ibid.*, 19), indica «cambiamento di mentalità» come primo significato di metanoia e «cambiare idea» come primo significato di μετανοεῖν. Citiamo anche le acquisizioni di un gruppo ecumenico di studiosi statunitensi: M. J. BODA – G. T. SMITH, *Repentance in Christian Theology*, Wilmington 2006, 90-95. Un utile confronto è quello con von Stemm (S. VON STEMME, *Der betende Sünder vor Gott. Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen & frühjüdischen Texten*, Leiden 1999, 111-121).

di fronte all'iniziativa di Dio che si cala nella storia, nel presente. Tra gli Ebrei di duemila anni fa, anche tra coloro che vivevano la fede nella maniera più convinta e solida, accadde una novità nella novità: non solo giunse il Messia tanto atteso, ma arrivò con lui una nuova manifestazione di Dio che rivelava di Sé un volto quasi sconosciuto, quello del Padre. Per accogliere la novità, la risposta non poteva che essere un cambiamento di mentalità, di prospettiva, un modo rinnovato di guardare alla fede di sempre, per scoprirne, nelle pieghe, la promessa del nuovo che stava accadendo. Si trattava di un cambiamento che richiedeva un distacco dal modo usuale di intendere e vivere la fede dei padri. Si trattava di un rinnovamento della mente, come ben spiega Paolo ai Romani in quella che ci pare essere la più chiara illustrazione del significato biblico di μετανοεῖν e μετάνοια:

Καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον (Rm 12,2)

Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto (CEI 2008).

Ci sembra, dunque, che le traduzioni italiane che abbiamo seguito non diano adeguato spazio a questa lettura. Solo la Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente 1985/2001 si avvicina a questa nostra proposta ed esprime, nelle scelte lessicali, l'idea di un cambiamento di vita e di ottica in un contesto di relazione. Nelle altre traduzioni, la sottolineatura eccessiva del significato etico/morale rende difficile cogliere la vera portata del cambiamento richiesto. Pentirsi o convertirsi rispetto al peccato sono espressioni che nella nostra lingua non dicono tutta la dinamica di una nuova relazione, la relazione con il Padre, perché non ne esprimono la condizione: quella di un cambiamento di mentalità necessario anche a chi vive nel modo più serio e onesto la fede antica.

### **Riassunto**

All'inizio del vangelo di Matteo, il verbo μετανοεῖν e il sostantivo μετάνοια contrassegnano l'annuncio di Giovanni Battista e di Gesù. Questi due termini vengono tradotti in lingua italiana con «convertirsi» e «conversione». In altre ricorrenze, le traduzioni italiane fanno ricorso a termini quali «pentirsi», «pentimento», «ravvedersi», «ravvedimento». L'esame approfondito delle ricorrenze dei due termini nell'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento e un breve confronto con l'uso che se ne aveva nel Greco antico mostrano una sfumatura di significato diversa, tale da suggerire una nuova lettura. Nasce così la proposta di tradurre i due vocaboli in lingua italiana con «cambiare mentalità, cambiare prospettiva nel vivere la fede».

### **Abstract**

At the beginning of the Gospel of Matthew, the verb μετανοεῖν and the noun μετάνοια mark the announcement of John the Baptist and Jesus. These two terms are commonly translated in Italian with the equivalent for «to repentance» and «conversion». In other occasions, the Italian translations use terms such the equivalent to «to regret», «repentance». The thorough examination of the occurrences of those two terms in the Old Testament and the New Testament and a comparison with the use they had in the ancient Greek show a slight difference of meaning, suggesting a new reading. Thus, the Author proposes to translate the two words in Italian with the equivalent to «change attitudes, change perspective in living the faith».



# L'obiezione di coscienza in san Basilio

Damian Spataru\*

## 1. Premessa

Il tema si concentra sulla dignità della coscienza morale del singolo e sul suo ruolo di fronte alle “limitazioni” imposte da una legge esterna.

La caratteristica inviolabile della coscienza, quella di guida o di “bilancia”, come dirà san Basilio, è messa alla prova dai vari cambiamenti della società, quest'ultima, confrontata a sua volta con molte sfide in campo sociale, economico, politico e scientifico. Di conseguenza, le leggi che essa emana per corrispondere a delle esigenze immediate, non sempre risultano in conformità con l'idea di una verità universale sul bene presente nella coscienza umana:

«Persa l'idea di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza: questa non è più considerata nella sua realtà originaria, ossia un atto dell'intelligenza della persona, cui spetta di applicare la conoscenza universale del bene in una determinata situazione e di esprimere così un giudizio sulla condotta giusta da scegliere qui e ora; ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza. Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualistica, per la quale ciascuno si trova confrontato con la sua verità, differente dalla verità degli altri»<sup>1</sup>.

Così, la “morale della coscienza” e la “morale dell'autorità” sembrano contrapposte tra di loro come due modelli incompatibili<sup>2</sup>.

---

\* È sacerdote della Diocesi di Lugano, ha conseguito il Dottorato in teologia, il Master in Diritto comparato delle Religioni e l'Abilitazione alla libera docenza in teologia patristica presso la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: das3269@gmail.com.

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, n. 32 (AAS 85 [1993], 1159-1160); cfr. ID., Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 98 (*Enchiridion Vaticanum* 17. *Documenti ufficiali della Santa Sede* [1998], Bologna 2000, 1383).

<sup>2</sup> Cfr. J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *L'elogio della Coscienza. La verità interroga il cuore*, Siena 2009, 5.

Quale delle due coscienze è infallibile, se lo è in realtà? Quale seguire nelle decisioni da prendere? Ciò che uno sente dentro (coscienza) oppure ciò che viene detto (dettato) dall'esterno (autorità)? A chi, *in ultimis*, fare riferimento? La coscienza sta dalla parte della soggettività come espressione della libertà del soggetto, mentre l'autorità restringe, minaccia e nega tale libertà?

Basilio stesso, per un determinato periodo della sua vita, aveva sperimentato l'inganno della coscienza sostitutiva, cioè aveva dato maggiore importanza ad un certo tipo di autorità esterna a scapito della propria coscienza:

«Io avevo sciupato molto tempo nella vanità, perdendo quasi tutta la mia giovinezza nel lavoro vano a cui mi applicavo per apprendere gli insegnamenti di quella sapienza che Dio ha resa stolta (cfr. 1 Cor 1,20); finché un giorno, come svegliandomi da un sonno profondo, riguardai alla mirabile luce della verità del Vangelo, e considerai l'inutilità della sapienza dei principi di questo mondo che sono ridotti all'impotenza (cfr. 1 Cor 2,6). Allora piansi molto sulla mia miserabile vita»<sup>3</sup>.

Basilio, alla luce del Vangelo, riconosce il germe del *logos* (la scintilla divina) nella propria coscienza. Egli vive questo "risveglio" come una conversione che, a piccoli passi, gli aprirà la strada per diventare un obiettore di coscienza.

Le sue opere svilupperanno, in questo senso, un'adeguata riflessione sull'uomo in quanto essere umano inserito in una società/comunità guidata da leggi umane, ma anche come persona creata ad immagine e somiglianza di Dio<sup>4</sup> capace di percepire la luce della verità laddove la legge umana non è più lo strumento efficace per la realizzazione del bene comune, nascondendo secondi fini che soddisfano esclusivamente il bene del singolo<sup>5</sup>.

San Basilio ci farà da guida in questo studio essendo egli stesso un obiettore di coscienza nella situazione concreta che fra poco affronteremo.

## 2. L'importanza del tema

La questione della coscienza, assieme ai concetti che la riguardano, quali di libertà e di norma, di autonomia e di eteronomia, di autodeterminazione e di determinazione dall'esterno mediante l'autorità, non è una questione del passato.

<sup>3</sup> BASILIO, *Ep.* 223 (PG 32, 824).

<sup>4</sup> Cfr. Gn 1,26.

<sup>5</sup> «La Chiesa non si stanca di ritornare ai loro [Padri] scritti – pieni di sapienza e incapaci di invecchiare (*sapientiae plena perennisque iuventutis*) – e di rinnovarne continuamente il ricordo», GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Patres ecclesiae* per il XVI centenario della morte di San Basilio, 2 gennaio 1980 (AAS 72 [1980] 6).

Il diritto all'obiezione di coscienza rappresenta una componente di base del diritto alla libertà di coscienza, di espressione e di religione.

Negli ultimi tempi questo tema acquista un maggior rilievo negli ambiti religiosi e politici chiamati a prendere delle decisioni *pro* e non *contra* la dignità della persona<sup>6</sup>.

Con due esempi presento la situazione attuale nell'ambito religioso e civile:

a. Nell'ambito religioso

«Spostando il nostro sguardo dall'Oriente all'Occidente, ci troviamo di fronte ad altri tipi di minacce contro il pieno esercizio della libertà religiosa. Penso, in primo luogo, a Paesi nei quali si accorda una grande importanza al pluralismo e alla tolleranza, ma dove la religione subisce una crescente emarginazione. Si tende a considerare la religione, ogni religione, come un fattore senza importanza, estraneo alla società moderna o addirittura destabilizzante, e si cerca con diversi mezzi di impedirne ogni influenza nella vita sociale. Si arriva così a pretendere che i cristiani agiscano nell'esercizio della loro professione senza riferimento alle loro convinzioni religiose e morali, e persino in contraddizione con esse, come, per esempio, là dove sono in vigore leggi che limitano il diritto all'obiezione di coscienza degli operatori sanitari o di certi operatori del diritto»<sup>7</sup>.

b. Nell'ambito civile

L'esercizio dell'obiezione di coscienza è pure una prerogativa del cristiano/cittadino.

Un esempio attuale è in questo senso la proposta Federale della Svizzera del 14 giugno 2015 per la modifica dell'articolo costituzionale 119 relativo alla medicina riproduttiva e all'ingegneria genetica in ambito umano (diagnostica preimpianto).

Questa modifica permetterebbe di creare le condizioni affinché per determinate coppie la diagnosi preimpianto possa essere eseguita con prospettive promettenti. Senza entrare in dettaglio, ci accorgiamo che attraverso le decisioni degli elettori sarà presa una posizione.

<sup>6</sup> Vedi alcuni *Documenti Internazionali*. Accanto alla recente risoluzione 1763/2010 del Consiglio d'Europa, il diritto all'obiezione di coscienza è riconosciuto in importanti documenti internazionali: *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, Assemblea Generale delle Nazioni Unite, 1948 (art. 18: «ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza, di religione»); *Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici*, Assemblea Generale delle Nazioni Unite, New York, 16 dicembre 1966; *Convenzione Europea sui Diritti dell'Uomo e le Libertà Fondamentali*, Consiglio d'Europa, 4 novembre 1950 (l'art. 9 afferma il diritto di ogni persona alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione); *Risoluzione n. A3-09411/93 sull'obiezione di coscienza negli Stati membri della Comunità*, Parlamento Europeo, Strasburgo, 19 gennaio 1994.

<sup>7</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 10 gennaio 2011, in [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110110\\_diplomatic-corps.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110110_diplomatic-corps.html); cfr. J. LOZANO BARRAGÁN, *Riflessioni su alcuni testi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sulla coscienza. Coscienza e cultura*, in E. SGRECCIA – J. LAFFITTE (a cura di), *La Coscienza Cristiana a sostegno del diritto alla vita. Atti della tredicesima Assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita, Città del Vaticano 23-25 febbraio 2007*, Città del Vaticano 2008, 17-33.

Il Consiglio nazionale aveva approvato il progetto di modifica con 160 voti, contro 31 e 4 astensioni, mentre il Consiglio degli Stati con 34 voti, contro 8 e 3 astensioni<sup>8</sup>.

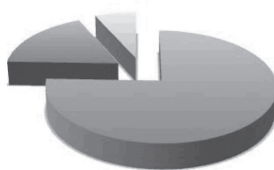
### Decisioni degli elettori

Consiglio Nazionale



- Voti pro 160
- Voti contro 31
- Astensioni 4

Consiglio degli Stati



- Voti pro 34
- Voti contro 8
- Astensioni 3

Come si vede, si tratta della maggioranza.

La *verità* da quale parte sta? Se la maggioranza propone la modifica e il singolo non è d'accordo, ha il *diritto* o l'*obbligo* di opporsi, secondo la propria coscienza?

In questo esempio abbiamo un riferimento alla persona che deve prendere una posizione. Se dà l'assenso alla modifica della legge, in questo caso non assume la veste di obiettore di coscienza, se invece si *oppone* ad una tale proposta perché nella sua coscienza contravviene ai principi di vita o religiosi, il suo atteggiamento dipinge l'obiettore di coscienza.

### 3. Definizione

Per obiezione di coscienza si può intendere, quindi, la resistenza personale a una prescrizione giuridica perché contraria a una prescrizione morale, dettata dalla propria coscienza, che si considera prevalente.

<sup>8</sup> Cfr. <http://www.edi.admin.ch/themen/00391/05546/05905/index.html?lang=it>.

L'obiezione di coscienza, perché possa attivarsi si basa sul diritto di opporre un "no" alla legge ingiusta e di dire un "sì" secondo la propria coscienza che, si presuppone, segua la via della verità.

Si tratta di un conflitto soggettivo irriducibile tra dovere giuridico e dovere morale e si manifesta nel «rifiuto, per motivi di coscienza, a realizzare un atto o una condotta che in linea di principio risulterebbe giuridicamente esigibile»<sup>9</sup>.

Caratteristica saliente dell'obiezione di coscienza è l'assunzione in prima persona, senza coinvolgere altri soggetti, delle conseguenze che dall'obiezione derivano.

## 4. Contesti

### 4.1. Nei contesti maggiori

Le diverse aree a cui si riferisce maggiormente l'obiezione di coscienza sono:

a) *nell'ambito militare*, dove l'obiezione è una forma non violenta di rifiuto del servizio militare<sup>10</sup>. Con essa l'obietto non contesta il dovere costituzionale della difesa dello Stato, ma oppone a esso un'alternativa: il servizio civile che promuove la difesa non violenta e la solidarietà, invece della difesa militare armata. Parimenti, esistono molti altri ambiti in cui si può verificare l'obiezione di coscienza: la non-collocazione monetaria con banche ed enti che finanziano la preparazione delle guerre o il rafforzamento di situazioni di ingiustizia, sfruttamento, discriminazione razziale.

b) *nell'ambito sanitario*, dove l'obiezione esonera il personale sanitario dal compimento delle procedure specificamente e necessariamente dirette a determinare delle attività che entrino in contraddizione con i propri principi morali, per esempio, l'interruzione della gravidanza. In quanto dovere della coscienza, si fonda sul principio generale di origine ippocratica *bonum faciendum, malum vitandum*, che impone all'operatore sanitario di astenersi da qualsiasi forma di cooperazione diretta o indiretta con azioni volte alla soppressione della vita umana<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La objeción de conciencia en el derecho internacional*, in Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 2 (1989) 150.

<sup>10</sup> Cfr. O. JIMÉNEZ, *Obiezione di coscienza (nel servizio militare)*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, a cura di A. Di Bernardino, vol. 2, Genova-Milano 2007, 3581-3583; G. CRESCENTI, *Obiettori di coscienza e martiri militari nei primi cinque secoli del cristianesimo*, Palermo 1966; R. CACITTI, *Il Cristianesimo primitivo di fronte al problema della guerra e del servizio militare*, in *Vita e Pensiero* 54/6 (1972) 77-89; S. TANZARELLA, *Rifiuto del servizio militare e della violenza nel cristianesimo africano tra la fine del III e l'inizio del IV secolo*, in *Augustinianum* 34 (1994) 455-465; A. DI BERARDINO, *Obiezione di coscienza e servizio civile nella Chiesa precostantiniana*, in E. DAL COVOLO – R. UGLIONE (a cura di), *Cristianesimo e Istituzioni politiche: Da Augusto a Costantino*, Roma 2001, 101-129.

<sup>11</sup> Vedi il testo del *Giuramento ippocratico* in M. VEGETTI (a cura di), *Opere di Ippocrate*, Torino 1965, 393-394.

c) *nell'ambito della religione*, dove l'obiezione è una forma di rifiuto di professare un'altra religione, all'infuori di quella che la propria coscienza segue nella libertà:

«Perciò l'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività per raggiungere il suo fine che è Dio. Non lo si deve quindi costringere ad agire contro la sua coscienza. Ma non si deve neppure impedirgli di operare in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso. Infatti l'esercizio della religione, per sua stessa natura, consiste anzitutto in atti interni volontari e liberi, con i quali l'essere umano si mette in relazione direttamente con Dio: atti di tal genere non possono essere né comandati né proibiti da una potestà puramente umana»<sup>12</sup>.

## 4.2. Nei contesti quotidiani

L'obiezione di coscienza si nota anche nelle piccole “trasgressioni” che quotidianamente la mente umana vive come opposizione. Si pensi al bambino che non obbedisce ai genitori, all'adolescente che rifiuta i buoni consigli da parte di coloro che gli vogliono bene, all'adulto che rifiuta la collaborazione con il datore di lavoro.

Come afferma D'Agostino, «il modo più frequente – e più banale – di obiettare, cioè, etimologicamente, di opporre alle leggi un no, non è teorico, ma banalmente pratico; non è finalizzato cioè a contestarle, ma semplicemente a trasgredirle. Abbia o no successo (resti o no cioè impunita) la trasgressione, sta di fatto comunque che questo modo di obiettare ha una radice che è in primo luogo psicologica, contro la quale nemmeno l'ottimo argomento [...] riuscirebbe a farsi valere: nasce da un moto profondo e irrefrenabile della volontà e non cambia natura per il fatto che riesca o meno a concretizzarsi in atti (in “delitti”)»<sup>13</sup>.

A noi interessa l'obiezione di coscienza nell'ambito religioso dove san Basilio e i Padri della Chiesa hanno manifestato attraverso la libertà di pensiero e di espressione il primato della coscienza di fronte alla legge umana.

<sup>12</sup> PAOLO VI, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, n. 3 (*Enchiridion Vaticanum 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II [1962-1965]*, Bologna 1996<sup>15</sup>, 1049); cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (*Enchiridion Vaticanum 2. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II [1963-1967]*, Bologna 1981<sup>12</sup>, 20); TOMMASO D'AQUINO, *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 91, a. 4 co. Per tutti i riferimenti alla *Somma Teologica* cfr. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae\\_\(p\\_Centi\\_Curante\),\\_IT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_(p_Centi_Curante),_IT.pdf), a cura di T. S. Centi – P. A. Belloni.

<sup>13</sup> F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto* (Recta Ratio 4), Torino 1997, 213-214.

## 5. Breve rassegna di alcuni contenuti rilevanti

### 5.1. La letteratura extrabiblica

Alla luce di una verità universale sul bene, l'umanità si è espressa in diversi contesti con simili concetti sin dai tempi più remoti. L'esistenza di una Legge universale (divina), assieme al diritto di esprimere il proprio punto di vista per quanto concerne l'emanazione della legge umana, ha interessato la cultura classica e religiosa ed ha portato alla domanda su ciò che fa una legge giusta o ingiusta.

La risposta a questo interrogativo scaturisce in modo eloquente dalla riflessione comune dei diversi periodi storici e dei diversi contesti. Alcuni testi rappresentativi classici, filosofici, biblici e del Magistero della Chiesa portano alla conclusione che esiste una Legge (divina), percepita dalla coscienza umana, alla quale la legge umana, perché sia considerata giusta, si deve conformare.

### 5.2. Sofocle (496 a.C.-406 a.C.)

Antigone, disobbedendo agli ordini di Creonte, il nuovo re di Tebe, seppellisce degnamente suo fratello Polinice - traditore della patria. Il dialogo tra Creonte e Antigone rivela esplicitamente il riflesso della Legge divina nell'essere umano:

Creonte: «Hai osato trasgredire queste leggi?»

Antigone: «L'editto non era di Zeus; e la giustizia, che siede accanto agli dèi di sotterra, non ha mai stabilito tra gli uomini delle leggi come queste: Non ho ritenuto che i tuoi decreti avessero tanto potere da far trasgredire a un essere mortale le leggi non scritte, immutabili, fissate dagli dèi: il loro vigore non è di oggi, né di ieri, ma di sempre; nessuno sa quando apparvero per la prima volta. Non potevo, per paura di un uomo, rispondere di questa violazione alle divinità. Certo sapevo di dover morire; ma anche senza i tuoi editti. [...] non è un dolore dunque affrontare questa sorte; lo sarebbe stato invece lasciare insepolto il figlio di mia madre»<sup>14</sup>.

Messo nella condizione di scegliere tra la legge ingiusta, rappresentata da Creonte, e la legge giusta, avvertita nella propria coscienza, Antigone non nega di aver commesso il fatto, anzi afferma che la sepoltura di un cadavere è un rito voluto dagli dèi, potenze molto superiori a Creonte. Antigone sceglie ciò che lo rende libero dal "dolore". In altre parole, sceglie la libertà interiore che esige la conformità alla Legge divina.

<sup>14</sup> SOFOCLE, *Antigone*, vv. 450-459, in G. PADUANO (a cura di), *Tragedie e Frammenti di Sofocle* (Classici greci 1), Torino 1982 (rist. 1992), 285.

### 5.3. Marco Tullio Cicerone (106 a.C.-43 a.C.)

Con simili parole, Cicerone esprime il concetto di una Legge universale, “presente in tutti”, che non dipende dal tempo, dai luoghi e dai fatti, proprio perché Dio è «l'autore l'interprete, il legislatore» di questa Legge:

«Vi è una legge vera, ragione retta conforme alla natura, presente in tutti, invariabile, eterna, tale da richiamare con i suoi comandi al dovere, e da distogliere con i suoi divieti dall'agire male. [...] A questa legge non è possibile si tolga valore né è lecito che in qualcosa si deroghi, né essa può essere abrogata; da questa legge non possiamo essere sciolti ad opera del senato o del popolo. [...].

Essa non è diversa a Roma o ad Atene, non è diversa ora o in futuro: tutti i popoli invece in ogni tempo saranno retti da quest'unica legge eterna e immutabile; ed unico comune maestro, per così dire e sovrano di tutti sarà Dio; di questa legge egli solo è l'autore, l'interprete, il legislatore; e chi non gli obbedirà rinnegherà sé stesso, e rifiutando la sua natura di uomo, per ciò medesimo incorrerà nelle massime pene, anche se potrà essere sfuggito ad altre punizioni»<sup>15</sup>.

### 5.4. Fondamenti biblici

#### 5.4.1. L'Antico Testamento

L'esistenza della Legge divina è rilevante nei brani della Sacra Scrittura. In questo studio, purtroppo, non possiamo percorrere tutti i dati relativi a questa tematica. Invece, uno spazio maggiore va dato al contrasto, spesso riscontrato, tra l'obbedienza all'autorità umana e la Legge divina, espressa nei comandamenti. Un esempio eloquente è il *Libro di Daniele*, quando i tre fanciulli rischiano di essere bruciati nella fornace per avere affermato la propria fede in Dio:

«[...] sappi però che il nostro Dio, che serviamo, può liberarci dalla fornace con il fuoco acceso e dalla tua mano, o re. Ma anche se non ci liberasse, sappi, o re, che noi non serviremo mai i tuoi dei e non adoreremo la statua d'oro che tu hai eretto»<sup>16</sup>.

Parimenti, la vicenda dei Maccabei, nonché l'esperienza di molti profeti, costituiva la testimonianza vivente della ben precisa concezione del pensiero di Israele, rappresentata da uno dei sette fratelli:

---

<sup>15</sup> MARCO TULLIO CICERONE, *De Republica* III, 22, 33, in K. ZIEGLER (ed.), *Scripta quae manserunt omnia* (Bibliotheca Teubneriana 39), Leipzig 1969, 96; cfr. E. ROMAGNOLI (a cura di), *Cicerone, Della Repubblica*, Milano 1928, 221; *Catechismo della Chiesa Cattolica* (= CCC), n. 1956.

<sup>16</sup> Dn 3,17-18. La citazione dei brani biblici segue la traduzione vaticana presente nel sito [http://www.vatican.va/archive/ITA0001/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM).



«[...] Siamo pronti a morire piuttosto che trasgredire le patrie leggi»<sup>17</sup>. Il settimo fratello disse: «Non obbedisco al comando del re, ma ascolto il comando della legge che è stata data ai nostri padri per mezzo di Mosè»<sup>18</sup>.

#### 5.4.2. Il Nuovo Testamento

Una frase della *Fides et ratio* indica la situazione con la quale si confrontavano i primi cristiani assieme alle prospettive di apertura nel campo morale:

«Per farsi comprendere dai pagani, i primi cristiani non potevano nei loro discorsi rinviare soltanto “a Mosè e ai profeti”; dovevano anche far leva sulla conoscenza naturale di Dio e sulla voce della coscienza morale di ogni uomo (cfr. Rm 1,19-21; 2,14-15; At 14,16-17)»<sup>19</sup>.

La convinzione del primato della coscienza, illuminata da Dio, è presente negli *Atti degli Apostoli* sotto forma di obiezione. Gli apostoli Pietro e Giovanni, intimati di non parlare più, rispondono:

«Se sia giusto innanzi a Dio obbedire a voi più che a lui, giudicatelo voi stessi; noi non possiamo tacere quello che abbiamo visto e ascoltato»<sup>20</sup>.

Quando gli apostoli si appellano a tale criterio discernitivo, mettono in serio imbarazzo il Sinedrio poiché fanno riferimento a un'interiore obbedienza alla Legge di Dio.

Nel medesimo libro abbiamo un'altra testimonianza di obiezione di coscienza. La vicenda segue un episodio, narrato nei versetti precedenti, in cui Pietro ed altri apostoli, che si trovavano in carcere, vengono miracolosamente liberati per mano di un angelo. Subito dopo iniziano a predicare, sfidando il divieto del Sinedrio, quello stesso per cui erano stati imprigionati:

«“Vi avevamo espressamente ordinato di non insegnare più nel nome di costui, ed ecco voi avete riempito Gerusalemme della vostra dottrina e volete far ricadere su di noi il sangue di quell'uomo”. Rispose allora Pietro insieme agli apostoli: “Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini”»<sup>21</sup>.

Tutta l'attenzione dell'autore sacro si focalizza sull'incisiva affermazione: «Biso-

<sup>17</sup> 2 Mac 7,2.

<sup>18</sup> 2 Mac 7,30.

<sup>19</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 36 (*Enchiridion Vaticanum* 17, 1248).

<sup>20</sup> At 4,19-20.

<sup>21</sup> At 5,29.

gna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini», e sulle conseguenze che tale contrasto tra autorità divina e autorità umana può avere.

## 6. Alcuni rappresentanti nella Storia della Chiesa

### 6.1. Sant'Agostino (354-430)

Tra i Padri della Chiesa, sant'Agostino occupa un posto privilegiato nella riflessione sul ruolo della coscienza di fronte alla legge promulgata dall'autorità esterna: «Torna all'intimo della tua coscienza, interrogala. Non guardare ciò che fiorisce di fuori, ma quale sia la radice che sta nascosta in terra. [...] Ritornate in voi stessi, o fratelli. In tutte le cose che voi fate, guardate a Dio come vostro testimone»<sup>22</sup>.

L'individuo è tenuto a soddisfare la legge temporale, emanata dall'autorità competente, nella misura in cui essa è il riflesso della *lex aeterna*, quest'ultima definita da Agostino come «la ragione divina o volontà di Dio che ordina di mantenere l'ordine naturale e proibisce di turbarlo»<sup>23</sup>. L'accostamento dei termini ragione, volontà e ordine, voluto da Agostino, è molto importante. La legge è l'espressione non solo della volontà e dell'onnipotenza divina, ma anche della ragione e della sapienza di Dio. In questo senso, la legge eterna può essere conosciuta dall'uomo e praticata in modo intelligente e responsabile<sup>24</sup>, anche se il suo perfetto compimento si avverrà alla fine dei tempi nel regno di Dio. La legge eterna si manifesta al cuore umano come *lex naturalis* che l'uomo è tenuto a conoscere e rispettare<sup>25</sup>.

Un'altra legge, indicata da Agostino, è la *lex divina* relativa alla rivelazione biblica che si trova nella legge rituale dell'Antico Testamento, così come nel decalogo, e che può essere conosciuta e rispettata dall'uomo<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> AGOSTINO, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 8, 9. Per tutti i riferimenti alle opere agostiniane cfr. <http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>.

<sup>23</sup> AGOSTINO, *Contra Faustum manichaeum* 22, 27.

<sup>24</sup> «[...] Oramai, come suppongo, cominciamo a comprendere la funzione della legge eterna ed è accertato fino a qual punto possa giungere la legge temporale nella sanzione. Sono state inoltre distinte con sufficiente chiarezza due categorie di cose, quelle eterne e quelle temporali, come pure due categorie di individui, gli uni che scelgono ed amano le cose eterne, gli altri le temporalis», De libero arbitrio, 1, 16, 34.

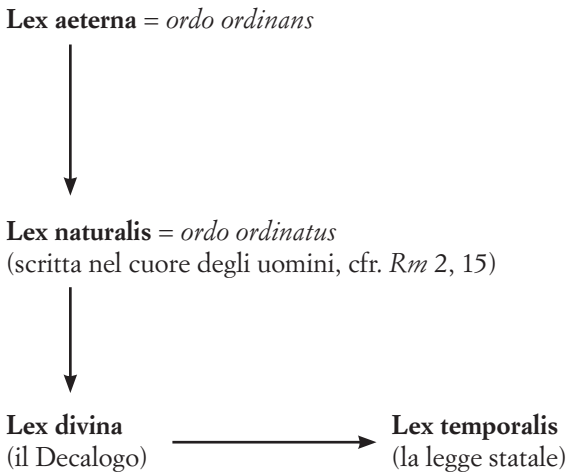
<sup>25</sup> «Poi [l'uomo] cresce, comincia a toccare l'età della ragione per cui prende coscienza della legge naturale che tutti gli uomini portano scritta nel cuore: Non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te. Forse che questo s'impara sui libri, e non si legge invece nelle pagine della natura stessa? Vuoi forse essere derubato? Certamente non lo vuoi», AGOSTINO, *In Evangelium Iohannis tractatus* 49, 12; cfr. *Contra Faustum manichaeum* 15, 7; *Confessiones* 2, 4, 9.

<sup>26</sup> Cfr. D. MARAFIOTTI, *Lex*, in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 3, Basel 2004-2010, 938.

Alla fine c'è la *lex temporalis* che consiste in leggi civili ed altre leggi fatte dall'uomo, attraverso cui lo Stato organizza la vita sociale in vista del bene comune<sup>27</sup>. La legittimità della legge temporale nella riflessione di Agostino è debitrice alla *Lettera ai Romani* 7,7-25, la cui interpretazione si concentra a poco a poco sulla relazione tra la legge e la grazia, indicando con ciò il valore strumentale e lo scopo della promulgazione della legge umana<sup>28</sup>.

La legge temporale, pur necessaria ed efficace<sup>29</sup>, è insufficiente per soddisfare tutti i bisogni e le aspirazioni fondamentali di un individuo<sup>30</sup>. Nella coscienza umana è impressa la nostalgia di Dio che si manifesta sotto forma di inquietudine, ricerca e sequela della Verità anche all'interno di una società dove possono vigere delle leggi ingiuste: «[...] perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»<sup>31</sup>.

### 6.1.1. Rappresentazione del pensiero agostiniano



<sup>27</sup> Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio* 1, 6, 14-15; *ibid.* 1, 13, 31; 1, 16, 34.

<sup>28</sup> Cfr. MARAFIOTTI, *Lex*, 933.

<sup>29</sup> Cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei* 19, 16.

<sup>30</sup> Nel *De civitate Dei*, Agostino mostra che i cristiani, senza rinunciare ad essere cittadini nella società temporale e visibile in cui sono inseriti, appartengono ad una città universale invisibile, nella quale soltanto si può ottenere la salvezza; cfr. E. L. FORTIN, *Civitate Dei, De*, in A. FITZGERALD (ed.), *Dizionario enciclopedico*, Roma 2007 (tit. or. *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Michigan 1999); cfr. M. DUCOS, *Lex*, in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 3, Basel 2004-2010, 945-952.

<sup>31</sup> AGOSTINO, *Confessiones* 1, 1.

### 6.1.2. La legge temporale ingiusta

Nello stesso tempo Agostino ha indagato sul fondamento dell'autorità delle leggi temporali ed ha inserito nelle sue riflessioni anche il concetto di legge ingiusta. Perché una legge sia giusta bisogna che abbia fondata la sua autorità sulla giustizia, che a sua volta rimanda alla *lex naturalis* e alla *lex aeterna*<sup>32</sup>. La legge ingiusta non è considerata una legge:

«Dunque non sarebbe giusta la legge che dà facoltà al viandante di uccidere il ladro per non rimanere ucciso lui stesso o anche a un uomo o a una donna, se è possibile, di far fuori, prima della violenza, un tizio che attentasse con la forza al loro onore. Anche al soldato si ordina dalla legge di uccidere il nemico e, se si astiene dall'uccidere, viene punito dal comandante. Oseremo dunque dire che queste leggi sono ingiuste o piuttosto che non sono leggi? Già, perché secondo me è legge soltanto quella giusta»<sup>33</sup>.

Per esprimere lo stesso concetto, Agostino, nel dialogo con il vescovo Evodio, mostra l'instabilità della legge temporale, e quindi soggetta all'errore, di fronte all'immutabilità della legge eterna:

«*Agostino* - Ma supponi che un popolo sia formato alla moderazione e alla saggezza e sia custode diligente del comune benessere sicché ciascuno stima di meno il proprio interesse che quello pubblico. In tal caso non è ragionevolmente costituita la legge che consente al popolo di eleggere i propri magistrati, dai quali sia curato il suo interesse, cioè quello pubblico?

*Evodio* - Sì certo, ragionevolmente.

*Agostino* - Ma supponiamo ancora che il medesimo popolo, gradualmente depravatosi, anteponga l'interesse privato al pubblico, permetta il broglio elettorale e, corrotto dagli ambiziosi, affidi il governo di se stesso a disonesti e delinquenti. In tal caso, se v'è una persona onesta che abbia molto prestigio, non dovrebbe, egualmente secondo ragione, togliere al popolo il potere di conferire le cariche e ridurlo al potere illimitato di pochi onesti o anche di uno solo?

*Evodio* - Anche in tal caso secondo ragione.

*Agostino* - Dunque queste due leggi sembrano tanto opposte che una contempla il potere nel popolo di conferire le cariche, l'altra glielo toglie. Questa seconda poi è così concepita che è assolutamente impossibile la loro consistenza nel medesimo stato. Dovremmo dunque dire che una delle due è ingiusta e che non doveva essere promulgata?»<sup>34</sup>.

## 6.2. Tommaso d'Aquino (1225-1274)

San Tommaso esprime in modo chiaro il proprio pensiero sulla presenza della *lex naturalis* nell'uomo:

<sup>32</sup> Cfr. DUCOS, *Lex*, 951.

<sup>33</sup> AGOSTINO, *De libero arbitrio* 1, 5, 11.

<sup>34</sup> AGOSTINO, *De libero arbitrio* 1, 6, 14.

«Questa legge non è altro se non il lume dell'intelletto in noi da Dio inserito, per il quale conosciamo che si debba fare, e che tralasciare. Iddio diede questa luce e questa legge all'uomo nella creazione»<sup>35</sup>.

Il Papa Benedetto XVI, nel suo studio sulla coscienza, mostra che per Tommaso la coscienza non è un «*habitus*, cioè nessuna stabile qualità inerente all'essere dell'uomo, ma piuttosto un *actus*, un evento che si compie. Naturalmente Tommaso presuppone come dato il fondamento ontologico dell'anamnesi (*synteresis*); egli descrive quest'ultima come un'intima ripugnanza verso il male e un'intima attrazione verso il bene. L'atto della coscienza applica questa conoscenza basilare alle singole situazioni. Secondo San Tommaso esso si suddivide in tre elementi: riconoscere (*recognoscere*), rendere testimonianza (*tesificari*) ed infine giudicare (*iudicare*). Si potrebbe parlare di interazione tra una funzione di controllo e una funzione di decisione [...].

Se un cosa è riconosciuta o non riconosciuta dipende sempre anche dalla volontà. [...] Ciò dipende dunque da un'impronta morale già data, che può venir quindi ulteriormente deformata. Su questo piano, il piano del giudicare [...] vale il principio che anche la coscienza erronea obbliga [...] (cfr. Rm 14,23).

Tuttavia il fatto che la convinzione acquisita sia ovviamente obbligatoria nel momento in cui si agisce, non significa nessuna canonizzazione della soggettività. Non è mai una colpa seguire le convinzioni che ci si è formate, anzi uno deve seguirle. Ma non di meno può essere una colpa che uno sia arrivato a formarsi convinzioni tanto sbagliate e che abbia calpestato la repulsione verso di esse, che avverte la memoria del suo essere. La colpa quindi si trova altrove, più in profondità: non nell'atto del momento, non nel presente giudizio della coscienza, ma in quella trascuratezza verso il mio stesso essere, che mi ha reso sordo alla voce della verità e ai suoi suggerimenti interiori. Per questo motivo, anche i criminali che agiscono con convinzione rimangono colpevoli»<sup>36</sup>.

### 6.2.1. La radice della legge umana

Oltre il lume inserito da Dio nella coscienza, Tommaso distingue tre tipi di legge sopra cui mette la legge delle leggi: la *lex divina*. Le altre leggi che lui riconosce sono: *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex humana*.

La *lex divina* è al di sopra delle altre ed è quella rivelata nel Vangelo, che è connessa con il fine soprannaturale dell'uomo, ossia la beatitudine eterna.

<sup>35</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, in P. FIACCADORO (a cura di), *Opuscola theologica et philosophica tam certa quam dubia* (Opusculum 3), vol. 16, Parma 1864, 97; cfr. A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. Muratore – S. F. Tadini, in *Opere di Antonio Rosmini*, 25, Roma 2012, 320.

<sup>36</sup> RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 28-30.

La *lex aeterna* è il piano razionale di Dio, l'ordine dell'universo<sup>37</sup>. Quest'ordine è in parte sconosciuto all'uomo e in parte noto: la parte nota costituisce la legge naturale, la cui essenza può ridursi alla seguente massima: «Bisogna fare e perseguire il bene, bisogna evitare il male»<sup>38</sup>.

San Tommaso caratterizza la *lex naturalis* quale espressione della *lex aeterna*<sup>39</sup>. In particolare, definisce la *lex naturalis* come la partecipazione della *lex aeterna* nella creatura razionale<sup>40</sup>.

Legata alla *lex naturalis* c'è la *lex humana*, cioè il diritto positivo posto dall'uomo. Il rapporto tra la *lex aeterna* e la *lex humana* passa attraverso il medio della retta ragione: la legge umana nella misura in cui si uniforma alla retta ragione deriva dalla *lex aeterna*<sup>41</sup>.

La *lex humana* è emanata in rapporto alla *lex naturalis* in due modi: per deduzione (*jus gentium*) o per specificazione (*jus civile*). Infatti, il rapporto tra *lex aeterna* e l'ordine della ragione umana è come quello tra l'arte ed il suo prodotto<sup>42</sup>.

La possibilità di errore è un dato strutturale sia per la ragione umana, «mutevole e imperfetta»<sup>43</sup>, sia per il successivo atto di volontà. Infatti, se la *lex aeterna* non può sbagliarsi mai, la ragione umana può sbagliare. Perciò la volontà che concorda con la ragione umana non sempre è una volontà retta, e quindi non sempre tale volontà concorda con la *lex aeterna*<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> San Tommaso, riferendosi ad Agostino, così definisce la *lex aeterna*: «la *lex aeterna* non è altro che la ragione della divina sapienza, in quanto è direttiva di tutti gli atti e movimenti» (*S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 93, a. 1 co). Essa è «come la ragione di Dio» (*S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 71, a. 6 co; cfr. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 19, a. 4 co; I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 93, a. 3 co), «la ragione del governo divino» (*S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 93, a. 4 co), «la ragione della provvidenza divina» (*S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 93, a. 5, ad 3). Dalla *lex aeterna* consegue la provvidenza di Dio (cfr. *De ver.*, q. 5, a. 1, ad 6).

Non solo le creature razionali, ma anche le creature irrazionali e l'intera natura sono soggette alla *lex aeterna*, in quanto Dio imprime in tutte le *res naturales* i principi dei propri atti: «tutte le cose partecipano in qualche modo alla *lex aeterna* in quanto dalla impronta di essa ricevono le inclinazioni ai propri atti e fini» (*S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 91, a. 2 co; cfr. *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 93, a. 5 co).

La *lex aeterna* ordina l'uomo prima di tutto e principalmente al fine, e quindi lo dispone come conviene all'uso dei mezzi in rapporto al fine (cfr. *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 71, a. 6, ad 3).

<sup>38</sup> *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 94, a. 2 co: «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum».

<sup>39</sup> Cfr. *Super Sent.*, lib. 2, d. 42, q. 2, a. 5 co.

<sup>40</sup> Cfr. *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 91, a. 2 co.

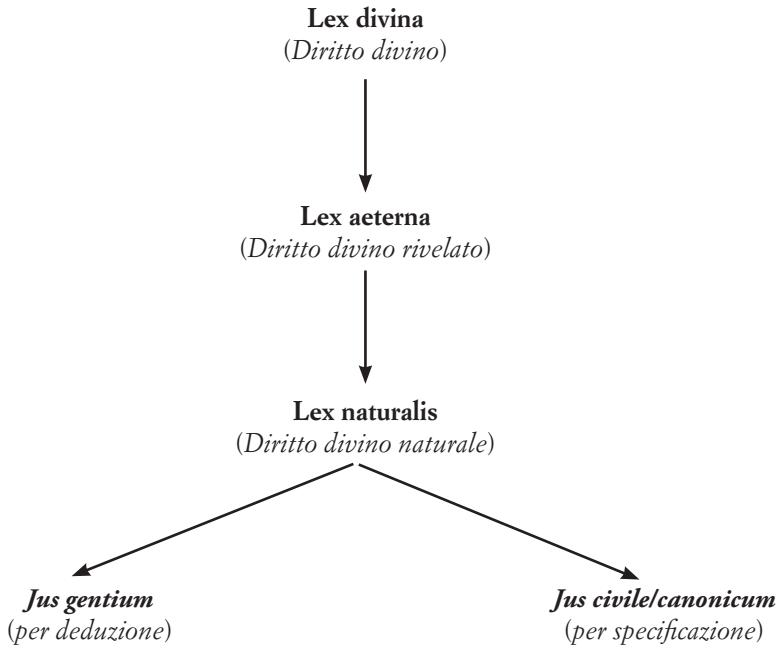
<sup>41</sup> Cfr. *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 93, a. 3, ad 2.

<sup>42</sup> Cfr. *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 71, a. 2, ad 4.

<sup>43</sup> Cfr. *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 97, a. 1, ad 1.

<sup>44</sup> Cfr. *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 19, a. 6, ad 2.

### 6.2.2. Rappresentazione del pensiero



### 6.2.3. Le leggi umane positive giuste/ingiuste

Secondo san Tommaso, «il giudizio della coscienza dipende specialmente dai comandamenti di Dio. Ma talora le leggi umane svuotano i comandamenti di Dio, secondo l'espressione evangelica [Mt 15,6]: “Così avete annullato la parola di Dio in nome della vostra tradizione”. Perciò la legge umana non obbliga in coscienza (n. 2).

Spesso le leggi umane possono apportare offesa e danno alle persone, secondo le parole di Isaia [10,1 s.]: “Guai a coloro che fanno decreti iniqui, e scrivono in fretta sentenze oppressive, per negare la giustizia ai miseri e per frodare del diritto i poveri del mio popolo». Ora, a chiunque è lecito resistere all'oppressione e alla violenza. Quindi le leggi umane non obbligano l'uomo in coscienza. [...] (n. 3)»<sup>45</sup>.

In base a questi due principi san Tommaso dimostra che:

<sup>45</sup> S. Theol., I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 96, a. 4, arg. 2-3.

«Le leggi umane positive o sono giuste o sono ingiuste. [...] Le leggi possono invece essere ingiuste in due modi. **Primo**, perché in contrasto col bene umano precisato nei tre elementi sopra indicati: o per il fine, come quando chi comanda impone ai sudditi delle leggi onerose non per il bene comune, ma piuttosto per la sua cupidigia e per il suo prestigio personale; oppure per l'autorità, come quando uno emana una legge superiore ai propri poteri; oppure anche per il tenore, come quando si spartiscono gli oneri in maniera disuguale, anche se vengono ordinati al bene comune. E tali norme sono piuttosto violenze che leggi: poiché, come dice sant' Agostino [*De lib. arb.* 1, 5], “non sembra che sia una legge quella che non è giusta”. Perciò simili leggi non obbligano in coscienza; a meno che non si tratti di evitare scandali o turbamenti, nel qual caso l'uomo è tenuto a cedere il proprio diritto, secondo l'ammonimento evangelico [Mt 5,40 s.]: “Se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due; e a chi ti vuole chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello”. **Secondo**, le leggi possono essere ingiuste perché contrarie al bene divino: come le leggi dei tiranni che portano all'idolatria, o a qualsiasi altra cosa contraria alla legge divina. E tali leggi non vanno in alcun modo osservate, poiché sta scritto [At 5,29]: “Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini”»<sup>46</sup>.

### 6.3. Antonio Rosmini (1797-1855)

Brevemente prendo in considerazione anche A. Rosmini il quale formula diverse osservazioni sulla questione della coscienza nei *Principi della scienza morale*<sup>47</sup> e, soprattutto, in *Trattato della coscienza morale* dove riprende alcune citazioni dalle opere di san Basilio<sup>48</sup>.

Il *Trattato della coscienza morale* affonda le radici nell'insegnamento dei Padri occidentali e orientali ed evidenzia, in modo inedito rispetto alla contemporaneità del suo tempo, la legge naturale presente nella coscienza umana<sup>49</sup>.

In primo luogo, Rosmini mette l'accento sull'importanza della coscienza morale del singolo e parla del potere vincolante della legge naturale:

549. «Se si dice che il diritto naturale non contenga in sé un'intrinseca forza obbligatoria indipendentemente da una positiva rivelazione, ciò è certamente un errore, ed un errore gravissimo.

550. Se intendessi dire altresì, che il diritto naturale non mostri in sé qualche cosa di divino, di maniera che egli non sia una cotal manifestazione della volontà divina almeno come natura, se non come arbitrio, una manifestazione di Dio come verità eterna, come ordine immutabile, se non come volontà libera, di guisa che non meriti veramente il nome che gli vien da' Padri, *di partecipazione della legge eterna*; questo è parimente un errore estremamente grave.

<sup>46</sup> *S. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 96, a. 4 co.

<sup>47</sup> A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, Roma 1990.

<sup>48</sup> Cfr. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, 186-197; A. PANZETTA, *L'uomo tra natura e grazia. Il diritto naturale e la legge della grazia in Pasquale Magli (1720-1776)*, Perugia 2010, 271-278.

<sup>49</sup> Per esempio, il modello a cui Rosmini s'ispira nel libro *Dell'educazione cristiana. Saggio sull'unità dell'educazione*, scritto nel 1825, è il pensiero di sant'Agostino, precisamente quello espresso nell'opera *De catechizandis rudibus*, ed afferma che «agli occhi miei il maggiore de' Padri è Sant'Agostino» (A. ROSMINI-SERBATI, *Epistolario Completo*, vol. VIII, Casale-Torino 1891, 755). Accanto ad Agostino, egli ha presenti e cita anche altri Padri della Chiesa, come Origene, Basilio, Tertulliano e Ireneo.



È un errore il negare, contro la dottrina costante de' Padri, a' principj del Diritto naturale le qualità e l'autorità divina; peroché, come io ho mostrato in più luoghi, il Diritto naturale riducesi tutto al rispetto prestato alla verità, al riconoscimento dell'essere: e la verità e l'essere è immutabile e eterno [...].

551. È ancora un errore il dire che la Verità a cui riducesi tutto il diritto, non inchiuda l'obbligazione di venire stimata, amata ubbidita, se non aggiungendovisi una legge positiva [...]»<sup>50</sup>.

Di conseguenza, anche senza l'autorità di un superiore la ragione naturale obbliga:

551. «[...] Se io dunque prima non credo e non ubbidisco al lume della ragione, non posso credere né ubbidire a nessun superiore; non posso essere ossequioso alla legge positiva, se prima non sono alla legge razionale: la legge razionale è quella che mi sottomette alla positiva, la qual non trae la sua forza se non da un dettame precedente di essa legge razionale»<sup>51</sup>.

Secondo Rosmini, la legge naturale non ha un carattere arbitrario perché ha un fondamento oggettivo nell'ordine delle cose (principio di ragione). La legge naturale stabilisce l'esistenza di azioni intrinsecamente buone o cattive, a partire da un ordine naturale che esige di essere rispettato e custodito, ordine radicato nella natura divina e risplendente nella ragione:

553. «[...] l'ordine stesso naturale, che in quanto è concepito, in tanto si manifesta come esigente l'ossequio della volontà»<sup>52</sup>.

In secondo luogo, la coscienza «è “un giudizio speculativo”, e quindi una riflessione sull'azione che si sta compiendo o ci si accinge a compiere. Giudizio “speculativo”, per distinguerlo dal giudizio “pratico”. Infatti il giudizio della coscienza si limita solo a “rispecchiare” la bontà o la malizia dell'azione in base al fine che ci si propone; mentre il giudizio detto impropriamente “pratico” è quello che determina la volontà a compiere l'azione. Quando il giudizio speculativo cade sulla bontà o sulla malizia dell'atto che si va compiendo, allora abbiamo la “coscienza morale”, che si distingue da quella eudemonologica (giudizio sull'utilità o efficacia dell'azione»<sup>53</sup>:

556. «qual uomo non vede chiaro che la verità si dee preferir alla menzogna? [...] che l'uomo dee far del bene all'uomo e non male? A chi non sono evidentissimi questi ed altri dettami della ragion naturale, anche indipendentemente da una rivelazione positiva?»<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, 313.

<sup>51</sup> ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, 314.

<sup>52</sup> ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, 315.

<sup>53</sup> ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, 13.

<sup>54</sup> ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, 318 ; cfr. AGOSTINO, *De natura boni contro Manichaeos* 5 (PL 42, 553). Vedi le conferenze online su *La Coscienza: Rosmini e la Post-Modernità*, di don Fernando

Così, i due livelli della coscienza, presenti nel medioevo come *sinderesi* e *conscientia*, sono presenti e sviluppati anche nel pensiero rosminiano. In più, l'obbligatorietà della legge naturale è sottolineata in modo particolare come legge alla quale si deve obbedire, prima ancora della legge positiva.

#### 6.4. J. H. Newman (1801-1890)

Si conosce bene il cosiddetto “brindisi” di Newman, espresso nella Lettera al Duca di Norfolk:

«Certamente se io dovessi portare la religione in un brindisi dopo un pranzo – cosa che non è molto indicato fare – allora io brinderei per il Papa. Ma prima per la coscienza e poi per il Papa»<sup>55</sup>.

Questo “brindisi” ha dato spazio a molte interpretazioni. Comunque, «per Newman il termine medio che assicura la connessione tra i due elementi della coscienza e dell'autorità è la verità; [...] la centralità del concetto di coscienza è in Newman legata alla precedente centralità del concetto di verità e può essere compresa solo a partire da questa ... [...] È vero che in Newman il soggetto trova un'attenzione che non aveva più ricevuto, nell'ambito della teologia cattolica, forse dal tempo di Sant'Agostino. Ma si tratta di un'attenzione nella linea di Agostino e non in quello della filosofia soggettivistica e della modernità»<sup>56</sup>.

La coscienza non significa per lui «che il soggetto è il criterio decisivo di fronte alle prese dell'autorità, in un mondo in cui la verità è assente e che si sostiene mediante il compromesso tra esigenze del soggetto ed esigenze dell'ordine sociale. Essa significa piuttosto la presenza percepibile ed imperiosa della voce della verità all'interno del soggetto stesso; la coscienza è il superamento della mera soggettività nell'incontro tra l'interiorità dell'uomo e la verità che proviene da Dio»<sup>57</sup>.

Per Newman, «la coscienza è una legge del nostro spirito, ma che lo supera, che ci dà degli ordini, che indica responsabilità e dovere, timore e speranza. . . la messaggera di Colui che, nel mondo della natura come in quello della grazia, ci parla velatamente, ci istruisce e ci guida. La coscienza è il primo di tutti i vicari di Cristo»<sup>58</sup>.

---

Bellelli sul sito <http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=124&menu1=m2&menu2=m35&menu3=m287>.

<sup>55</sup> Citato in RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 16.

<sup>56</sup> RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 17.

<sup>57</sup> RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 17-18.

<sup>58</sup> J. H. NEWMAN, *Lettera al Duca di Norfolk*, 5 citato in CCC 1778.

## 6.5. Il Magistero della Chiesa

La dottrina morale della Chiesa cattolica sulla dignità della coscienza morale e sull'obiezione di coscienza è stata autorevolmente riproposta in modo particolare in due documenti: la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* e la Lettera enciclica *Evangelium vitae*.

### 6.5.1. *Gaudium et spes*

«Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. [...] La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità»<sup>59</sup>.

### 6.5.2. *Evangelium vitae*

«L'introduzione di legislazioni ingiuste pone spesso gli uomini moralmente retti di fronte a difficili problemi di coscienza in materia di collaborazione in ragione della doverosa affermazione del proprio diritto a non essere costretti a partecipare ad azioni moralmente cattive. Talvolta le scelte che si impongono sono dolorose e possono richiedere il sacrificio di affermate posizioni professionali o la rinuncia a legittime prospettive di avanzamento nella carriera. [...] Rifiutarsi di partecipare a commettere un'ingiustizia è non solo un dovere morale, ma è anche un diritto umano basilare. Se così non fosse, la persona umana sarebbe costretta a compiere un'azione intrinsecamente incompatibile con la sua dignità e in tal modo la sua stessa libertà, il cui senso e fine autentici risiedono nell'orientamento al vero e al bene, ne sarebbe radicalmente compromessa. Si tratta, dunque, di un diritto essenziale che, proprio perché tale, dovrebbe essere previsto e protetto dalla stessa legge civile»<sup>60</sup>.

## 7. Basilio di Cesarea (330-379), obiettore di coscienza

### 7.1. Il contesto "politico"

All'età di 40 anni Basilio (fine 370) succede al vescovo Eusebio sulla cattedra episcopale sebbene non senza una forte opposizione sostenuta dalle autorità che governavano la regione, da alcuni vescovi dell'esarcato e da una fazione della città stessa.

Non appena entrato nella sua diocesi, Basilio si trova in conflitto con il potere civile. Fra il 371 e il 372 l'imperatore Valente, filoariano, si recò in Oriente, passando da

<sup>59</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 16 (*Enchiridion Vaticanum* 1, 1279-1281; cfr. CCC 1776).

<sup>60</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 74 (*Enchiridion Vaticanum* 14. *Documenti ufficiali della Santa Sede* [1994-1995], Bologna 1996<sup>15</sup>, 1375-1377). Vedi nella stessa Lettera enciclica anche i numeri 60-73.

Costantinopoli ad Antiochia, con l'intento di deporre, nelle regioni che attraversava, i vescovi di fede nicena. Arrivò a Cesarea verso la fine del 371. Il prefetto Modesto lo precedeva ed imponeva ai vescovi della città che si trovavano sulla strada l'alternativa fra la comunione con gli ariani o la perdita delle loro sedi.

Quando venne il suo turno, convocò alla sua presenza anche Basilio, e gli espose le argomentazioni che erano già risultate convincenti per altri, che cioè era una follia opporsi al corso dei tempi, e infastidire la chiesa su questioni trascurabili. Gli promise, qualora avesse acconsentito, il favore del principe per lui e per i suoi amici.

## 7.2. L'*Oratio* 43 di Gregorio di Nazianzo

Basilio quindi venne condotto al cospetto del pretorio. Egli si presentò come se fosse stato invitato ad una festa e non ad un giudizio. L'amico Gregorio di Nazianzo riporta nell'*Oratio* 43 l'intero dialogo tra Basilio e Modesto:

«Ehi tu – disse il prefetto, aggiungendo il nome, dal momento che non credeva giusto chiamarlo vescovo –, cosa cerchi di ottenere con questa sfrontatezza nei confronti di una tale autorità, e con l'essere tu solo tra gli altri arrogante?

Quale è il problema? – rispose quell'uomo nobile – e di che arroganza parli? Ancora non riesco a capire.

Il problema è che tu – rispose il prefetto – non ti curi della religione del re, quando ormai tutti gli altri sono stati vinti.

Basilio, allora, disse: “Il mio Re non ammette queste cose, né io accetto di prostrarmi ai piedi di una creatura, dal momento che anche io sono una creatura di Dio, che ha ricevuto l'invito di essere Dio”.

E noi, che cosa rappresentiamo per te?

Proprio niente – rispose Basilio – quando date simili ordini.

Non è forse importante per te avere un posto nel nostro seguito ed averci come alleati?

Voi siete prefetti e fate parte dagli uomini illustri, non voglio negarlo, ma sicuramente non meritate la venerazione più di Dio. Averci come alleati è cosa importante: come, infatti, non potrebbe esserlo? Anche voi siete creature di Dio, ma siete sullo stesso piano di quelli che ricevono ordini da noi: il cristianesimo si distingue, infatti non per i personaggi, ma per la fede.

Allora il prefetto colpito, si accese di maggiore sdegno, si alzò dal seggio e uso nei suoi confronti parole più violente: Tu non temi il potere?» disse.

Cosa mai sarà, cosa posso soffrire?

Non temi nessuna delle molte pene che ho il potere di infliggere?

Quali sarebbero queste pene? Fammi sentire.

Confische, esili, torture e morte.

Se c'è qualcosa d'altro, minacciami: infatti non mi tange nessuna di queste pene.

Come sarebbe? - rispose il prefetto.

È che – rispose – non posso essere colpito dalla confisca, dal momento che non possiedo niente, a meno che tu non voglia i miei cenci ridotti a brandelli, o i pochi libri, che per me sono tutta la vita<sup>61</sup>. Non so cosa possa essere l'esilio, dal momento che non sono circoscritto da nessun luogo e considero mia non la terra in cui ora abito, ma tutte quelle in cui io potrei finire, o meglio considero di Dio ogni terra; in essi io non sono nient'altro che un pellegrino in cerca di temporanea dimora. Che cosa poi otterrebbero le torture, se non c'è il corpo? A meno che tu non ti riferisca al primo colpo. L'unica cosa di cui puoi farti forte è la morte, che però è una benefattrice; infatti mi manda prima presso Dio, per il quale io vivo ed opero, per il quale sono in massima parte morto e verso il quale già da tempo mi affretto»<sup>62</sup>.

«Il prefetto, stupito da queste parole disse: “Nessuno fino ad ora si è rivolto a me in questo modo e con una simile libertà di espressione”, aggiungendo il proprio nome.

Tu forse – risponde Basilio – non hai mai incontrato un vescovo, altrimenti ti avrebbe di certo parlato allo stesso modo, battendosi in difesa di simili cause. Infatti, prefetto, noi siamo placidi in altre circostanze, e umili più di chiunque altro, perché i comandamenti prescrivono che non solo con un'autorità di tale importanza, ma anche con il primo venuto non bisogna alzare il sopracciglio. Però, quando Dio è messo in discussione e in pericolo, Lui soltanto guardiamo, trascurando ogni altra cosa. Fuoco, chiodi, bestie feroci, unghie che lacerano le carni per noi sono godimento più che spavento. Per questo tu sii pure prepotente, minaccia pure, fa' tutto quello che vuoi, trai i vantaggi del tuo potere. Anche l'imperatore, però, sappia che non riuscirai a trarci dalla tua parte e non ci convincerai ad accordarci con voi nell'impietà, anche se rivolgerai le minacce più tremende»<sup>63</sup>.

«[...] Il prefetto si recò appena poté dall'imperatore e disse: “Imperatore, siamo sconfitti da colui che è a capo di questa chiesa. Quell'uomo è più forte delle minacce, più saldo dei discorsi, refrattario alla persuasione. Sono altri gli uomini, quelli più vili, che vanno messi alla prova”»<sup>64</sup>.

Il prefetto Modesto, il quale «fremeva contro la chiesa», rimase alla fine stupito dalla libertà di parola di Basilio, al punto che tutta la sua potenza sembrò spezzarsi come nell'impatto contro uno scoglio.

### 7.3. La libera/doverosa opposizione di Basilio alla legge ingiusta

Nel testo sopra citato ho ripreso il testo del Nazianzeno per mostrare un aspetto importante nella Chiesa cappadoce del IV secolo, come d'altronde un aspetto della Chiesa antica segnata dalla violenza e dalle persecuzioni. In più, è un aspetto presente nel mondo di oggi, anche se viene modificato nel suo senso originario<sup>65</sup>. Si tratta della questione dell'obiezione di coscienza.

<sup>61</sup> Cfr. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, 211-212 (al punto 7 dell'*excursus* sulla povertà spiega il senso delle parole «non possiedo niente» di Basilio).

<sup>62</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* (= *Or.*) 43, 48-49, in GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 42-43*, a cura di J. Bernardi, *Sources Chrétiennes* (= SC) 384, Paris 1992, 227-228, trad. it. GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano 2000, 1083.

<sup>63</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 43, 50 (SC 384, 230-232).

<sup>64</sup> Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 43, 51 (SC 384, 232).

<sup>65</sup> Cfr. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, 224-234.

Seguiamo il comportamento di Basilio in quanto obiettore di coscienza in circostanze che intendono privarlo dalla libertà di religione e di espressione:

1. Basilio è un obiettore di coscienza e rifiuta di eseguire azioni che entrino insanabilmente in contrasto con i propri più profondi ed irrinunciabili principi cristiani;
2. l'autorità dell'imperatore è da rispettare nel momento in cui essa trova riscontro nella legge divina;
3. la religione del re è diversa dalla vera religione (nel caso di Basilio) e porta all'avventura di non più diventare Dio, di rimanere solo al livello creaturale e non soprannaturale;
4. obbedire ciecamente ad una legge umana ingiusta diventa un'autocondanna e un atto contro l'umanità stessa;
5. la libertà della propria coscienza ha una dimensione pratica e universale nel contempo. È la coscienza che mette l'uomo in relazione non già con la verità o il bene in quanto teoreticamente conosciuti, bensì con la verità e il bene che esigono da lui, come dovere etico, una condotta determinata;
6. la libertà di religione e di parola sono legittimate da una Legge superiore alla legge dell'imperatore, di una Legge la cui obbligatorietà lui la sente primeggiare;
7. Basilio come obiettore dimostra la sincerità del suo conflitto ed è disposto a sopportare le conseguenze negative che comporta: le sanzioni a cui dà luogo la sua mancanza di sottomissione o il compimento di una obbligazione sostitutiva almeno equivalente a quella rifiutata;
8. la pazienza dell'obiettore, così chiara in Basilio è un elemento costitutivo della nozione stessa di obiezione di coscienza<sup>66</sup>;
9. la *παρησία*<sup>67</sup> è espressione dell'etica della verità. Contrapposta all'ipocrisia è la libertà di parola che Basilio vive come costante del suo episcopato.

<sup>66</sup> Cfr. F. D'AGOSTINO, *Obiezione di coscienza e verità del diritto tra moderno e postmoderno*, in Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 2 (1989) 3-5.

<sup>67</sup> La *παρησία*, da *πᾶν* (tutto) e *ῥῆσις* (discorso). Era la prerogativa del libero cittadino. L'imperatore Giuliano intendeva emarginare i cristiani togliendo loro il diritto di liberi cittadini del suo impero, ma ciò che l'imperatore negava ai cristiani, essi lo recuperavano in Dio.

Con questo termine Gregorio di Nissa esprime la libertà di parola del fratello Basilio che si sentiva investito di potere divino; GREGORIO DI NISSA, *In laud. frat. Bas.*, PG 46, 797; cfr. *Or.* 17, 8 (PG 35, 976 B); *ibid.* 4, 96 (SC 309, 240). Per l'uso dei termini *παρησία* e *παρησιάζομαι* nel periodo patristico vedi G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 2001, 1044-1046. È opportuno a questo punto rilevare l'apporto del canonista Krämer sull'importanza dei principi di legittimazione di un diritto canonico teologicamente fondato a partire proprio dal termine *παρησία*; cfr. P. KRÄMER, *Theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts nach dem CIC 1983*, in AfKKR 153 (1984) 384-398; ID., *Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 23-27; E. CORECCO – L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995, 22-23.

## 8. Le caratteristiche dell'obiettore di coscienza secondo Basilio

### 8.1. Il primo livello: «Un qualche germe del *logos*»

In Basilio incontriamo i due livelli di coscienza che più tardi la tradizione medievale individuerà con i concetti di *sinderesi* e di *conscientia*. Essi precedono necessariamente l'obiezione di coscienza e caratterizzano l'obiettore di coscienza. Attraverso l'attuazione dei due livelli, la persona manifesta la propria opinione/credenza all'interno di una comunità/società in cui vigono delle leggi giuste o ingiuste. La non conformità a queste leggi, assieme all'espressione della propria convinzione, creano l'obiezione di coscienza.

La *sinderesi* e la *conscientia* si devono «distinguere accuratamente, ma anche mettere sempre in rapporto l'uno con l'altro»<sup>68</sup>.

Il primo termine che esamino, la *sinderesi*<sup>69</sup>, è sostituito da Papa Benedetto XVI con l'*anamnesi*, un termine platonico «molto più nettamente definito [...], il quale ha il vantaggio non solo di essere linguisticamente più chiaro, più profondo e più puro, ma anche soprattutto di concordare con temi essenziali del pensiero biblico e con l'antropologia sviluppata a partire dalla Bibbia»<sup>70</sup>.

Basilio mostra, in diversi testi, questo primo livello sotto forma di una «presenza» divina nella persona umana, utilizzando un'altra terminologia per descriverlo<sup>71</sup>:

«L'amore per Dio non lo si può insegnare. Non abbiamo imparato da altri, infatti, né a rallegrarci della luce né ad avere cara la vita, né altri ci hanno insegnato ad amare chi ci ha generato. Così dunque, anzi a maggior ragione, non è qualcosa di esterno che ci può insegnare il desiderio di Dio. Ma nella formazione stessa dell'essere vivente, intendo dire dell'uomo, viene immesso dentro di noi un qualche germe del *logos*, che contiene in se stesso la predisposizione alla familiarità con il bene. Spetta alla scuola dei comandamenti di Dio, una volta accolto il germe, coltivarlo con cura, nutrirlo con sapienza e portarlo a compimento mediante la grazia di Dio. Perciò [...]

<sup>68</sup> RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 22.

<sup>69</sup> È la tendenza innata dell'anima umana verso il bene e il suo rifiuto del male. «L'uomo è caratterizzato da un orientamento (*synderesis*, coscienza primordiale) incondizionato (*necessitate naturalis inclinatio-nis*, AGOSTINO, *De veritate* 22, 5) verso il bene trascendentale», COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La morale cristiana* (1974), in ID., *Documenti 1969-2004*, Bologna 2004, 79 (sulla coscienza); cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Theol.*, I-II<sup>ae</sup>, q. 94, art. 1, arg. 1-2. Il termine deriva dal greco συντήρησις (preservare, mantenere); GREGORIO DI NAZIANZO: «[l'aria] è veicolo per gli esseri alati [...], anima gli esseri viventi [...], mantiene l'anima unita ai corpi», *Or.* 28, 28 (PG 36, 65B); ID., *Or.* 30, 11 (PG 36, 117B); cfr. GREGORIO DI NISSA, *Hom in Or. dom* 4 (PG 44, 1169A); LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 1341.

<sup>70</sup> RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 23; cfr. Rm 2,14-15.

<sup>71</sup> Il termine *anamnesi* ricorre in Basilio come ricordo della nascita del Salvatore, cfr. *Ep.* 232 (PG 32, 864A); LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 113.

ci adopereremo per risvegliare la scintilla del desiderio di Dio nascosta in voi, secondo la forza dataci dallo Spirito»<sup>72</sup>.

Basilio «sa che l'amore consiste nell'osservanza dei comandamenti, e che pertanto la scintilla dell'amore infusa in noi dal Creatore, significa questo: "Abbiamo ricevuto interiormente un'originaria capacità e prontezza a compiere tutti i comandamenti divini... Essi non sono qualcosa che ci viene imposto dall'esterno»<sup>73</sup>.

Secondo lui, l'uomo è dotato di *logos* e la virtù, oppure la formazione della propria coscienza, consiste nell'aderire a questo germe del *logos*, nel coltivarlo e portarlo a compimento. In ambito cristiano Giustino e poi Clemente Alessandrino e Origene, considerano il *logos spermatikos*, di per sé uno dei cardini della filosofia stoica, quale principio di progresso morale e spirituale depresso da Dio nel cuore dell'uomo. Per Basilio questo germe cresce alla scuola dei comandamenti<sup>74</sup>.

Basilio, in quanto obiettore di coscienza, mostra con grande franchezza che «fin dalla sua radice, l'essere umano avverte un'armonia con alcune cose e si trova in contraddizione con altre. Questa *anamnesi* dell'origine che deriva dal fatto che il nostro essere è costituito a somiglianza di Dio [...] è un senso interiore, una capacità di riconoscimento, così che colui che viene interpellato, se non è interiormente ripiegato su se stesso, è capace di riconoscerne in se l'eco. Su questa *anamnesi* del Creatore, che si identifica col fondamento stesso della nostra esistenza, si basa la possibilità e il diritto della missione»<sup>75</sup>.

L'*anamnesi* infusa nel nostro essere ha bisogno anche di un aiuto esterno per diventare cosciente di sé, come per esempio quella di una legge giusta che non è qualcosa di contrapposto, anzi, «è piuttosto qualcosa di ordinato ad essa che porta a compimento quanto è proprio dell'*anamnesi*, cioè la sua interiore specifica apertura alla verità»<sup>76</sup>.

In questo senso, la legge ingiusta non è una legge, ma è qualcosa di talmente opposto all'aspirazione della natura umana, che l'obiettore di coscienza nega con tutta la sua esistenza attraverso l'esercizio della *παρρησία* (libertà di parola) e che comporta inevitabilmente scontri e resistenze.

<sup>72</sup> BASILIO, *Regulae fusiis tractatae* 2, 1 (PG 31, 911), trad. it. in CREMASCHI, *Basilio di Cesarea. Le Regole*, 78; cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 44, 8 (PG 36, 631); *Id.*, *Or.* 14, 27 (PG 35, 894); *Or.* 40, 6 (PG 36, 363).

<sup>73</sup> RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 24.

<sup>74</sup> Cfr. L. CREMASCHI (a cura di), *Basilio di Cesarea. Le Regole (Regulae fusiis tractatae. Regulae brevius tractatae)*, Magnano 1993, 78 nota 74.

<sup>75</sup> RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 24-25.

<sup>76</sup> RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 26.



## 8.2. Il secondo livello: «un *naturale iudicatorium*»

Basilio utilizza un'altra terminologia per esprimere il secondo livello della coscienza che corrisponde alla capacità di giudicare e decidere nell'obiettore di coscienza.

Egli, osservando questa forza pratica che noi abbiamo di giudicare interiormente e di stimare a nostra volontà il prezzo delle cose concepite, dice:

«Essendo in noi una naturale forza di giudicare (κρίτηριον φυσικόν), colla quale distinguiamo i beni dai mali, egli è uopo [necessario] che nella scelta di quelle cose che dobbiamo operare discerniamo con rettitudine, e che assecondiamo alla virtù, e condanniamo ciò ch'è vizioso, come fa una giudice di animo equo e giustissimo che dà sentenza di cose contrarie»<sup>77</sup>.

Afferma inoltre:

«Convieni che noi poniamo ogni diligenza, acciocché interiormente in quel segreto foro de' pensieri (si attendano bene queste parole) portiamo delle cose retti giudizi, ed abbiamo in noi un animo simile alla bilancia, che senza alcuna inclinazione pesi quelle cose che s'hanno a fare, e dia vittoria alla legge di Dio contro il peccato»<sup>78</sup>.

Questo giudizio o criterio è la nostra coscienza. Dio ha messo in noi come una bilancia con la quale giudichiamo ciò che è bene e ciò che è male<sup>79</sup>, e a fare ciò basta la natura stessa al di là di ogni dottrina o insegnamento umano<sup>80</sup>.

Basilio riafferma che è «la ragione naturale insita in noi, la quale ci mostra, c'insegna a perseguire il bene e fuggire il male»<sup>81</sup> ed identifica in questo modo la legge naturale con la ragione umana. Così, «la coscienza è la maestra della nostra natura umana»<sup>82</sup>.

Continua Basilio: «ne deriva che ci è naturalmente proprio anche il bene che

<sup>77</sup> BASILIO, *In Principium Prov. Hom.* 12, 9 (PG 31, 406), cit. in ROSMINI, *Principi della scienza morale*, n. 286, 186. Vedi questo tema accennato in R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000<sup>3</sup>, 201-203; TOMMASO D'AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 79, a. 13. I termini *naturale iudicatorium* (κρίτηριον φυσικόν), utilizzati da san Tommaso, non si trovano nella versione di Rufino. Tuttavia essi corrispondono meglio all'espressione usata da Basilio stesso e ciò indica che san Tommaso ha dato il pieno senso della parola e del pensiero basiliano: «Non è il giudizio (come traduce Rufino), ma ciò che serve a giudicare, come regola di condotta morale o luogo dove si giudica, come tribunale dove compaiono accusati e testimoni dinanzi al giudice», TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. Introduzione generale*, a cura dei Domenicani italiani, Bologna 1984, 81.

<sup>78</sup> BASILIO, *In Principium Prov., Hom.* 12, 10 (PG 31, 407), cit. in ROSMINI, *Principi della scienza morale*, n. 286, 186-187.

<sup>79</sup> Cfr. BASILIO, *Homiliae in Ps.* 61, 4 (PG 29, 478-479).

<sup>80</sup> Cfr. BASILIO, *In Hexaemeron, Hom.* 9, 3 (PG 29, 195).

<sup>81</sup> BASILIO, *In Hexaemeron, Hom.* 7, 5 (PG 29, 158-159).

<sup>82</sup> BASILIO, *In Genesim, Hom.* 53, 4 (PG 31, 463).

scegliamo di fare, quando non abbiamo pervertito i nostri pensieri con la nostra malvagità»<sup>83</sup>.

Lo stesso pensiero è rilevato da Basilio quando parla della schiavitù, ch'egli condanna. La sua argomentazione si fonda sul concetto che un uomo non può avere un potere illimitato su un altro uomo proprio perché c'è una legge insita da Dio nell'uomo che «non ridurrebbe mai in schiavitù la natura umana»:

«Tu dimentichi i limiti fissati dal tuo potere, dimentichi che il tuo impero si restringe agli animali bruti [...]. Dio non ridurrebbe mai in schiavitù la natura umana egli che, spontaneamente, quando eravamo in schiavitù, ci rivendicò alla libertà. E se Dio non riduce in schiavitù chi è libero, chi sarà mai che pretende un potere superiore a quello di Dio»<sup>84</sup>.

Per quanto riguarda il potere politico, Basilio porta l'esempio delle api, tra le quali vi è un capo scelto non per mezzo del voto, né dalla sorte, e neppure attraverso l'eredità; quello, infatti, riceve da natura il suo primato «in quanto differisce dalle altre api per le dimensioni e l'aspetto del corpo e per la mitezza del suo carattere. Certo, il re è armato di pungiglione, ma non ne fa uso per sua personale difesa. Ci sono in certo modo delle leggi di natura non scritte, le quali vogliono che coloro che esercitano il potere supremo siano lenti a punire»<sup>85</sup>.

## 9. Conclusione

Nei primi secoli della Chiesa san Basilio, attraverso l'obiezione di coscienza, protestava contro l'ingiustizia, invocava la dignità dell'uomo e gettava le basi di un ordine sociale nuovo<sup>86</sup>.

Egli sapeva che la grandezza dell'uomo si fonda non sulla sua rassomiglianza con l'universo creato, ma sul fatto che l'uomo è stato creato a immagine della natura del Creatore<sup>87</sup>, che è al vertice del creato perché costituisce «non qualche meraviglia del mondo di interesse secondario, ma una realtà che senza dubbio supera in grandezza

---

<sup>83</sup> BASILIO, *Regulae fusiue tractatae* 2, 2 (PG 31, 911), trad. it. in CREMASCHI, *Basilio di Cesarea. Le Regole*, 78. GREGORIO DI NAZIANZO afferma nella stessa linea: «Nostro dovere allora è quello di imitare ed eseguire in tutto la suprema e prima legge di Dio, agendo sempre nella giusta misura, in perfetto equilibrio, per non sbandare ed essere tratti fuori dalla via regia [...]», *Or.* 32, 7 (PG 36, 182); cfr. ID., *Or.* 8-10 (PG 36, 182-186).

<sup>84</sup> BASILIO, *In Ecclesiasten*, *Hom.* 4 (PG 44, 663-666).

<sup>85</sup> BASILIO, *In Hexaameron*, *Hom.* 8, 4 (PG 29, 174).

<sup>86</sup> Cfr. P. CHRISTOPHE, *I poveri e la povertà nella storia della Chiesa*, Padova 1995, 35.

<sup>87</sup> Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio* 16 (PG 44, 180 B).

tutto ciò che conosciamo poiché l'umanità sola, fra gli esseri, è simile a Dio»<sup>88</sup>.

In ragione a questa somiglianza si può dichiarare che esiste una Legge che sussiste prima dell'uomo e prima della legge dello Stato, che è indipendente dalla maggioranza, come nell'esempio iniziale della votazione svizzera, ma che spetta alle persone sole perché sono persone; non solo cittadini, ma anche persone.

L'obiettore di coscienza sa recuperare (intravedere) sempre il contenuto della Legge divina e, quando una legge civile è ingiusta, sa che occorre obbedire prima a Dio che agli uomini.

Così, la filosofia cristiana nel senso dell'obiezione di coscienza può essere praticata per esempio da un medico (si può pensare anche all'esercizio di un'altra professione) che mentre esercita il suo mestiere mostra nello stesso tempo che le sue azioni sono guidate dalla fede, dalla φιλοανθρωπία<sup>89</sup> e dalla παρηρσία.

L'agire, in conformità con i due livelli di coscienza, è visto da Basilio ed altri Padri orientali anche come la pratica della "filosofia", nel senso di creare la κοινωνία<sup>90</sup> attraverso l'unione perfetta della θεωρία<sup>91</sup> e la πράξις<sup>92</sup>. Questo principio verrebbe rappresentato dagli orientali con i termini di ortodossia e di ortoprassi<sup>93</sup>. In verità, direbbe san Basilio, non si può affermare di credere in una cosa e agire diversamente da ciò in cui si crede.

Secondo lui, «un uomo di coscienza è uno che non compra mai, a prezzo della rinuncia alla verità, l'andar d'accordo, il benessere, il successo, la considerazione sociale e l'approvazione da parte dell'opinione dominante»<sup>94</sup>.

Egli indica due criteri per discernere la presenza dell'autentica voce della coscienza nell'obiettore di coscienza: essa non coincide con i propri desideri e propri gusti e non si identifica con ciò che è socialmente vantaggioso, col consenso di gruppo o con le esigenze del potere politico o sociale<sup>95</sup>.

Nella Lettera enciclica *Redemptor hominis*, a commento dell'espressione del Vangelo di san Giovanni: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (8,32), si legge la seguente spiegazione alla quale ricorro al termine di questa presentazione:

<sup>88</sup> GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio* (PG 44, 127 A).

<sup>89</sup> Cfr. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 1475-1476.

<sup>90</sup> Cfr. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 762-764.

<sup>91</sup> Cfr. θεωρήτωρ nel senso di «persona ispirata», LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 632.

<sup>92</sup> Cfr. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 6-12*, a cura di M.-A. Calvet-Sebasti (SC 405), Paris 1995, 36, 51-53, 202 nota 1.

<sup>93</sup> «Praticare la filosofia è cosa tanto eccelsa quanto difficile, e non è impresa alla portata di molti, ma solo di coloro che sono chiamati dalla divina magnanimità, la quale tende generosamente la mano ai prescelti», GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 7, 9 (SC 405, 202); ID., *Or.* 7, 14 (SC 405, 214).

<sup>94</sup> RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 18.

<sup>95</sup> Cfr. RATZINGER, *L'elogio della Coscienza*, 18.

«Queste parole racchiudono una fondamentale esigenza ed insieme un ammonimento: l'esigenza di un rapporto onesto nei riguardi della verità, come condizione di un'autentica libertà; e l'ammonimento, altresì, perché sia evitata qualsiasi libertà apparente, ogni libertà superficiale e unilaterale, ogni libertà che non penetri tutta la verità sull'uomo e sul mondo. Anche oggi, dopo duemila anni, il Cristo appare a noi come Colui che porta all'uomo la libertà basata sulla verità, come Colui che libera l'uomo da ciò che limita, menoma e quasi spezza alle radici stesse, nell'anima dell'uomo, nel suo cuore, nella sua coscienza, questa libertà»<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 12 (AAS 71 [1979] 280-281).

**Riassunto**

Quest'articolo evidenzia il ruolo inviolabile della coscienza, che è quello di guida, secondo la riflessione specifica di Basilio. Alla luce del Vangelo, il Santo riconosce e pone l'accento sui due movimenti integrativi interni nell'obiettore di coscienza, individuati sotto forma di un "qualche germe del *logos*" immesso dentro di noi e come capacità di giudicare e decidere (κριτήριο φυσικόν). La tradizione medievale li individuerà con i due atti della coscienza stessa, chiamati *sinderesi* (*anamnesi*) e *conscientia*. In questo senso, l'obiezione di coscienza appare come un conflitto soggettivo irriducibile tra dovere giuridico e dovere morale che si manifesta nel rifiuto, per motivi di coscienza, a realizzare un atto o una condotta che in linea di principio sarebbe giuridicamente esigibile (cfr. Gregorio di Nazianzo, *Or.* 43, 50-51).

**Abstract**

This article underlines the inviolable role of conscience as the guide according to the specific reflection on Basil. In the light of the Gospels, the Saint recognizes and emphasises two complementary movements in the conscientious objector, as a "sprout of *logos*" planted in us and the ability to judge and decide (κριτήριο φυσικόν). In the mediaeval tradition, they will be recognized as the acts of conscience itself and called *sinderesi* (*anamnesi*) and *conscientia*. In doing this, the conscientious objection appears as a personal conflict between legal duty and moral duty, which manifests itself in refusal, for conscience related reasons, to carry out an action or a conduct that common sense would see as legally expected (cfr. Gregory of Nazianz, *Or.* 43, 50-51).

# VIAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

## TERRA SANTA

29 dicembre '16 -5 gennaio '17



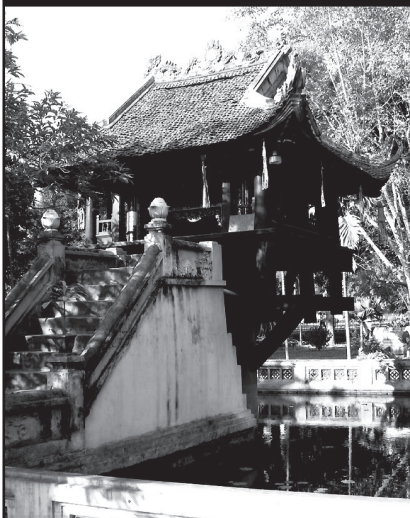
## RUSSIA IN INVERNO

29 dicembre '16 -5 gennaio '17



## VIETNAM

3-13 gennaio 2017



Per informazioni su programmi, altri itinerari e date di partenza,  
contattare Giovanna Valenti: tel. (+39) 035.294021 • [rcsegr@tin.it](mailto:rcsegr@tin.it)  
consulta anche il nostro sito: [www.russiaccristiana.org](http://www.russiaccristiana.org)

# Dalla vita in Cristo l'agire morale. Contributi da Nicola Cabasilas (1322-1397)

Marco Doldi\*

Questo è il dono prezioso che lo Spirito Santo porta nei nostri cuori: la vita stessa di Dio, vita di veri figli, un rapporto di confidenza, di libertà e di fiducia nell'amore e nella misericordia di Dio, che ha come effetto anche uno sguardo nuovo verso gli altri, vicini e lontani, visti sempre come fratelli e sorelle in Gesù da rispettare e da amare<sup>1</sup>.

La vita di Dio in noi, donata da Cristo mediante lo Spirito, ha una consistenza ontologica e raggiunge l'uomo nella sua interiorità, così da costituirlo creatura nuova, figlio nel Figlio, e condurlo all'agire filiale.

La teologia morale, fedele alle indicazioni del Vaticano II, svolge il suo compito di attualizzare la fede del credente attraverso il continuo contatto con la cristologia<sup>2</sup>. Una volta stabilita la consistenza dell'uomo alla luce di Cristo, chiamato ad un agire di perfezione, può essere utile attingere dalla ricca tradizione teologica dei secoli precedenti per cogliere ulteriori conferme ed incoraggiamenti a perseguire sulla strada del rinnovamento<sup>3</sup>.

---

\* Licenziato in Cristologia alla Lateranense (1993) e Dottore in Teologia Morale all'Alfonsiana (1996); insegna presso la Sezione di Genova della FTIS e l'I.S.S.R. di Genova. Membro del Gruppo Teologico "Hyposis". E-mail: dm.doldi@gmail.com.

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Udienza* dell'8 maggio 2013.

<sup>2</sup> Ho mostrato questo sforzo in: M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Città del Vaticano 2000, e in contributi successivi: ID., *Alcune tappe significative della tradizione morale cristiana fino al concilio Vaticano II*, in R. TRÉMBLAY – S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, Bologna 2008, 61-86; ID., *Densità cristologica nella riflessione morale del post-concilio*, in *Rassegna di Teologia* 11 (2000) 115-135; ID., *Il concilio Vaticano II e la riflessione morale contemporanea*, in R. TRÉMBLAY – S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, cit., 87-103; ID., *Il rinnovamento postconciliare del contatto della teologia morale con il mistero di Cristo e la storia della salvezza*, in *Studia Moralia* 42 (2004) 99-114.

<sup>3</sup> Oltre a segnalare il capitolo terzo del trattato di morale fondamentale «Figli nel Figlio», dove sono richiamati tanti contributi della storia della teologia circa il rapporto tra antropologia e cristologia in

Un contributo significativo al riguardo è quello del teologo bizantino Nicola Cabasilas (1322 ca.-1397 ca.)<sup>4</sup>, la cui fama andò oltre il suo tempo e il suo mondo culturale. La sua opera *Vita in Cristo*<sup>5</sup> è stata considerata un ponte tra Oriente ed Occidente, scritta nel solco della tradizione patristico-medievale, attingendo continuamente dai testi scritturistici. È considerata «una delle maggiori opere della letteratura cristiana [...], la ricapitolazione della migliore tradizione teologica bizantina»<sup>6</sup>. Un'opera in cui vi è stretta unione tra teologia dogmatica e liturgia, tra spiritualità e morale. Per questo motivo si impone una scelta.

Molti autori hanno opportunamente studiato l'aspetto sacramentale<sup>7</sup>, mettendo in evidenza il contributo del teologo bizantino a proposito dei divini misteri; altri quello spirituale<sup>8</sup>. Qui mi propongo di cogliere come l'inserimento del credente in Cristo conduca ad un agire morale di eccellenza. Lo farò, dapprima, cogliendo alcuni contributi di Cabasilas secondo lo svolgimento dei libri che compongono la sua opera e, successivamente, organizzandoli in maniera sistematica, così da proporre una

---

vista dell'agire morale, mi permetto rimandare allo studio specifico: M. DOLDI, *L'uomo figlio di Dio in santi' Agostino*, in *Auctores nostri* 2 (2010) 217-230. La filiazione è la chiave di comprensione del mistero dell'uomo.

- 4 Nicola Cabasilas (1320/22-1391/97) ha goduto nella cristianità latina una notevole autorevolezza; uno zio materno, Nilo, fu metropolita di Tessalonica (1361-1363); fu grande amico Gregorio Palamas (1296-1359), uno dei più grandi teologi bizantini del secondo millennio. Cabasilas studiò prima a Tessalonica, dove era nato, e poi a Costantinopoli, avvicinando sia le scienze profane, che approfondendo la sacra Scrittura, i Padri e la liturgia. La sua vita è legata alle vicende politiche del tempo, quando l'impero andava sgretolandosi ed era conteso tra due pretendenti: Giovanni Paleologo e Giovanni Cantacuzeno, cui Cabasilas era legato. Nel 1347 il Cantacuzeno raggiunge il trono e Cabasilas è chiamato come consigliere a corte. Nel 1349 accompagna l'amico Palamas in fuga sul Monte Athos e lì resta un anno. Nel 1351 contribuisce al tentativo di un Concilio di unione fra latini e greci, che purtroppo fallisce. Quando nel 1354 l'imperatore Giovanni Cantacuzeno abdica e si rifugia a sua volta sull'Athos, Cabasilas si ritira dalla vita politica attiva: viaggia, è ricercato da molte personalità dell'epoca, cui però preferisce il silenzio dei monasteri per dedicarsi alle sue due opere più famose: la «Vita in Cristo» e il «Commento della Divina Liturgia». Muore, senza lasciare testimonianza dei suoi ultimi anni; forse divenne monaco. Il suo culto liturgico è stato introdotto nel 1982 dal Patriarcato Ecumenico, su iniziativa del metropolita di Salonico. Viene commemorato il 20 giugno (cf. *Synaxaire orthodoxe* IV, 597-601).
- 5 Il testo in greco si trova in PG 150, 493-725 e anche: N. CABASILAS, *La vie en Christ Livres I- IV* (Sources chrétiennes 355), Paris 2009 e ID., *La vie en Christ Livres V- VII* (Sources chrétiennes 361), Paris 2009. Viene qui utilizzato U. NERI (a cura di), *La vita in Cristo di Nicolas Cabasilas*, Torino 1971. La traduzione è di M. Gallo. D'ora in avanti: ViC. Per una conoscenza più ampia delle sue opere rimando alla bibliografia in G. GHARIB – E. M. TONIOLO, *Testi mariani del secondo millennio. Autori orientali secoli XI-XX*, I, Roma 2008, 441-442.
- 6 Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua teologica*, Roma 1996, 25.
- 7 Si veda, per esempio: C. GIRAUDO, *La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas*, in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE – SEZIONE DI SAN LUIGI, *Liturgia e spiritualità dell'Oriente cristiano. In dialogo con Miguel Arranz*, Cinisello Balsamo 1997; M. MIGLIORATI, *L'estetica sacramentale di Nicolas Cabasilas*, in *qumran2net* (2005).
- 8 Cfr. P. NELLAS, *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood, 1987, 109-162; ID., *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1993, 131-173.



riflessione che dall'antropologia vada alla cristologia, così da offrire qualità all'agire morale del credente.

## 1. È venuto a cercare l'immagine

La situazione dell'uomo dopo il peccato di Adamo è disperata: egli è sconfitto dal nemico, schiavo del peccato, in debito verso la giustizia divina. Come uscirne?

Non noi ci siamo mossi verso Dio e siamo saliti a lui, è lui che è venuto e disceso a noi. Noi non abbiamo cercato, ma siamo stati cercati: la pecora non ha cercato il pastore, la dracma non ha cercato il padre di famiglia; ma lui si è chinato sulla terra, ha trovato l'immagine ed è andato nei luoghi dove la pecora si smarriva, per prenderla e ritirarla dall'errare (ViC 79).

Nel Figlio unigenito il Padre ha raggiunto l'umanità peccatrice. Il peccato ha costituito la scomparsa dell'immagine, la distruzione dei lineamenti divini impressi nell'uomo nella prima creazione, la perdita dell'immagine regale sulla dracma<sup>9</sup>. Tutto questo è venuto a cercare Cristo, pastore e padre di famiglia. Questa è la vicenda della caduta dell'uomo e dell'iniziativa da parte di Dio, che ha risolto una situazione di stallo: da una parte, l'uomo avrebbe dovuto assumersi il debito causato dal peccato, ma non era in grado di pagare<sup>10</sup>; da un'altra, Dio non era debitore verso nessuno. Ciò secondo giustizia. Occorreva attaccare battaglia al peccato, ma, chi doveva farlo non poteva, e, Chi poteva, non era tenuto a farlo. Avvenne, però, che Dio prendesse l'iniziativa e così l'uno e l'Altro si unirono per combattere il nemico. Dio fece la sua lotta in nome degli uomini e come uomo vinse il peccato, puro da ogni peccato, perché Dio. Questo operò perché «tra gli uomini non c'era nessuno puro da colpa, che potesse patire per gli altri; nessuno anzi bastava a pagare il debito per sé solo, e nemmeno lo poteva l'intero genere umano, quand'anche fosse morto milioni di volte» (ViC 99). L'Innocente, il Signore, muore soffrendo molti patimenti al posto del servo che aveva infranto l'immagine regale. L'immagine regale del Cristo!

Con il suo sacrificio Cristo è entrato nel santuario offrendo se stesso al Padre e «vi introduce quelli che lo vogliono» (ViC 91); «aprì la via che porta al cielo» (ViC 89) a tutti coloro che credono in lui e ricevono la vita nuova. Con la morte in croce

<sup>9</sup> U. Neri sottolinea che Cabasilas doveva conoscere questo testo di Massimo il Confessore. «Dio si prese cura di cercare e trovò, come pastore, l'uomo che quale pecora si era smarrito [...]; il Signore e salvatore con la sua incarnazione trovò [...] l'uomo, dracma che nell'immagine portava il marchio regale» (*Ambigua*, PG 91, 1277BD).

<sup>10</sup> La redenzione come pagamento del debito ha avuto in Occidente il suo teorizzatore in sant'Anselmo (cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Perché Dio uomo*, Alba 1978). Tuttavia, a giudizio di Spiteris, Cabasilas non si muove all'interno di un contesto giuridico, bensì di quello della filantropia di Dio. Il Creatore interviene a motivo dell'incapacità della sua creatura (cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo*, 77-78).

ha pagato la pena per i peccati degli uomini, li ha liberati dalle catene e prosciolti da ogni accusa. Ma c'è qualcosa di più: «il Salvatore morendo non solo ci ha liberati e riconciliati al Padre, ma ci ha dato anche il potere di divenire figli di Dio» (ViC 87). E,

poiché morì, fu pagato il prezzo del nostro riscatto e distrutto il carcere del diavolo, allora ricevemmo la libertà e l'adozione a figli e fummo costituiti membra di quel capo beato (ViC 104).

Da quel momento i rapporti tra gli uomini e Dio sono radicalmente cambiati: se prima l'umanità era legata a Dio mediante la legge mosaica, con Cristo il legame è dato dalla fede e dalla grazia;

il commercio degli uomini con Dio allora era quello dei servi, ora invece è quello dei figli e degli amici. Infatti la legge è per gli schiavi, ma sono dei figli e degli amici la grazia, la fede e l'ardita fiducia (ViC 90).

E ancora:

gli uomini diventano dei e figli di Dio, la nostra natura è onorata con l'onore dovuto a Dio, la polvere è innalzata a tal grado di gloria da essere ormai uguale in onore e deità alla divina natura: privilegio ineguagliabile, novità inaudita! (ViC 82).

Tutto questo è conforme alla natura di Dio: Egli non comunica agli uomini qualcosa di sé, ma la pienezza della sua divinità. Non deve sfuggire la forza di questa espressione: «gli uomini diventano dei (θεοὺς γενέσθαι)» e «figli di Dio (υἱοὺς Θεοῦ)», perché è una caratteristica del realismo teologico dei Padri greci<sup>11</sup>.

Cristo dopo la croce comunica la sua vita, così che «ciò che è del capo diviene anche nostro» (ViC 104). Tante sono le opere divine e Dio potrebbe crearne ancora di più belle; eppure, nessuna eguaglierebbe questa: la divinizzazione dell'uomo e la sua filializzazione, attraverso l'opera del Figlio.

Il Salvatore comunica la sua vittoria, che fa passare da morte a vita, attraverso i divini misteri. Non passa in noi solo la notizia o il beneficio di una vittoria, ma: la vera vita, la vita stessa di Cristo che inabita le anime e i corpi, attraverso il lavacro battesimale; l'unzione con il *miron*; la partecipazione alla sacra mensa.

Il battesimo [...] prende gli uomini morti e corrotti e li introduce nella vita. Poi l'unzione del *miron* porta a perfezione l'essere già nato, infondendogli l'energia conveniente a tale vita. Infine la divina eucaristia sostiene e custodisce la vita e la salute: è il pane della vita, infatti, che permette di conservare quanto è stato acquisito e di serbarsi vivi. Perciò in virtù di questo pane viviamo e in virtù del *miron* ci muoviamo, dopo aver ricevuto l'essere dal lavacro battesimale (ViC 78)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Si può vedere: BASILIO, *De Spiritu Sancto* 9, PG 32, 109C; MASSIMO CONFESSORE, *Mistagogia* 24, PG 91, 704d. Un realismo che continua sino ai contemporanei di Cabasilas: TEOFANE DI NICEA, *Epistola* 3, PG 150, 332C.

<sup>12</sup> Come è noto, nella Chiesa ortodossa i tre sacramenti si celebrano in una sola celebrazione liturgica.

I misteri comunicano la vita di Cristo e lo rendono presente nel credente. Il Salvatore non se ne è andato «dopo aver sparso sulla terra i semi della vita» (ViC 68). Egli è realmente presente e, attraverso i misteri, «si unisce ai suoi santi con tale amore da formare un solo spirito con loro». Ora, «l'unione del Signore con coloro che ama è al di sopra di qualunque unione pensabile, di qualunque esempio si possa portare» (ViC 69) e tutte le immagini (tralcio, nozze, membra) restano insufficienti. «Chi è più unito a un altro di quel che non sia a se stesso? Ebbene, anche questa unità è inferiore all'unione di cui parliamo» (ViC 70). Nessun esempio corrisponde davvero all'amore divino!

Così descritta, la vita in Cristo «non riguarda solo il futuro, ma già ora è presente per i santi che vivono ed operano in essa» (ViC 75), perché il Salvatore mediante i divini misteri permette agli uomini di camminare in novità di vita o, meglio ancora, è presente ed operante: «è necessario combattere? Combatte con noi ed è lui che assegna la vittoria a chi si è fatto onore» (ViC 73). Assume importanza la vita presente, in quanto il credente, raggiunto da Cristo, prepara la condizione eterna.

La vita futura non porterà affatto pienezza di felicità a quelli che avrà accolti senza le potenze e i sensi ad essa necessari: morti ed infelici abiteranno quel mondo beato e immortale. E la ragione è che allora, benché sorga la luce e il sole offra il suo raggio puro, non è più il tempo di plasmare l'occhio. Il profumo dello Spirito si effonde copiosamente e riempie tutto, ma non lo coglie chi non ha olfatto (ViC 64)

Pertanto, «l'esistenza presente è l'officina di questa preparazione: e coloro in cui essa non si compie prima che muoiano, non possono in alcun modo partecipare alla vita divina» (ViC 65). Il Salvatore «lasciandoci in terra ci ha resi anche celesti» (ViC 79) attende che noi custodiamo il dono divino; «coniati nell'immagine e nella forma del Cristo» (ViC 103) dobbiamo conservare quanto ricevuto. Infatti,

il nostro unico contributo alla vita consiste nell'aver cura dei doni, custodire le grazie e non gettare via la corona che Dio ha intrecciata per noi a prezzo di molte fatiche e sudori. Questa è la vita in Cristo: i divini misteri la formano, ma anche l'umana cura vi ha qualche parte (ViC 105)

Se Cristo fa passare la sua vita nel credente attraverso i misteri<sup>13</sup>, «quasi finestre» (ViC 79), l'operare dell'uomo deve essere secondo virtù.

<sup>13</sup> L'insegnamento di Cabasilas concernente i sacramenti è diverso rispetto a quello formulato dalla teologia scolastica occidentale: secondo quest'ultima i sacramenti comunicano la grazia invisibile. Nella prospettiva ortodossa, in genere, i sacramenti sono la porta e la via attraverso cui Cristo introduce i credenti nella propria vita divina (cfr. P. NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, 161-163).

## 2. Il battesimo incide in noi il Cristo

I divini misteri uniscono il credente a Cristo, dal quale ricevono tutto. «Essere battezzato significa nascere secondo il Cristo e, non essendo nulla, ricevere l'essere e l'esistere» (ViC 111). Il battesimo è il primo dei misteri e prima degli altri introduce i cristiani nella vita nuova. Il lavacro è il principio dell'esistenza e fondamento della vita, di cui ne costituisce la base. Prima del battesimo «tanto è lontano dall'essere vivo e figlio e erede il catecumeno che è ancora servo del tiranno!» (ViC 118). Infatti è del tutto separato da Dio, è in verità morto.

Il battesimo è chiamato «nuova creazione» o «rinascita» e non a caso.

Creature già nate e plasmate, che poi persero la forma primitiva, ora tornano ad essa con una seconda nascita. Come quando un'artista rende alla materia di una statua la forma perduta e rigenera e riplasma l'immagine, così appunto è l'operazione del battesimo in noi: ci forma e ci modella, incide nelle anime nostre come un'immagine e una figura, rendendoci conformi alla risurrezione del Salvatore (ViC 113).

Nel giorno del battesimo viene imposto il nome che distingue l'uno dagli altri, perché, mediante il sacramento, la vita indeterminata riceve forma e figura. «Come materia informe e deforme ci immergiamo nell'acqua battesimale, e in essa troviamo la bella forma» (ViC 132).

Tutta la Trinità è all'opera: «il Padre ci ha riplasmati, per mezzo del Figlio siamo stati riplasmati, e lo Spirito è vivificante» (ViC 125). Qui siamo davanti ad un passaggio molto bello ed importante: il sacramento del battesimo è un ri-plasmare l'uomo da parte della Trinità. Sì, ri-plasmare perché già nella prima creazione la Trinità lo aveva plasmato: «il Padre plasmava, il Figlio era la mano del plasmatore, il Paraclito il soffio che ispirava vita» (ViC 125)<sup>14</sup>.

Nel battesimo il Cristo è ora definitivamente scolpito e plasmato nel credente. Il crisma utilizzato nel rito richiama che

il battesimo è unzione perché incide nei battezzati il Cristo, l'unto per noi, ed è sigillo che imprime in essi il Salvatore. Il crisma infatti, quale autentico sigillo, penetrando dovunque perfettamente per tutta la struttura del corpo di colui che lo riceve e, modellandolo, in lui imprime l'unto e gli dà la sua forma (ViC 117).

---

<sup>14</sup> Anche Ireneo di Lione aveva insegnato che Creazione è un'opera trinitaria: il Figlio e lo Spirito santo sono le mani con le quali il Padre ha formato l'uomo (cfr. *Adversus haereses* IV, 20, PG 7, 1032B). Come anche aveva insegnato la divinizzazione: «per mezzo delle mani del Padre, cioè per mezzo del Figlio e dello Spirito, l'uomo diviene a somiglianza di Dio» (*ibid.*, V, 6, PG 7, 1137A). L'uomo è stato plasmato ad immagine del Verbo, che era invisibile sino al momento dell'incarnazione. Quando il Verbo si è manifestato nella carne ha «assimilato se stesso all'uomo e l'uomo a se stesso», così che l'uomo «per mezzo della somiglianza che ha nei confronti del Figlio» «fosse reso più prezioso agli occhi del Padre» (*ibid.*, V, 16, PG 7, 1167B).

Unto dal crisma, che è segno di Cristo, il battezzato cercherà di somigliargli. Così il lavacro battesimale è nascita e principio della vita di Cristo nel credente: «mentre prima era tenebre, ora diviene luce; mentre prima non era, ora esiste ed è familiare di Dio, e adottato come figlio, e dal carcere e dall'estrema schiavitù è condotto sul trono regale» (Vic 123-124). Quanto avviene nel sacramento deve essere assolutamente imitato: «bisogna seguire le orme di colui che è morto e risorto per noi» (ViC 127). La salvezza è frutto dell'azione salvifica di Dio e del contributo umano. «dopo aver compiuto lui tutto ciò per cui sono stato liberato, ha lasciato che anche noi portassimo un qualche contributo alla nostra liberazione» (ViC 133). La visione di Dio e l'essere definitivamente con Cristo saranno riservati «soltanto a coloro che li hanno voluti, amati, desiderati» (ViC 137).

Il lavacro battesimale, che porta la grazia di Cristo, può condurre sino alla testimonianza più alta, quella del martirio. «Questo infatti è il significato del battesimo: imitare la testimonianza di Cristo davanti a Pilato e la sua costanza fino alla croce e alla morte» (ViC 157). La forza per la quale i martiri cristiani osarono con coraggio, desiderarono condurre a termine la loro opera tra i patimenti non si può trovare nella natura degli uomini: «causa di ciò è la grazia del battesimo» (ViC 148).

Infine, il battesimo infonde nelle anime una conoscenza intima del Creatore, un desiderio naturale di conoscere il vero e di possedere il bene. Una sete «presente a quanti hanno gustato il Salvatore» (ViC 162), perché a lui è preordinato l'amore umano fin dal principio, come a suo modello e fine. Ecco perché l'uomo può possedere anche tutti i beni del mondo, ma non è sazio: gli manca Cristo! L'occhio è stato creato per la luce, l'orecchio per i suoni ed ogni cosa per ciò che è stata ordinata, «ma il desiderio dell'anima va unicamente al Cristo. Qui è il luogo del suo riposo, poiché lui solo è il bene, la verità, e tutto ciò che ispira amore» (ViC 162).

Questa è dunque l'opera del battesimo: «cancellare i peccati, riconciliare Dio con l'uomo, rendere l'uomo figlio di Dio, aprire gli occhi dell'anima al raggio divino; in una parola, preparare alla vita futura» (ViC 171).

### 3. Cristo ci viene incontro come profumo

L'incarnazione resta l'evento da considerare con maggiore attenzione; fu plasmata la carne beata che ha ricevuto tutta la pienezza della divinità: in essa Dio ha infuso tutta la ricchezza della sua natura. Nel Verbo «la carne fu deificata e una natura umana ebbe per ipostasi lo stesso Dio» (ViC 180). Questo fatto ha comportato un superamento della divisione tra Dio e l'uomo, secondo una logica divina: «non mutò di luogo, non abbatté il muro, né lo valicò; ma divenne lui stesso quello che ci divideva da lui, non lasciando così nulla di mezzo tra noi e lui». C'era un duplice muro

di separazione tra Dio e l'umanità: quello della natura e quello del peccato. Ora, «il primo fu tolto di mezzo dal Salvatore con la sua incarnazione, il secondo con la crocifissione, poiché la croce distrusse il peccato» (ViC 181). Cristo ci ha uniti, divenendo lui «divisione», cioè il muro che ci separava da Dio: egli si è fatto peccato per noi (cfr. 2 Cor 5,21). Gli uomini erano lontani: per la natura, per il peccato, ma anche per la morte che questo aveva causato,

furono portati dal Salvatore al puro possesso di Dio e all'unione immediata con lui; infatti, uno dopo l'altro, egli distrusse tutti gli ostacoli: il primo condividendo l'umanità, il secondo morendo sulla croce, e infine con la sua risurrezione abbatté l'ultimo muro, bandendo completamente dall'umana natura la tirannia della morte (ViC 182)

Tutta la Trinità è impegnata nell'opera di salvezza, ma la rigenerazione l'ha operata il Verbo che ha condiviso la vita degli uomini per salvarli. «È lui che ci dà lo Spirito» (ViC 184). C'è come una continuità tra lo Spirito e Cristo e gli uomini: «il Signore è il Cristo non perché abbia ricevuto quel *miron* che si versa sulla testa, ma per lo Spirito Santo» (ViC 179) e, nello stesso tempo, il Cristo dona lo Spirito e tutte le sue divine energie a coloro che credono in lui. La comunicazione avviene nei misteri tramite l'unzione post-battesimale con il *miron*<sup>15</sup>. L'imposizione delle mani e l'unzione producono come effetto la grazia dello Spirito Santo: è l'effusione dello Spirito sulla carne umana, riconciliata dal Salvatore. E lo Spirito porta con sé il dono dell'adozione filiale (cfr. ViC 193).

Una volta spiritualmente ri-creato, l'uomo riceve «l'energia conveniente a tale nascita e il movimento appropriato» (ViC 179). Questo è «l'aiuto che il divinissimo *miron* dà a coloro che vogliono vivere in Cristo» (ViC 193). Così, lo sforzo umano non può consistere «altro che nel custodire i doni ricevuti e non disperdere il tesoro» (ViC 189).

#### 4. Pane di vita assimila a sé chi lo riceve

La situazione dell'uomo prima di Cristo era tragica: lontano da Dio e impossibilitato a riconciliarsi con lui. Il peccato ha costituito un oltraggio, che l'uomo non poteva riparare, presentandosi con la propria giustizia. Neanche l'antica legge ha potuto abolire l'inimicizia. Così, dal momento che «non potevamo produrre da noi una

---

<sup>15</sup> In greco: μύρον. Il termine non viene tradotto, ma translitterato a motivo del fatto che questa unzione non ha un esatto corrispondente nel linguaggio delle Chiese occidentali. Il *miron* è l'unguento profumato con cui in Oriente si compie, fra l'altro, l'unzione post-battesimale, ma anche la consacrazione degli altari. Attraverso il *miron* si rende presente lo Spirito di Cristo.

nostra giustizia, il Cristo stesso è divenuto per noi giustizia di Dio e santificazione e riscatto» (ViC 205). Poiché non era possibile che l'uomo salisse fino alla partecipazione dei beni celesti, il Verbo eterno è disceso sino a noi, così da condividere la nostra condizione. Ha assunto la carne dell'uomo

Doveva infatti essere Dio e divenire uomo il farmaco della mia infermità. Se fosse stato solo Dio non avrebbe potuto unirsi all'uomo in questo modo: come poteva Dio divenire nostro cibo? Per contro, se fosse stato solo quello che siamo noi, non avrebbe potuto produrre un tale effetto. Ma ora egli è l'uno e l'altro insieme: così, in quanto uomo si unisce e si fonde agli uomini come fratelli della sua stirpe, e in quanto Dio ha il potere di elevare la natura umana, di darle vita e di assumerla in sé (ViC 214).

Con la sua vita e la sua morte in croce ha potuto «rendere al Padre tutto l'onore dovuto e reintegrare l'onore tolto». Per «tutto il tempo della sua vita ha compiuto interamente quell'opera sola che mirava alla gloria del Padre» (ViC 209); ha dato onore al Padre nella natura umana, giungendo all'offerta della sua carne e del suo sangue. Chi partecipa al sacro convito dell'Eucaristia comunica al corpo del Figlio e viene trasformato: per effetto della comunione la giustizia dell'uomo, quella che lo rende gradito a Dio, «diviene una giustizia cristiforme» (ViC 211).

La mensa eucaristica non dà qualcosa, ma Cristo in persona: «non accogliamo nell'anima un raggio o una luce, ma il sole stesso» (ViC 209). Infatti al convito «è legata la promessa di far abitare noi nel Cristo e il Cristo in noi» (ViC 200). Che cosa l'uomo potrebbe ancora desiderare? Nell'Eucaristia Cristo riceve l'uomo, come il più eccellente accoglie in sé il più debole:

Egli è in ogni mistero, in lui siamo unti e lavati, è lui la nostra cena: è presente negli iniziati e distribuisce i suoi doni, ma non allo stesso modo in tutti i misteri [...]. Quando conduce l'iniziatore alla mensa e gli dà in cibo il proprio corpo, lo trasforma interamente e lo muta nella propria sostanza. Il fango non è più fango: avendo ricevuto la forma regale, diventa il corpo stesso del re; e di questo nulla si può pensare di più beato (ViC 198).

Cristo si riversa nell'uomo e con lui si fonde, mutandolo e trasformandolo in sé «come una goccia d'acqua versata in un infinito oceano di unguento profumato» (ViC 215). E, ancora:

mentre il nutrimento si trasforma in chi lo ha mangiato, e il pesce o il pane o qualunque altro cibo diventano sangue dell'uomo, qui accade tutto il contrario. È il pane di vita che muove chi se ne nutre e lo trasforma (ViC 220)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Al riguardo dell'attrazione che esercita l'Eucaristia si deve ricordare questa somiglianza con Agostino: «mi sembrava di udire la tua voce dall'alto: «lo sono il cibo dei forti: cresci e ti ciberai di me; non sarai tu a trasformarmi in te, come fai con il nutrimento per il corpo, ma tu, piuttosto, ti trasformerai in me»» (*Confessioni* VII, 10).

L'Eucaristia costituisce la perfezione di tutti i misteri e permette che i doni ricevuti nel Battesimo e nell'unzione non vadano perduti; accorda l'essere dell'uomo con il suo benefattore e lo rende giusto davanti al Padre: nessuno può più accusarlo. Il credente ha sempre bisogno della carne e del sangue di Cristo e continuamente gusta di quella mensa affinché sia efficace in lui la legge dello Spirito. Il Figlio nutre i suoi di se stesso e così li rende figli del Padre, comunicando la filiazione.

Noi portiamo il sigillo dello Spirito in un vaso di creta: dunque «è necessario che il vasaio sia sempre accanto alla sua creta e più e più volte ne ripari la forma confusa» (ViC 218).

Effetti della sacra mensa sono il culto a Dio e il servizio puro. Il primo è conforme al dono ricevuto «noi non siamo stati chiamati nel coro dei servi, bensì in quello dei figli» (ViC 222). Infatti «per effetto del sacramento non solo diveniamo sue membra, ma anche suoi figli». L'adozione filiale

non consiste in un puro suono verbale, come le adozioni umane, e non si limita a conferire l'onore del nome [...]. Qui si tratta di vera nascita e di vera comunione con l'Unigenito, non solo nel nome, ma nella realtà: comunione di sangue, di corpo, di vita. Quando il Padre stesso riconosce in noi le membra dell'Unigenito e scopre nei nostri volti l'effigie del Figlio: che cosa ci può essere di più? (ViC 223).

La filiazione divina adottiva stabilisce un vincolo più stretto e connaturale di quel che non faccia tra gli uomini la filiazione fisica, «a tal punto che i cristiani rigenerati nei misteri sono figli di Dio più che dei loro genitori» (ViC 223). Egli non è semplicemente causa della vita, come lo sono i genitori: egli è la vita, ciò grazie a cui realmente si vive. Libera gli schiavi e li rende figli di Dio; ricrea, libera e deifica:

Non ci ricrea della stessa materia con la quale ci ha creati; infatti fece il primo uomo prendendo il fango della terra, ma per la seconda creazione dà il proprio corpo e per rianimare la vita non si limita a fare l'anima più bella e lasciandola però alla sua natura, ma versa il suo sangue nel cuore degli uomini, facendo sorgere in essi la sua vita (ViC 245).

Il servizio puro appartiene costitutivamente a Cristo: per salvare il genere umano non mandò un angelo, ma venne lui stesso. Egli ha servito quando è apparso rivestito dell'umana debolezza e – questo è il colmo – servirà anche nella vita eterna quando verrà con potenza e metterà i suoi a tavola e passerà a servirli. Chi partecipa alla sacra mensa vive la medesima dedizione.

## 5. Conservare la vita in Cristo

L'uomo tende naturalmente a Cristo: «in principio Dio ha creato la natura dell'uo-



mo in vista dell'uomo nuovo» (ViC 333); così, «non il vecchio Adamo è modello del nuovo, ma il nuovo è modello del vecchio [...] il primo non è che una copia del secondo Adamo» (ViC 334). Adamo è stato creato secondo l'idea e l'immagine di Cristo, ma pur essendo tratto verso quell'immagine, non l'ha mai raggiunta. Al primo Adamo fu chiesta l'obbedienza, ma il secondo l'ha compiuta fino alla morte di croce. La natura umana fin dal principio tendeva verso l'immortalità, ma la raggiunse solo più tardi con il nuovo Adamo, divenuto il Salvatore, il quale risorgendo dai morti, è divenuto guida di immortalità per il genere umano. Per questo, «il Salvatore solo è stato il primo e l'unico a rivelare l'uomo vero e perfetto nei costumi, nella vita, in tutto» (ViC 335).

Dio ha creato l'uomo guardando all'ultimo fine, quando il corpo sarà puro da corruzione e l'anima libera da ogni peccato. La creazione dell'uomo è simile alla scultura di una statua: la sua bellezza «è data dall'ultima mano dell'artista: il primo Adamo fu molto lontano dall'essere perfetto, ma il secondo fu perfetto in tutto e partecipò agli uomini la sua perfezione e conformò a sé tutto il genere umano» (ViC 335). Pertanto, la realtà seconda è modello della prima e Cristo, il nuovo Adamo, è l'archetipo, da cui l'antico è stato tratto.

Per tutti questi motivi l'uomo tende al Cristo con la sua natura, con la sua volontà, con i suoi pensieri, non solo per la divinità del Cristo, che è il fine di tutte le cose, ma anche per la sua umanità: nel Cristo l'amore dell'uomo trova riposo, il Cristo è la delizia dei suoi pensieri (ViC 336)

L'uomo riceve la vita da Cristo, perché da sempre tende verso di lui; dopo aver partecipato ai divini misteri, deve porre ogni impegno per conservare il dono ricevuto. «Se la formazione di questa vita dipende in principio unicamente dalla mano del Salvatore, una volta che essa abbia preso consistenza, custodirla e mantenersi vivi è effetto anche del nostro impegno» (ViC 279). L'uomo deve mettere ogni impegno per non sciupare la grazia dopo averla ricevuta. «Chi ha deciso di vivere in Cristo, deve stare attaccato a quel cuore e a quel capo, poiché non da altro ci viene la vita; ma ciò non è possibile senza volere le medesime cose che vuole il Cristo» (ViC 283). È necessario che l'uomo eserciti la propria volontà nella volontà di Cristo, esercitandosi nell'avere i medesimi pensieri: nulla è più connaturale all'uomo. La meditazione delle beatitudini evangeliche permette di conservare il pensiero di Cristo e di avere i suoi stessi atteggiamenti. Soprattutto, giova molto conservare nella memoria il pensiero dell'amore di Cristo per gli uomini: questo è il più nobile dei pensieri. Infatti, questa memoria ripropone quanto abbiamo ricevuto:

Dio non invita il servo che ama rimanendo al suo luogo, ma lui stesso discende a cercarlo, essendo ricco viene alla dimora del povero, presentandosi dichiara direttamente il suo amore e cerca eguale amore; respinto non si allontana (ViC 286)

Dio si dimostra davvero amico degli uomini. È venuto a cercarli e per loro ha tollerato le cose più terribili, ha accettato di morire e, dopo la sua risurrezione, si è mostrato con le ferite sofferte. Considera le cicatrici come un ornamento: «chi mai ha concepito un amore così folle?» (ViC 288).

## 6. L'agire morale di chi vive in Cristo

Il comportamento di chi riceve e custodisce i doni di grazia si trasforma. Infatti,

la vita in Cristo risulta di due elementi [...]: il primo è la grazia che si riceve nelle sacre iniziazioni, il secondo è l'impegno da parte di chi ha ricevuto il dono nel custodirlo (ViC 347).

E che cosa comunica, in definitiva, la grazia della vita in Cristo?

In questa vita riceviamo da Dio lo Spirito di adozione filiale, da cui nasce la carità perfetta e, conforme ad essa, la vita beata. Infatti lo Spirito ci permette di accogliere i misteri di Cristo, ed a quelli che lo ricevono ha dato il potere di divenire figli di Dio; ma dei figli è proprio l'amore perfetto che bandisce ogni timore (ViC 392).

La grazia infonde la vita filiale, caratterizzata dalla carità: all'uomo il compito di custodirla e «alimentare il fuoco perché duri» (ViC 393). La misura di questo impegno consiste nell'imitare Cristo e nel vivere in conformità a lui. Questa è la vita dei figli;

non solo con la carità essi confermano la loro adozione filiale, aderendo a Dio come Padre ed amandolo, ma per carità, diventano simili a Dio: essi infatti sono pieni di amore, ma Dio è amore ed essi vivono in virtù dell'amore (ViC 399).

L'amore conduce a compiere il bene per la glorificazione del Padre: in quanto figli essi onorano il Padre con le loro opere. La vita in Cristo, certamente, è nascosta; le opere degli uomini, resi figli del Padre dai misteri divini, con le opere la rendono presente in tutto il suo splendore.

## 7. Ripresa sintetica

Secondo Y. Spiteris, la teologia di Cabasilas segue sempre uno schema trinitario: parte dal presupposto che la Trinità è l'artefice comune della nostra salvezza, ma

ogni Persona divina vi ha cooperato in modo proprio. Inoltre, «si può dire che tutta l'opera di Cabasilas non sia altro che uno sviluppo della cristologia. Tutto viene visto e vissuto a partire da Cristo. Ma è soprattutto l'antropologia che è collegata essenzialmente alla cristologia»<sup>17</sup>.

Nei paragrafi precedenti ho richiamato gli elementi dell'antropologia cristologica di Cabasilas secondo la presentazione progressiva da lui svolta nei diversi libri, di cui è composta l'opera. Ora, vorrei, per così dire, riordinare questi dati e presentarli in maniera maggiormente sistematica. Apparirà un orizzonte ampio e promettente, entro cui situare la consistenza dell'agire morale dell'uomo in Cristo.

### 7.1. L'uomo creato in vista di Cristo

Dio ha creato Adamo, il primo uomo, in vista di Cristo: ogni uomo tende a Cristo secondo la sua natura. L'uomo, come una medaglia è stato coniato secondo l'immagine e la forma di Cristo. Al punto che con l'incarnazione il Figlio unigenito è venuto a cercare la sua immagine, smarrita in luoghi deserti.

### 7.2. La caduta

Adamo era stato creato verso quell'immagine, ma non l'ha raggiunta, perché non fu capace di obbedienza e così fu molto lontano dall'essere perfetto. Adamo aveva infranto l'immagine regale del Cristo, donata con la creazione. Il peccato ha comportato una situazione tragica e disperata: nessuno poteva pagare il debito contratto con la colpa. Tra l'umanità e Dio si era alzato un muro di divisione, impossibile da superare. L'uomo viveva nella condizione servile.

### 7.3. Dio viene a cercare l'uomo

È proprio di Dio comunicare non qualcosa di sé, ma la sua stessa pienezza: sé stesso. Nessuna opera divina eguaglia l'opera di divinizzazione e di filializzazione dell'uomo che Dio fa attraverso il suo Figlio. Egli assume la natura umana e così la carne umana, creata in vista di Cristo, riceve la pienezza della natura divina. Viene a cercare l'uomo: diviene egli stesso «divisione» per riconciliare gli uomini con Dio, diviene «giustizia» per rendere gli uomini graditi al Padre. Con la morte in croce paga la pena per i peccati degli uomini e li rende dei e figli; da quel momento la relazione con Dio è di natura filiale, conforme alla dignità acquisita. L'incarnazione costitui-

<sup>17</sup> Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo*, 37.

sce «la migliore (τὸ βέλιστον) delle opere di Dio»<sup>18</sup> e lo si deduce dalla sua finalità: infatti nessun'altra delle opere di Dio ha fatto diventare l'uomo Dio. Tutti gli esseri e tutti gli avvenimenti sono stati creati e pensati in vista di questa economia divina. L'incarnazione è la somma delle opere di Dio, dalla quale tutte le altre attingono la loro ragione di essere e il loro significato<sup>19</sup>. Non è dunque l'incarnazione che va inserita dentro la creazione, ma quest'ultima, insieme alla storia è posta in funzione del disegno primo di Dio: farsi uomo nella Persona del Verbo. Cristo non è, quindi, un «accidente» storico dovuto al peccato dei progenitori: l'incarnazione è avvenuta perché era nell'eterno disegno di Dio. Egli nel creare il primo Adamo ha avuto come modello il Figlio divenuto uomo, mediatore del cosmo e dell'uomo. Il primo Adamo non è causa della venuta del secondo Adamo: addirittura è creato per mezzo di lui<sup>20</sup>.

#### 7.4. I misteri comunicano la vita di Cristo

Il Salvatore comunica la sua vittoria, la trasformazione dell'uomo, non tanto come notizia, ma come vita vera: comunica la sua stessa vita filiale. Il dono passa attraverso i santi misteri, celebrati nella divina liturgia<sup>21</sup>; essi rendono, ciascuno in modo proprio, presente Cristo nel credente, creano una comunione, ben superiore ad ogni altra. Nella Chiesa, attraverso i sacramenti, si comunica ai fedeli la vita in Cristo<sup>22</sup>. Il battesimo incide Cristo nei battezzati; cancella i peccati e rende l'uomo figlio di Dio. Attraverso l'unzione con il *myron* lo Spirito Santo agisce portando con sé il dono dell'adozione filiale. E la mensa eucaristica non dà qualcosa di Cristo ma Cristo in persona; questa presenza è simile a quella del più che contiene anche il meno. Cristo facendosi nutrimento dell'uomo, lo attira a sé e lo trasforma interamente nella propria sostanza. Cristo continuamente svolge la sua azione nei confronti dell'uomo:

<sup>18</sup> Questa citazione è tratta da uno dei sette sillogismi di Cabasilas, tradotti e riportati in Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo*, 41.

<sup>19</sup> Analogamente Duns Scoto afferma che il Verbo incarnato è il *summum opus Dei*, il capolavoro di Dio; al riguardo si può vedere: G. ALLEGRA, *Il primato di Cristo in San Paolo e Duns Scoto*, Assisi 2011.

<sup>20</sup> Il cristocentrismo di Cabasilas ha immediate ricadute nella mariologia: il Creatore da sempre – non solo dopo il peccato – creò l'uomo e con lui l'universo intero, avendo come finalità precisa che dall'umanità provenisse la Vergine e da quella nascesse Cristo, previsto e voluto dal Padre prima di ogni creatura. Si veda: N. CABASILAS, *La Madre di Dio. Tre omelie mariane*, Bresso di Teolo 1997.

<sup>21</sup> È bene ricordare qui l'altra opera fondamentale del nostro teologo bizantino, cioè il *Commento della divina liturgia* (cfr. N. CABASILAS, *Commento della divina Liturgia*, Padova 1984). L'opera è stata oggetto di un Convegno di studi ecumenici, di cui sono stati pubblicati gli atti: cfr. H. LEGRAND – CH. SAVVATOS – IOANNIS DI THERMOPOLIS – H. WYBREW – AA. VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, Magnano 2007.

<sup>22</sup> Questo concetto è sviluppato in C. SAVVATOS, *I sacramenti della Chiesa come fondamento della vita spirituale in Cristo secondo Nicola Cabasilas*, in H. LEGRAND – CH. SAVVATOS – IOANNIS DI THERMOPOLIS – H. WYBREW – AA. VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 67-81.

infatti è necessario che il vasaio sia sempre accanto alla sua creta e, più e più volte, ne ripari la forma confusa.

Un ruolo del tutto particolare assume l'Eucaristia: questo sacramento opera una vera e continua crescita dell'uomo nella filiazione e nella divinizzazione. Ricevere Cristo nel sacramento è un'autentica trasformazione: Egli, per così dire, non lascia l'uomo dove lo trova, ma sempre più lo attrae a sé in un dinamismo di crescita. Ricevendo la carne di Cristo, noi riceviamo nell'anima Dio e questo fatto ha conseguenze davvero inimmaginabili. Il motivo sta nel fatto che nel sacramento riceviamo non semplicemente alcuni doni divini, ma il Benefattore stesso. È l'ultimo dei misteri, perché non sarebbe possibile ricevere qualcosa di più. Il sacramento eucaristico opera una trasfigurazione anzitutto ontologica e, poi, morale, abilitando l'uomo ad un agire che si può configurare come il culto filiale<sup>23</sup>. Nell'Eucaristia diventiamo uno con Cristo, siamo pienamente figli nel Figlio<sup>24</sup>, possiamo presentarci davanti al trono di Dio per rendere un culto vivente, attraverso la nostra esistenza. Nell'uomo opera Cristo, diventato il soggetto dell'agire morale buono.

### 7.5. La prospettiva dell'agire filiale

I sacramenti costituiscono come la proiezione dell'incarnazione e della sua opera salvifica. Sono la manifestazione della vita in Cristo e partecipando ad essi i credenti sono incorporati in Cristo come sue membra, acquistano la familiarità divina, ricevono l'adozione filiale e la somiglianza con Cristo, ottengono, infine, l'esistenza secondo Cristo. Questa situazione ontologica è all'origine di un agire proporzionato: l'uomo è davvero reso capace di attuare con le proprie scelte la perfezione di Cristo.

La vita in Cristo, donata dai divini misteri, non riguarda solo la vita futura di gloria, ma già il presente perché il Salvatore è presente ed operante nei credenti e permette loro di camminare in novità di vita. L'uomo riceve l'energia e il movimento appropriato, divenendo capace di giustizia cristiforme. Al dono di grazia deve corrispondere un impegno umano: Cristo dopo aver compiuto tutto quanto necessario per la liberazione dell'uomo, ha lasciato che anch'egli portasse un qualche contributo.

In che cosa consiste l'impegno? Nell'imitare Cristo e nel vivere in conformità a lui. Questa è la vita dei figli, che si svolge secondo alcune direzioni: nell'aderire sempre di più a Cristo, avendo la sua stessa volontà e i suoi stessi sentimenti; nel compiere opere che glorifichino il Padre, così come ha fatto il Figlio; nel servire il Padre e i fratelli in modo puro.

<sup>23</sup> Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo*, 95.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, 132-133.

## Conclusione

N. Cabasilas non è un teologo di professione, eppure è stato uno dei migliori rappresentanti della teologia bizantina, che ha come tema fondamentale la chiamata dell'uomo a conoscere Dio, a partecipare alla sua vita divina, ad essere salvato, non semplicemente attraverso un'azione estrinseca di Dio o attraverso la conoscenza razionale di proposizioni di fede, ma mediante la divinizzazione. E questo per opera di Cristo<sup>25</sup>: la *theosis* (θεοσις) dell'uomo porta con sé la vita in Cristo e la comunione dello Spirito Santo<sup>26</sup>.

Aiutato da questa ricchezza teologica, Cabasilas si è avvicinato in modo straordinario alla verità della filiazione divina. L'adozione filiale non è una parola vuota e neanche è simile alle adozioni umane: è una vera nascita e una comunione al Figlio unigenito. L'uomo riceve insieme la dignità e la vita filiale, che è vita in Cristo. Così stabilito, è capace di un agire morale che ha la forma e la misura di quella di Cristo: ne è prolungamento e manifestazione. Trasformato da Cristo, assimilato a lui e reso continuamente figlio, l'uomo risplende davanti al Padre, che riconosce in lui l'effigie del proprio Figlio amato. Questo è l'esito della filiazione adottiva, la quale stabilisce tra Dio e l'uomo un vincolo più connaturale e più stretto persino di quella fisica: i cristiani, rigenerati dai divini misteri, sono figli più di Dio che non dei loro genitori. Il contributo del nostro teologo bizantino, vissuto molti secoli fa, è incoraggiante: la filiazione adottiva è la condizione più favorevole per situare «l'altezza della vocazione che i fedeli hanno ricevuto in Cristo» (OT 16) e il loro agire, inteso come «portare frutti nella carità per la vita del mondo».

Per questi motivi il contributo di Cabasilas è richiamato nella parte storica del trattato di teologia morale «Figli nel Figlio», che pone la categoria della filiazione adottiva come centrale per comprendere l'uomo e il suo agire. Essendosi Cabasilas molto avvicinato alla verità della filiazione, le sue intuizioni possono essere utilmente approfondite e sistematizzate dal teologo, così da offrire un modello antropologico e un agire morale in sintonia con le richieste del Vaticano II.

<sup>25</sup> «Tout "gravite autour du Christ": Création à son image, Chute et tyrannie du démon, Incarnation, combat de la Croix et victoire de la Résurrection en vue de notre divinisation. Ce n'est pas un hasard si les passages les plus personnels de Cabasilas, où il déborde les cadres du raisonnement et de la rhétorique, semblent des hymnes de la liturgie byzantine» (N. CABASILAS, *La vie en Christ Livres I-IV*, 43).

<sup>26</sup> Al riguardo si può vedere: J. MEYENDORFF, *La Teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Genova 1984, 9 e ss.

***Riassunto***

A 50 anni dalla chiusura del concilio Vaticano II è utile ricordare la sua indicazione a fondare la vita morale del credente nel mistero di Cristo (cfr. OT 16), così da illuminare insieme l'antropologia e l'agire morale. Nel corso dei secoli numerosi autori hanno presentato la vita cristiana come la conseguenza del dimorare in Cristo. Nicola Cabasilas (1322-1397), teologo bizantino, è noto agli studiosi per aver mostrato il contributo che i sacramenti dell'iniziazione cristiana offrono alla vita in Cristo.

***Abstract***

At 50 years after the closing of the Vatican II it is useful to recall its indication to find the moral life of believers in the mystery of Christ (cfr. OT 16), so as to illuminate together anthropology and moral action. Over the centuries, many authors presented the Christian life as the result of abiding in Christ. N. Cabasilas (1322-1397), byzantine Theologian, is known to scholars for showing the contribution that Christian initiation sacraments offer to life in Christ.





## L'Eucaristia nell'opera *La Vita in Cristo* di Nicola Cabasilas

João Paulo de Mendonça Dantas\*

Il presente studio verte sul mistero dell'Eucaristia nel capolavoro *La Vita in Cristo* (*Peri tes en Christo zoes*)<sup>1</sup> del teologo e mistico ortodosso del XIV secolo, Nicola Cabasilas<sup>2</sup> (*Nikolaos Kabasilas*, 1322 ca.-1397 ca.), uno dei teologi orto-

\* Direttore accademico della Facoltà Cattolica di Belém (Brasile), già docente di teologia alla Facoltà Cattolica di Fortaleza (Brasile) e alla Facoltà Cattolica Rainha do Sertão di Quixadá (Brasile), ha ottenuto il dottorato in teologia dogmatica nel 2009 e il titolo di abilitazione in teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia di Lugano nel 2015. E-mail: pe.jpdantas@gmail.com.

<sup>1</sup> Utilizziamo qui l'edizione bilingue (greco-francese), curata da M.-H. Congourdeau, N. CABASILAS, *La Vie en Christ*, voll. I e II (Sources Chrésiennes 355 e 361), Paris 2009 e la traduzione in italiano, curata da U. Neri, N. CABASILAS, *La Vita in Cristo*, Roma 1994. Il testo greco si trova anche in PG 150, 493-725. «Sembrirebbe che *La Vita in Cristo* fosse letta nei monasteri se si considerano i manoscritti presenti in numerosi monasteri di Tessalonica (Vlatadon), di Costantinopoli (Xanthoupouloi), dell'Athos (Vatopedi e Iviron) e anche di Mosca dove il testo viene copiato nel 1411. Secondo Anghelopoulos, i monaci serbi di Chilandari studiarono il pensiero di Cabasilas e lo diffusero nel mondo ortodosso slavo. Secondo Lampros il testo greco sarebbe stato tradotto in latino verso la fine del XVI secolo da Vulcanius (Bonaventura de Smet). Il testo sarebbe stato tradotto di nuovo in latino nel 1604 da Jacobus Pontanus (Jacob Spanmüller) e riedito più volte», J. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti: un laico che scrive per dei laici*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia. Atti del XIV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina* (Bose, 14-16 settembre 2006), Magnano 2007, 48.

<sup>2</sup> Per uno sguardo alla figura e all'opera di Nicola Cabasilas cfr. M. ALAMO, *Cabasilas*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 2, Paris 1953, 1-10; L. BORODINE, *Nicolas Cabasilas, un maître de la spiritualité byzantine au XIV<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1958; Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Roma 1996; C. GIRAUDO, *La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas*, in ID. (a cura di), *Liturgia e spiritualità nell'Oriente Cristiano. In dialogo con M. Arranz*, Cinisello Balsamo 1997, 55-84; AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*.

dossi<sup>3</sup> più conosciuti e più amati in Occidente già fin dai tempi del Concilio di Trento<sup>4</sup> e di Bossuet<sup>5</sup>.

S. Salaville scrive che:

«La Contre-Réforme l'a imposé comme un porte-parole averti de l'antique tradition, le Champion d'un patrimoine commun de croyance et de pratiques: présence réelle, identité du sacrifice de la messe avec celui de la Cène et de la Croix, son efficacité, célébration de messes en l'honneur de saints, existence d'un état transitoire entre la condition terrestre et la beatitude<sup>6</sup>»<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Sulle strutture canoniche della Chiesa ortodossa cfr. H. ALFEYEV, *L'Orthodoxie. 1. Histoire et structures canoniques de l'Église orthodoxe*, Paris 2009; Sulla dottrina della Ortodossia cfr. E. MORINI, *La Chiesa Ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna 1996; H. ALFEYEV, *L'Orthodoxie. 2. La doctrine de l'Église orthodoxe*, Paris 2012. Sulla Chiesa in Irak, Iran e Turchia cfr. R. LE COZ, *L'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris 1995. Sulla Chiesa ortodossa russa cfr. J. ELLIS, *La Chiesa ortodossa russa*, Bologna 1989; N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Milano 2012.

<sup>4</sup> S. Salaville ricorda che il Concilio di Trento ha fatto uso dell'insegnamento di Cabasilas (in particolare dell'opera *La spiegazione della Divina Liturgia*) quando ha dovuto formulare la dottrina della santa Messa: cfr. S. SALAVILLE, *Introduction*, in N. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* (Sources Chrétiennes 4 bis), Paris 1967, 41 (nota 2); cfr. anche SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 11. Bourgeois aggiunge che: «L'un des évêques du concile de Trente fit allusion à Nicolas Cabasilas dont une traduction venait d'être publiée à Venise», H. BOURGEOIS, *Évaluation de la Sacramentaire Tridentine*, in B. SESBOÛÉ, *Histoire des Dogmes. Tome 3: Les Signes du Salut*, Paris 1995, 202 (l'autore fa riferimento a J. DUVAL, *Des Sacrements au concile de Trente*, Paris 1985, 126 [nota 111]). «It was in 1548 when the legate Cervini produced a Latin translation of Cabasilas' commentary on the Divine Liturgy for the needs of the council in proving the universality of the Catholic position against the Reformed and Lutheran views», P. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Joensuu 2010, 5. Lo stesso autore aggiunge: «In the minutes of the council Cabasilas is referred to more than twenty times, his name appearing several times with an epithet, *interpres missae Graecorum* [Concilium Tridentinum 1974, 447, 527-528]. It is not clear whether the designation *interpres missae Graecorum* was just a clarification for those who did not know him or whether the fathers of Trent considered him to be the highest authority in interpreting "the Greek mass", Cabasilas being *the interpreter*», *ibid.*, 5.

<sup>5</sup> Per Bossuet, Cabasilas è uno dei più solidi teologi della Chiesa greca, cfr. J.-B. BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, Paris 1689, 579.

<sup>6</sup> Questo punto è stato approfondito da L. ALLATIUS, *De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Roma 1655, 147-148.

<sup>7</sup> SALAVILLE, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 41-42.

Oltre a questo capolavoro, il nostro teologo bizantino<sup>8</sup> ha scritto<sup>9</sup>: 1. *Commento della Divina Liturgia*<sup>10</sup> (*Ermeneia tes Theias leitourgias*), considerata da sempre una delle migliori interpretazioni del rito bizantino della liturgia<sup>11</sup>; 2. *Spiegazione dei paramenti sacri e Spiegazione dei riti della divina liturgia*, due piccole opere<sup>12</sup> che in qualche punto completano le due grandi opere, già citate, di Cabasilas; 3. Tre omelie mariane (sulla Natività, sull'Annunciazione e sulla Dormizione), che rivelano la profondità e l'originalità del nostro teologo<sup>13</sup>; 4. Altre omelie di carattere panegiristico e alcune preghiere<sup>14</sup>.

Le sue principali opere, che si presentano come vere e proprie sintesi della teologia e della spiritualità bizantina, sono state citate sia dal Concilio Vaticano II<sup>15</sup> che dai

<sup>8</sup> Cfr. L. BOUYER, *L'Ortodoxia bizantina e russa* (Storia della Spiritualità 6), Bologna 2014, 55. Si può dire che Cabasilas si trova a vivere nel periodo tardo-bizantino (1204-1453), cfr. H.-G. BECK, *Bizantina, epoca*, in *Enciclopedia Teologica Sacramentum Mundi* (vol. 1), Brescia 1974, 732-734. Per una introduzione alla teologia bizantina cfr. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, 7-23; M. TENACE, *Il cristianesimo bizantino. Storia, teologia, tradizione monastica*, Roma 2000; A. DUCCELLIER, *L'Église byzantine. Entre pouvoir et esprit (313-1204)*, Paris 1990.

<sup>9</sup> Per uno sguardo più completo sulle sue opere e sugli studi che ne sono stati fatti, cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 46-54.

<sup>10</sup> Utilizziamo qui l'edizione bilingue (greco-francese): N. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* (Sources Chrétiennes 4 bis), Paris 1967. Il testo greco si trova anche in PG 150, 368-492. Per il testo in italiano: N. CABASILAS, *Commento della Divina Liturgia*, a cura di M. Davitti, Padova 1984. Quest'opera fu pubblicata in latino a Venezia nel 1548 da H. Cervini insieme alla *Mistagogia* di Massimo e alle liturgie di Crisostomo e di Basilio, mentre il testo greco fu edito soltanto nel 1624 da Fronton du Duc che ne aveva scoperto il manoscritto; cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti: un laico che scrive per dei laici*, 49.

<sup>11</sup> Cfr. M. GARZANITI, *Cabasilas, Nicola*, in E. ANCILLI (a cura di), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (vol. 1), Roma 1990, 403. Per un rapido sguardo alla storia del rito bizantino cfr. R. F. TAFT, *Il Rito Bizantino. Una breve storia*, Roma 2012.

<sup>12</sup> Queste due opere sono state tradotte in francese e pubblicate come appendice in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 355-381.

<sup>13</sup> Cfr. il testo bilingue (greco-latino): N. CABASILAS, *Homélie sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la Sainte Vierge* (a cura di M. Jugie), in *Patrologia Orientalis* 19 (1925) 456-510. Per il testo in italiano: N. CABASILAS, *La Madre di Dio. Tre omelie mariane*, a cura dei monaci benedettini di Praglia, Bressio di Teolo 1997.

<sup>14</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 31 (note 60-62).

<sup>15</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n. 11, in *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna 1996, 313; ecco il riferimento che riguarda il sacramento della confermazione e il sacerdozio comune dei fedeli: CABASILAS, *La Vita in Cristo* III, in PG 150, 562-580.

papi Paolo VI<sup>16</sup>, Giovanni Paolo II<sup>17</sup> e Benedetto XVI<sup>18</sup>.

## 1. La vita

La vita di Nicola Cabasilas Chamaetos è difficile da ricostruire a causa della scarsità dei dati di cui disponiamo. Pare che la sua nascita avvenuta a Tessalonica debba

<sup>16</sup> Cfr. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Gaudete Domino*, n. 38 (09/05/1975), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIII, Città del Vaticano 1976, 423-452 (testo in italiano: *ibid.*, 452-474. Cfr. anche PAOLO VI, Esortazione apostolica *Gaudete Domino*, in *Enchiridion Vaticanum* 5, Bologna 1990, nn. 1243-1313): «Nel Medioevo, fra molti altri, un maestro spirituale d'Oriente, Nicola Cabasilas, vuol dimostrare come l'amore di Dio per lui procuri il massimo della gioia [cfr. *De vita in Christo*, VII, PG 150, 703-715]», *ibid.*, 464; PAOLO VI, Esortazione apostolica *Paterna cum benevolentia* (8/12/1974), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII, Città del Vaticano 1975, 1270-1286 (testo in italiano: *ibid.*, 1287-1299. Cfr. anche PAOLO VI, Esortazione apostolica *Paterna cum benevolentia*, in *Enchiridion Vaticanum* 5, Bologna 1990, nn. 815-846): la riferita Esortazione cita in nota Nicola Cabasilas («*Explic. div. Liturg.* 26, 2: *Sourc. chrét.* 4 bis, 171») quando si riferisce al rapporto tra la riconciliazione reciproca e la partecipazione al sacrificio della Messa: cfr. *ibid.*, 1289 (nota 11).

<sup>17</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Oriente Lumen*, nn. 6 e 10 (02/05/1995), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVIII/1, Città del Vaticano 1996, 1118-1152 (testo in italiano: *ibid.*, 1153-1179. Cfr. anche: GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Oriente Lumen*, in *Enchiridion Vaticanum* 14, Bologna 1997, nn. 2553-2632). La suddetta Lettera cita Cabasilas quando si riferisce all'importanza della teologia della divinizzazione per il pensiero cristiano orientale «Innestati in Cristo “gli uomini diventano dei e figli di Dio, ... la polvere è innalzata ad un tale grado di gloria da essere ormai uguale in onore e deità alla natura divina” [Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, I: PG 150, 505]», *ibid.*, 1157 (nota 26); ID., *Omelia in occasione dell' solennità dell'Immacolata Concezione* (08/12/1998), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXI/2, Città del Vaticano 1999, 1203-1206: «La creazione intera gioisce, e non è estraneo alla festa nemmeno Colui che tiene in mano il cielo. Gli eventi di oggi sono una vera solennità. Tutti si riuniscono in un unico sentimento di gioia, tutti sono pervasi da un unico sentimento di bellezza: il Creatore, tutte le creature, la Madre stessa del Creatore, che lo ha reso partecipe della nostra natura, delle nostre assemblee, delle nostre feste [Nicolas Cabasilas, *Omelia II sull'Annunciazione*, in *La Madre di Dio*, Abbazia di Praglia, 1997, 99]», *ibid.*, 1204; GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, n. 34, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXVI/1, Città del Vaticano 2005, 468-512 (testo in italiano: *ibid.*, 513-550). La riferita Enciclica cita Cabasilas quando tratta della questione del rapporto tra l'Eucaristia e la comunione ecclesiale: «a preferenza di ogni altro sacramento, il mistero [della comunione] è così perfetto da condurre all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio, perché qui conseguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta [Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, IV, 10: *SCh* 355, 270]», *ibid.*, 533. Papa Giovanni Paolo II cita anche Cabasilas in una catechesi sulla figura della Vergine Maria, tenuta in occasione dell'udienza generale del 12/11/1997: si cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Maria: la Madre dell'Unità e della Speranza* (12/11/1997), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XX/2, Città del Vaticano 2000, 791-793.

<sup>18</sup> BENEDETTO XVI, *Meditazione in occasione della processione eucaristica alla Prairie* (Lourdes, 14/09/2008), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV/2, Città del Vaticano 2009, 331: «Nicola Cabasilas esclama e dice a noi stasera: *Se Cristo dimora in noi, di che cosa abbiamo ancora bisogno? Che cosa ci manca? Se rimaniamo in Cristo, che cosa possiamo desiderare di più? Egli è nostro ospite e nostra dimora. Felici noi che siamo la sua abitazione! Che gioia essere proprio noi la dimora di un tale Inquilino! (La vita in Cristo, IV, 6)*».

collocarsi tra il 1319 e il 1323<sup>19</sup>. Nato nelle vicinanze del Monte Athos, Nicola ebbe modo di frequentare i gruppi esicasti fondati da monaci come Gregorio Palamas<sup>20</sup>.

«In questi ambienti, al pari di Gregorio Palamas, ebbe come guida spirituale Isidoro, futuro patriarca di Costantinopoli, che insegnava una forma di vita intensa, spirituale, vissuta nel mondo»<sup>21</sup>.

Apparteneva a una famiglia di proprietari terrieri e visse in un periodo di profonda crisi economica e politica, ma che fu anche conosciuto come «rinascimento bizantino»<sup>22</sup>. Fu nobile per parte di madre (famiglia Cabasilas), sorella di Nicola-Nilo Cabasilas<sup>23</sup>, eletto metropolita di Tessalonica nel 1360<sup>24</sup>.

Dopo aver compiuto i suoi primi studi a Tessalonica sotto la guida dello zio Nilo, si trasferì a Costantinopoli (1335-1340) dove studiò, oltre alla filosofia e alla retorica, matematica, astronomia e legge<sup>25</sup>. In questo periodo poté approfondire anche le sue conoscenze della Sacra Scrittura e dei Padri, da dove più tardi avrebbe tratto la sua profonda ed originale dottrina teologica.

Nel 1341 muore l'imperatore Andronico III Paleologo. A causa della minorità di suo figlio Giovanni V, la reggenza fu affidata alla moglie Anna di Savoia.

«L'imperatrice non seppe conservare l'equilibrio politico tra le due parti che costituivano il suo "entourage" e che avevano alla loro testa da una parte il patriarca Giovanni Calecas e il megaduca Alexis Apocauco e dall'altra il Grande Domestico Giovanni Cantacuzeno, braccio destro di Andronico III e vero signore dell'impero (...). Nell'agosto 1341 Cantacuzeno, con un brusco colpo di stato diretto dal patriarca e dal megaduca, fu deposto delle sue funzioni. Si rivoltò allora

<sup>19</sup> Cfr. S. SALAVILLE, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 9.

<sup>20</sup> Cfr. J. MEYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Milano 1997; Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1996. Cfr. anche B. MONDIN, *Storia della Teologia 2. Epoca Scolastica*, Bologna 1996, 74-78.

<sup>21</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 13.

<sup>22</sup> «Rinascimento umanista riguardo alle lettere e alle arti e rinascimento religioso per i vari fermenti teologici e spirituali di cui la disputa esicasta rappresenta la forma più vistosa», SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 12.

<sup>23</sup> È stato a lungo confuso con suo nipote Nicola Cabasilas, probabilmente perché il suo nome di battesimo era Nicola, mentre Nilo sarebbe il nome adottato dopo aver ricevuto gli ordini sacri. Si sa che fu maestro di suo nipote Nicola e dell'umanista Demetrio Cidone. Conosceva molto bene la lingua e la teologia latina, è descritto da Demetrio come un entusiasta appassionato dei libri di Tommaso d'Aquino. Scrisse in favore del palamismo e contro il *Filioque*. Nel 1360 divenne arcivescovo di Tessalonica, succedendo a Gregorio Palamas, e morì nel 1363; cfr. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 131; Y. SPITERIS, *La teologia bizantina nei secoli XIII e XIV*, in G. D'ONOFRIO, *Storia della Teologia nel Medioevo III. La teologia delle scuole*, Casale Monferrato 1996, 805.

<sup>24</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 15.

<sup>25</sup> «Il s'insère ainsi dans le courant de renaissance humaniste de l'époque des Paléologues», CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 13.

contro la corte e si lanciò in una guerra civile, protratta per oltre cinque anni, contro il governo di Anna; questa guerra lo condusse infine sul trono imperiale (febbraio 1347)»<sup>26</sup>.

A Tessalonica la rivalità politica e la rivoluzione fecero sì che la fazione populista degli «zeloti»<sup>27</sup> si schierasse contro i nobili alleati del Cantacuzeno. Gli zeloti prevalsero sulla nobiltà e governarono Tessalonica dal 1342 al 1349<sup>28</sup>. Cabasilas, nonostante fosse membro della aristocrazia, godette della stima generale dei suoi concittadini. Infatti, nel 1345, malgrado la giovane età (tra 23 e 25 anni), venne eletto come uno dei rappresentanti della città di Tessalonica per trattare con Manuele Cantacuzeno, figlio di Giovanni, che si trovava a Veria (in Macedonia). Nell'agosto dello stesso anno venne compiuta una terribile strage di nobili da parte degli zeloti, ma Nicola, grazie ai suoi buoni rapporti con entrambi i partiti, fu risparmiato<sup>29</sup>.

Nel febbraio 1347, Giovanni Cantacuzeno entrò a Costantinopoli, depose il patriarca Calecas e si fece proclamare imperatore. Demetrio Cidone<sup>30</sup>, concittadino e amico d'infanzia di Cabasilas, propose all'imperatore di farlo venire a Costantinopoli come suo consigliere. Nacque così una profonda amicizia tra l'imperatore, Cabasilas e Cidone.

Nell'autunno dello stesso anno Cabasilas fu inviato a Tessalonica per accompagnare il neoletto metropolita Gregorio Palamas e invitare la città a sottomettersi al nuovo sovrano. Il partito popolare si oppose all'ingresso in città di Palamas, che si ritirò sul monte Athos, dove lo seguì Cabasilas<sup>31</sup>, rimanendovi per un anno. Nel 1348, Tessalonica si decise ad accettare il nuovo metropolita e così Nicola rientrò a Costantinopoli.

Nel 1349, l'imperatore Cantacuzeno progettò di ritirarsi sul monte Athos, insieme

<sup>26</sup> SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, 55.

<sup>27</sup> Ševčenko ha dimostrato che il *Discorso contro le illegalità dei magistrati* non è rivolto contro gli zeloti, ma contro la prepotenza dei nobili; cfr. I. ŠEVČENKO, *Nicolas Cabasilas Anti-zealot. Discours: a Reinterpretatio*, in *Dumbarton Oaks Papers* 11 (1957) 81-171.

<sup>28</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 13.

<sup>29</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 13; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 14.

<sup>30</sup> Cfr. J. R. RYDER, *Divided Loyalties? The Career and Writings of Demetrius Kydones*, in M. HINTERBERGER – C. SCHABEL (edd.), *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*, Leuven-Paris-Walpole 2011, 243-261.

<sup>31</sup> «Au mont Athos, Nicolas témoigne en faveur du prôtos Niphon accusé de messalianisme par les moines serbes de Chilandar», CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 14. Nifone è dichiarato innocente, Cabasilas assiste al processo; cfr. U. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La vita in Cristo*, 44. Nel 1350, quando il Patriarca Calisto giudica ancora una volta il monaco Nifone, Cabasilas interviene una seconda volta in difesa del monaco, cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 14.

a Cidone e Cabasilas<sup>32</sup>: «l'attaque de Tessalonique par le Tsar Étienne Douschan le fait renoncer à son projet»<sup>33</sup>.

Quattro anni dopo, Nilo, zio di Nicola<sup>34</sup>, fu presentato come candidato possibile al trono patriarcale<sup>35</sup>, ma venne eletto Filoteo Kokkinos a tale incarico.

Nel 1354, Matteo, figlio di Giovanni Cantacuzeno, fu incoronato imperatore<sup>36</sup>. Il 22 novembre dello stesso anno Giovanni V Paleologo entrò a Costantinopoli e Giovanni Cantacuzeno fu costretto ad abdicare e si ritirò definitivamente in un monastero del monte Athos con il nome di Giosafat. Nicola si ritirò della vita politica.

Sei anni dopo, Nilo Cabasilas venne eletto metropolita di Tessalonica<sup>37</sup>. Nel 1363, morirono Nilo Cabasilas e il padre di Nicola<sup>38</sup>, mentre sua madre si ritirò nel monastero di Santa Teodora a Tessalonica<sup>39</sup>.

Cabasilas passò gli ultimi anni della sua vita a Costantinopoli, dove scrisse *La Vita in Cristo* e il *Commento della Divina Liturgia* e dove gli vennero indirizzate due lettere da parte di Manuele II Paleologo (1387 e 1391) e una da parte dell'amico Giuseppe Briennio (1390 o 1396).

Non si conosce l'anno della sua morte, ma probabilmente morì dopo la seconda lettera di Manuele II (1391); alcuni sostengono che sarebbe scomparso poco dopo la morte del suo amico Demetrio Cidone<sup>40</sup> (1397-1398). Riguardo agli ultimi anni della vita di Cabasilas, scrive M.-H. Congourdeau:

«Il passe ses dernières années à Constantinople, où lui sont adressées des lettres. Peut-être y vit-il, simple laïc, selon la tradition d'Isidore, dans la mouvance du monastère des Xanthoupouloï»<sup>41</sup>.

Morto una cinquantina d'anni prima della caduta dell'Impero bizantino, Nicola

<sup>32</sup> Cfr. G. CANTACUZENO, *Historiarum libri quatuor*, 4,16, in PG 154, 125b.

<sup>33</sup> SALAVILLE, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 14.

<sup>34</sup> Nicola Cabasilas è stato spesso confuso con suo zio Nilo-Nicola, arcivescovo di Tessalonica; questa confusione è stata del tutto chiarita soprattutto da S. SALAVILLE, *Quelques précisions pour la biographie de Nicolas Cabasilas*, in *Pepragmena tou th' diethnous byzantinologikou synedriou, Thessalonike, 12-19 aprilou 1953* (*Atti del II Congresso di bizantinologia, Salonicco 12-19 aprile 1953*) (in greco), Atene 1958, 215-226.

<sup>35</sup> Cfr. CANTACUZENO, *Historiarum* 4, 16, in PG 154, 285c.

<sup>36</sup> «Nicolas rédige son Panégyrique», CANTACUZENO, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 15.

<sup>37</sup> Cfr. CANTACUZENO, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 17-22.

<sup>38</sup> Sulla figura del padre di Nicola Cabasilas cfr. M.-H. CONGOURDEAU, *Nicola Cabasilas e il suo tempo*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 28-29.

<sup>39</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 15.

<sup>40</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 16; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 16.

<sup>41</sup> CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 15.

Cabasilas non poté avere una reale posterità bizantina, e ciò potrebbe forse spiegare il motivo per il quale non viene citato nella *Filocalia* (XVIII secolo)<sup>42</sup>.

## 2. Monaco o laico? Palamita o filolatino?

Tra gli studiosi si è acceso un serrato dibattito per stabilire se Cabasilas avesse passato gli ultimi anni della sua vita in monastero seguendo l'esempio di sua madre e del suo amico Giovanni Cantacuzeno oppure fosse morto da semplice laico.

«L'interrogativo ha una certa importanza, dal momento che nella sua *Vita in Cristo* egli non si rivolge ai monaci, ma a tutti i battezzati. In un'epoca in cui imperava la spiritualità monastica, egli cerca di dimostrare che tutti, anche i laici, possono vivere la vita in Cristo basandosi non tanto sulla spiritualità anacoretica, quanto su quella sacramentale e rimanendo nel mondo»<sup>43</sup>.

I fautori della tesi secondo cui Cabasilas si sarebbe fatto monaco negli ultimi anni della sua vita sono: I. Ševčenko<sup>44</sup>, A. A. Angelopoulos<sup>45</sup> e C. J. de Catanzaro<sup>46</sup>, mentre S. Salaville, P. Nellas<sup>47</sup>, M. H. Congourdeau, R. J. Loenertz<sup>48</sup>, Y. Spiteris<sup>49</sup> e J. Getcha<sup>50</sup> sono del parere che Cabasilas sia morto da semplice laico, opinione che sembra più verosimile<sup>51</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 47.

<sup>43</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 16.

<sup>44</sup> Cfr. ŠEVČENKO, *Nicolas Cabasilas Anti-zealot. Discours: a Reinterpretatio*, 86-87 (note 24 e 25).

<sup>45</sup> Cfr. A. A. ANGELOPOULOS, *Nicola Cabasilas Chamateos. La sua vita e le sue opere*, Salonicco 1970, 69-74 *apud* SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 16 (nota 17) e 181. «Angelopoulos reprend ses arguments [Ševčenko] (...) en les interprétant dans le sens d'un sacerdoce monastique», CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 18.

<sup>46</sup> Catanzaro ha curato una traduzione dell'opera *La Vita in Cristo* in inglese: cfr. N. CABASILAS, *The life in Christ* (translated from the greek by C. J. de Catanzaro), New York 1982<sup>2</sup>, 10.

<sup>47</sup> Cfr. P. NELLAS, *Nicolas Cabasilas* (in greco), in *Enciclopedia religiosa ed etica* (in greco), Supplemento, XII, Atene 1968, 836-838 [830-857].

<sup>48</sup> Cfr. R.-J. LOENERTZ, *Chronologie de Nicolas Cabasilas: 1345-1354*, in *Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955) 215 [205-231].

<sup>49</sup> «Ora, il manoscritto più antico che riunisce le opere del nostro teologo fu copiato da un amanuense di detto monastero di nome Giosafat, il quale vi scrisse pure un epigramma in onore di Cabasilas, in cui, mentre afferma di se stesso d'essere uno "ieromonaco" (prete e monaco), rivolgendosi a Nicola disse che egli era "il migliore degli uomini e la gloria delle lettere". Se il nostro teologo fosse stato prete o monaco, non avrebbe mancato di apostrofarlo con il suo titolo ecclesiastico come usavano fare i bizantini», SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 18.

<sup>50</sup> Cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti: un laico che scrive per dei laici*, 54.

<sup>51</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 17-22.



Palamita o antilatino? Cabasilas è vissuto in un periodo segnato dalle lotte palamite, quando essere esicasta era quasi sinonimo di antilatino.

Circa l'influsso del pensiero di Palamas sulla teologia di Cabasilas possiamo dire che si trovano tra gli studiosi delle opinioni molto diverse. Salaville e il greco Tatakis, ad esempio, sostengono che il palamismo di Cabasilas<sup>52</sup> non abbia lasciato tracce sensibili nelle sue due opere principali<sup>53</sup>; H.-G. Beck parla di uno scarso rapporto fra la teologia di Cabasilas e quella di Palamas<sup>54</sup>. Meyendorff, d'altra parte, presenta Cabasilas come un teologo palamita: «in realtà fra essi [Cabasilas e Palamas] vi è una totale unità di ispirazione e di intenti: affermare cioè che la comunione con Dio in Cristo mediante lo Spirito è il solo vero significato della vita umana»<sup>55</sup>. Lo stesso autore osserva che Cabasilas non cita esplicitamente Palamas e i Padri della Chiesa, nonostante si trovino delle citazioni implicite e molti punti di contatto tra i suoi scritti, le *Triadi* di Palamas e l'insegnamento dei Padri.

U. Neri riconosce nell'antropologia e nella soteriologia talune somiglianze tra il pensiero di Cabasilas e di Palamas, ma afferma che la ricerca sull'influsso della dottrina palamita nell'opera di Cabasilas deve ancora essere approfondita<sup>56</sup>. Y. Spiteris sottolinea l'ascendente dell'amicizia e della dottrina di Palamas sulla vita e sull'opera di Cabasilas, ma allo stesso tempo ricorda che Nicola nelle sue opere non sostiene la dottrina palamita della distinzione reale in Dio tra essenza ed energie<sup>57</sup>.

«... possiamo affermare che Cabasilas non sia stato un palamita, ma un esicasta nel senso largo della parola: egli, in base all'esperienza avuta negli anni giovanili a contatto con il suo maestro Isidoro, in occasione dell'anno passato sul monte Athos e dei frequenti contatti avuti con i monaci durante tutta la sua vita, pur vivendo nel mondo, cercò l'unione con Dio “nel santuario del cuore” con la preghiera continua, nella pace interiore, rigettando le preoccupazioni. Di tutto questo abbiamo tracce nelle sue opere»<sup>58</sup>.

Nella stessa linea, Congourdeau scrive:

«Il est certain que Cabasilas fut pendant sa vie très proche de Palamas, qu'il défendit contre les radotages ineptes de Grégoras. Tant au mont Athos qu'à Thessalonique, il fut probablement ini-

<sup>52</sup> Cfr. G. FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Milano 1984, 203.

<sup>53</sup> Cfr. S. SALAVILLE, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, in *Échos d'Orient* 35 (1936) 133 [120-167]; B. N. TATAKIS, *La filosofia bizantina* (in greco), Atene 1977, 257 *apud* SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 20.

<sup>54</sup> Cfr. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 391.

<sup>55</sup> MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 132.

<sup>56</sup> Cfr. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La vita in Cristo*, 44-45 (nota 7). L'autore cita B. BOBRINSKOY, *Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste*, in *La pensée orthodoxe* 12 (1966) 21-42.

<sup>57</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 19.

<sup>58</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 23.

tié à la prière continue par Palamas et ses disciples: on trouve dans son oeuvre des traces de cette influence, à propos du sanctuaire du coeur, de l'illumination des baptisés, de la prière continue qu'il pratique probablement sous la forme de l'invocation du nom de Jésus. Mais on ne peut réduire Cabasilas au palamisme, ou peut-être à ce que devint le palamisme sous la pression de la polémique. Là encontre, Cabasilas, tout en faisant son miel tout autant avec les fleurs palamites (butinées sur les homélies davantage que sur les Triades) qu'avec les fleurs chrysostomiennes, expose une expérience qui lui est propre, avec une sérénité et une absence de dogmatisme polémique remarquables pour son époque»<sup>59</sup>.

Spiteris e B. Pseftongas sottolineano ancora che Cabasilas, sebbene conoscesse molto bene i termini della polemica esicasta e antiesicasta, tuttavia non prese parte attiva alle lotte esicaste<sup>60</sup> e mantenne «una propria indipendenza nel pensiero teologico nei confronti di tutti i movimenti teologici dell'epoca. Così non prese posizione circa i problemi teologici emersi durante la disputa esicasta»<sup>61</sup>.

Cabasilas non si pronunciò né circa la distinzione in Dio tra essenza e energie, né circa la visione della luce taborica già in questa vita da parte degli esicasti<sup>62</sup>. Mentre Pseftongas sostiene che questo atteggiamento di Cabasilas era un segno del suo desiderio di mantenere un linguaggio di apertura verso tutti, Spiteris crede che Cabasilas non si sia occupato della problematica esicasta o antiesicasta semplicemente perché era convinto che ciò che importava non era sapere se Dio si avvicina all'uomo con la sua sostanza o con le sue energie increate, ma piuttosto che Dio si comunica con il credente in Gesù Cristo attraverso i sacramenti<sup>63</sup>, ed è questo il filo conduttore del suo pensiero<sup>64</sup>.

Cabasilas non fu un filolatino, come il suo amico Demetrio Cidone; lo possiamo dedurre dall'introduzione che egli fece all'opera di suo zio Nilo sulla processione

<sup>59</sup> CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 44-45.

<sup>60</sup> Secondo Spiteris, nella lettera inviata da Giuseppe Briennio in cui lo invitava a schierarsi dalla parte dei palamiti, si accenna alle titubanze che Nicola ebbe durante il periodo più acuto della disputa palamita; cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 21 (nota 39).

<sup>61</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 22.

<sup>62</sup> «Pseftongas mette in evidenza un testo della *Vita in Cristo* in cui Cabasilas sembra adottare un insegnamento contrario a quello degli esicasti che affermavano la possibilità di una visione diretta di Dio, fin da questa vita, nella sua luce increata (la luce taborica). Per lui questa esperienza di Dio è riservata solo per il secolo futuro», SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 22 (nota 40). Ecco il testo della *Vita in Cristo* a cui si riferisce Pseftongas: «Nella vita presente i beati possono essere perfetti nelle cose di Dio quanto alla volontà, ma non rispetto alla operazione della mente: potrai trovare in loro una carità perfetta, mai però una pura visione di Dio. Se mentre vivono ancora col corpo appare loro il secolo futuro e hanno già un'esperienza del premio, certo però non si tratta di un'esperienza continua, duratura e perfetta, perché l'esistenza presente non lo permette», CABASILAS, *La Vita in Cristo* VII, 101 (366).

<sup>63</sup> Sulla dottrina dei sacramenti nella tradizione ortodossa cfr. S. PARENTI, *La tradizione ortodossa*, in A. GRILLO – M. PERRONI – P.-R. TRAGAN (edd.), *Corso di Teologia Sacramentaria 1. Metodi e prospettive*, Brescia 2000, 446-459.

<sup>64</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Nicola Cabasilas e il suo tempo*, 43.

dello Spirito Santo, in cui accenna ad una critica al *Filioque* latino<sup>65</sup>. L'opera giovanile *Contro i vaneggiamenti di Gregoras*<sup>66</sup> (ca. 1355) ricorda che Nicola non fa parte del gruppo antipalamita. Nel suo *Commento della Divina Liturgia*<sup>67</sup>, il nostro autore affronta la questione del significato teologico dell'epiclesi<sup>68</sup> e la differenza in materia tra la tradizione bizantina e quella latina<sup>69</sup>. Il suo lettore percepisce da una parte la gravità della critica di Cabasilas e dall'altra il suo sforzo per interpretare gli usi latini in modo benevolo<sup>70</sup>.

Gli studiosi discutono sull'influsso del *Cur Deus homo*<sup>71</sup> di sant'Anselmo<sup>72</sup> sul pensiero di Cabasilas<sup>73</sup>. Ad esempio, nel libro IV de *La Vita in Cristo* si legge: «Chi

<sup>65</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 19.

<sup>66</sup> Cfr. A. GARZYA, *Un opusculé inédit de Nicolas Cabasilas*, in *Bizantion* 24 (1954) 524-532. «Si tratta del solo scritto dove il nostro teologo usi un linguaggio polemico, ironico e di disprezzo per l'avversario, un linguaggio completamente estraneo a lui, causato, forse, dalla forte tensione del momento», SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 19 (nota 31).

<sup>67</sup> Cfr. J. GOULLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 31-36.

<sup>68</sup> Sull'importanza dell'epiclesi nella tradizione liturgica ortodossa cfr. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1983, 131-138. Circa la controversia (tra Latini e Bizantini) sull'epiclesi cfr. A. G. IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, Dono e Mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2008, 255-257; C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Milano 2001, 542-550.

<sup>69</sup> Cfr. in materia D. STIERNON, *Incrinations dottrinali delle cristianità separate dell'Oriente*, in A. PIOLANTI (a cura di), *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Roma-Paris-Tournai-New York 1957, 528.

<sup>70</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 29. Cfr. anche GIRAUDO, *In unum corpus*, 545-547.

<sup>71</sup> Quest'opera fu tradotta in greco nel 1410 da Manuele Caleca, ossia dopo la morte di Cabasilas; cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 77 (nota 166). Siccome Cabasilas probabilmente non conosceva il latino, alcuni autori hanno supposto che il teologo bizantino abbia letto la traduzione di Gidone della *Somma contra i Gentili* (ca. 1350) che presenta una versione modificata della teoria della soddisfazione di Anselmo, cfr. P. J. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Joensuu 2010, 83 (nota 10). Piovesan fa notare come Cabasilas «sia venuto a conoscenza del pensiero soteriologico anselmiano attraverso la *Summa Theologica* – nella formula quindi addolcita dall'Aquinate – specialmente la I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup> e la II<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, tradotta in lingua greca verso il 1355-1358 dall'amico di Cabasilas Dementrio Cidone», E. PIOVESAN, *Il concetto di salvezza in Nicola Cabasilas*, Treviso 1972, 6. Sull'importanza teologica dell'opera *Cur Deus homo* cfr. N. ALBANESI, *Cur Deus Homo. La Logica della Redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury* (Tesi Gregoriana Serie Teologia 78), Roma 2002.

<sup>72</sup> Sulla figura teologica di Anselmo cfr. I. BIFFI – C. MARABELLI (edd.), *Anselmo d'Aosta, figura europea. Convegno di studi ad Aosta* 1988, Milano 1989; R. W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo* (a cura di I. Biffi e C. Marabelli), Milano 1998; I. BIFFI, *Anselmo d'Aosta e dintorni. Lanfranco, Guitmondo, Urbano II*, Milano 2007.

<sup>73</sup> Cfr. ad esempio J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents*, Louvain 1931, 281 s.; M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford 2012, 101-103. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 83 (nota 10): «Gass and Rivière propose that similarities between Cabasilas' description of atonement and Anselm of Canterbury's theology of incarnation suggest that Cabasilas has been influenced by Anselm's *satisfactio* theory of atonement. See especially *Cur Deus homo* I, 11, 22; II, 6. Rivière 1931, 301; Gass 1849, 78. Salaville (Salaville 1943b, 52-55) does not

cerca di cancellare la colpa e di restituire all'oltraggiato l'onore tolto, deve offrire più di quello che è strettamente dovuto: cioè non solo restituire, ma anche aggiungere qualcosa a compenso dell'offesa»<sup>74</sup>. Neri<sup>75</sup> fa notare che quest'ultima frase si trova quasi alla lettera nel *Cur Deus homo* di Anselmo<sup>76</sup>, ma mette in rilievo, sulla scia di Rivière<sup>77</sup>, la differenza che corre tra i due teologi: mentre Anselmo ragiona sul postulato per il quale tutti gli atti dell'uomo sarebbero dovuti a Dio (criterio giuridico coerente con l'impostazione di fondo del *Cur Deus homo*), Cabasilas si rifà al loro carattere esclusivamente umano (ontologia dei due ordini di realtà che sottolinea l'invalidabile differenza tra ciò che è umano e quello che è divino)<sup>78</sup>. Spiteris scrive che il sospetto (sull'influsso di Anselmo sul pensiero di Cabasilas) cresce se si tiene presente il passo del libro I<sup>79</sup>, dove il nostro teologo, dopo aver sottolineato l'impossibilità per l'uomo di soddisfare la giustizia offesa di Dio e dall'altra parte l'impossibilità da parte di Dio di soddisfarla lui stesso, dal momento che egli non aveva nessun debito, conclude che fu necessario che questa soddisfazione fosse data da uno che fosse nello stesso tempo uomo e Dio<sup>80</sup>. Lo stesso Spiteris, tuttavia, afferma che gli studi più recenti hanno dimostrato la differenza di prospettiva tra Anselmo e Cabasilas<sup>81</sup>. La questione resta comunque aperta.

---

agree with Gass and Rivière, but considers the general view of Cabasilas' theology incompatible with Anselm's views. In addition, there are no sources of information that lend support to the claim of an association of Cabasilas with Anselm. Salaville nevertheless agrees with Gass' idea (1849, 79) of Thomas Aquinas as a possible middleman for Latin conceptions of the incarnation. Even though Anselm's *Cur Deus homo* was translated into Greek after Cabasilas' death, Demetrios Cydones' translation of Aquinas' *Summa contra gentiles* from the mid-1350s contains a modified version of Anselm's *satisfactio* theory. Salaville puts forward the supposition that Cabasilas might have been familiar with Cydones' translation. Tsirpanlis (s.a., 77) is very doubtful when it comes to Cabasilas' dependence on Anselm. He observes that, firstly, Cabasilas does not use in his works the Greek equivalents *ikanopoiesis* and *ikanopoiein* for the Latin *satisfactio*. Secondly, the two authors' points of departure are very different from each other. In addition, Cabasilas received his influences rather from the incarnational motifs of the Greek authors. Actually, the Greek patristic tradition had, according to Tsirpanlis, a significant effect on Anselm».

<sup>74</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 13 (190).

<sup>75</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 13 (190 [nota 5]).

<sup>76</sup> Cfr. ANSELMO, *Cur Deus homo* I, 11, in PL 158, 376c.

<sup>77</sup> Cfr. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, 297-298.

<sup>78</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 14 (190 [nota 6]).

<sup>79</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 42-53 (p87-94).

<sup>80</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 76.

<sup>81</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 77-78. «La necessità della salvezza da parte di Cristo deriva per Cabasilas da una necessità ontologica inerente all'ordine della grazia e non da una necessità giuridica: essendo la grazia partecipazione reale alla natura di Dio, solo l'Uomo-Dio poteva ridare all'uomo la sua vera natura. La redenzione più che una giustificazione giuridica è una nuova creazione. Insomma ciò che importa a Cabasilas non è la giustizia in ordine al diritto, ma la giustizia in ordine all'amore di Dio», Y. SPITERIS, *Salvezza e Peccato nella tradizione Orientale*, Bologna 2000, 169-170.

J. Gouillard ha rilevato dei punti di convergenza tra l'idea di vita beata nel pensiero di Cabasilas e il trattato *De beata vita* di Agostino<sup>82</sup> e l'inizio della I-II<sup>ae</sup> di Tommaso d'Aquino<sup>83</sup>. Nel 2012, M. Pledsted ha pubblicato un'opera in cui offre degli spunti interessanti per un approfondimento del rapporto tra l'opera di Cabasilas e quella dell'Aquinate<sup>84</sup>. Ricordiamo tra l'altro che l'amico d'infanzia di Cabasilas, Demetrio Cidone (filolattino che prima di morire abbraccerà la fede cattolica), tradusse in greco l'intera *Summa contra Gentiles* e gran parte della *Summa theologiae* (come pure importanti testi di Agostino e di Anselmo)<sup>85</sup>.

«Nicolas Cabasilas connaissait bien la position occidentale, anselmienne et thomiste, par ses contacts avec les Kydonès; il lui emprunta ce qui lui semblait s'accorder avec la tradition des Pères et avec sa propre position christologique et mystérique, tout en rejetant le caractère systématique: seul l'intéresse l'aspect liturgique et spirituel, c'est-à-dire la justification effective de l'homme, à travers les mystères»<sup>86</sup>.

Meyendorff sostiene che Cabasilas non abbia espresso in nessuna occasione, nemmeno nelle sue polemiche, qualche pregiudizio sistematico contro l'Occidente latino; anche quando accusa i latini di aver tolto l'epiclesi del canone eucaristico, «si richiama all'autorità dello stesso rito latino di cui riconosce così la legittimità»<sup>87</sup>.

«Nicholas' Works display a remarkable openness to Latin liturgy and theology. For instance,

<sup>82</sup> «Marie-Hélène Congourdeau has detected a further possible parallel with Augustine in the suggestion that God is closer to us than our own soul [cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* (II), VII, 68 (187)]», PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 104.

<sup>83</sup> Cfr. J. GOUILLARD, *L'autoportrait d'un sage du XIV<sup>e</sup> siècle (Nicolas Cabasilas)*, in *Actes du 14<sup>e</sup> congrès international d'études byzantines* (t. 2), Bucarest 1971, 103-108. Cfr. anche PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 103-104.

<sup>84</sup> PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 100-107.

<sup>85</sup> Cfr. MEYENDORFF, *La Teologia Bizantina*, 129. «... it is a known fact that the *Summa contra gentiles* was translated into Greek by Demetrios Cydones already in 1355, and portions of the *Summa theologiae* some years later. In the fourth book of the *Summa contra gentiles* Aquinas presents both the Latin doctrine on the Eucharist (IV, 61-69) and the Latin belief in the procession of the Spirit from the Son (IV, 24-25). The Greek translation of the *Summa theologiae* covered the monumental work only partially, thus leaving some of the controversial contemporary themes in sacramental theology outside its scope. However, through these translations and his interaction with the translators, with whom he was acquainted, Cabasilas potentially had access to Aquinas' works and consequently to the theological premises of Latin Christian thought. Hugh's and Peter Lombard's works probably were not known to Cabasilas. In any case, the Latin material in question reveals basic beliefs of the scholastic doctrine of the Eucharist, and it is for this reason that I found them fruitful sources in assessing Cabasilas' presentation of the Latin view, regardless of how much his unknown source of information was actually depending on them», METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 13.

<sup>86</sup> P. NELLAS, *L'insegnamento di Nicolas Cabasilas sulla giustizia* (in greco), Pireo 1975, *apud* CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 46 (nota 34).

<sup>87</sup> MEYENDORFF, *La Teologia Bizantina*, 134. Cfr. anche *ibid.*, 250.

while giving a robust rebuttal of Latin criticisms of the Greek *epiclesis* (...) Kabasilas is prepared to discern a form of epiclesis in the supplication of the Latin mass, *Supplices te rogamus* [CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 30, 190-198]. The many references to the Latin rite ant Latin liturgical theology, in the *Commentary on the Divine Liturgy* attest to a thorough knowledge of and contacts with the Latin world. In this work, he also shows himself perfectly comfortable with scholastic modes of argumentation, tackling the problem of the object of the eucharistic sacrifice in classic *Quaestio* form [cf. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 32, 202-206]»<sup>88</sup>.

Congourdeau, Loenertz e Spiteris ci portano a pensare Cabasilas come un tipo di «esicasta<sup>89</sup> laico»<sup>90</sup>, dotto, letterato, uno di coloro che cercavano di conciliare l'ascesi cristiana con un'elevata cultura letteraria, scientifica e filosofica<sup>91</sup>.

Concludiamo questo paragrafo con una citazione di M.-H. Congourdeau:

«Un rifiuto degli estremi e delle polemiche: non gli sembra impossibile essere contemporaneamente l'amico di Cidone e di Gregorio Palamas, di servire Giovanni VI e di lodare Anna di Savoia, di frequentare monasteri e di promuovere la santità dei laici, di difendere gli esicasti e di perorare la causa della cultura umanista.

Se Cabasilas è conosciuto soprattutto come teologo e autore spirituale di primo ordine, non si deve dimenticare che fu anche uomo del suo tempo, un cristiano del XIV secolo alle prese con una storia drammatica, che ha saputo trovare un modo di vivere questa storia nel mondo senza essere del mondo (cf. Gv 17,11.16), in piena armonia con quello che scriveva. La sua vita è all'altezza dell'opera»<sup>92</sup>.

### 3. La Vita in Cristo: l'opera e la sua struttura

Si tratta del capolavoro di Nicola Cabasilas e, secondo Spiteris, di una delle maggiori opere della letteratura cristiana<sup>93</sup>. Si può dire che quest'opera è nello stesso

<sup>88</sup> PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 101.

<sup>89</sup> Esicasmo deriva dal termine *hesychia*, che significa «calma», «tranquillità morale», «pace interiore».

<sup>90</sup> «Nicolas n'a pu ignorer les cercles hésychastes qui fleurissaient à Thessalonique au temps de sa jeunesse. Son oncle Nicolas-Nil fut un chaleureux partisan de Palamas et d'Isidore Bouchéiras, principales figures de ces cercles. Dorotheé Blatès, que Nicolas reconnaît pour son père spirituel, accompagna Palamas en 1341, lorsque ce dernier dut aller se justifier à Constantinople; Marc, frère de Dorotheé, et Isidore étaient aussi du voyage. La famille de Dèmètrios Kydonès, ami d'enfance de Nicolas, compta aussi des adeptes d'Isidore (...) La chaleur de l'éloge funèbre prononcé par Nicolas en 1350 est d'ailleurs un signe de la vénération qu'il vouait à Isidore. Quel était donc l'enseignement d'Isidore dans ces cercles hésychastes de Thessalonique? Précisément cet hésychasme dans le monde dont Nicolas fut un des plus purs fleurons», CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 22-23.

<sup>91</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 22-24; LOENERTZ, *Chronologie de Nicolas Cabasilas: 1345-1354*, 215; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 19.

<sup>92</sup> CONGOURDEAU, *Nicola Cabasilas e il suo tempo*, 44-45.

<sup>93</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 25.

tempo ancorata alla tradizione e profondamente originale<sup>94</sup>. Da una parte ripropone il pensiero dei grandi Padri greci del passato (da Ignazio di Antiochia a Simeone il Nuovo Teologo), dall'altra l'autore riesce a fare un'originale sintesi personale delle diverse fonti che in lui confluiscano.

Neri ci aiuta a capire che quest'opera non è né una mistagogia<sup>95</sup> (un trattato di iniziazione ai misteri) né un trattato di sacramentaria.

«I riti infatti non vi sono spiegati con l'ordine e la ricchezza di particolari che esige il genere mistagogico: non vi si trova una sola parola sulla celebrazione eucaristica, pochissimo si dice sulla crismazione e riguardo al battesimo la parte che prende in esame lo svolgimento del rito non occupa più di un ottavo dell'insieme<sup>96</sup> (...).

Come indicano i titoli dei singoli libri, non vi si tratta di per sé né dei riti né dei misteri, ma sempre della 'vita in Cristo' nelle sue varie fasi: dalla nascita al pieno sviluppo, dal primo germe al frutto maturo; oggetto del discorso è dunque l'esistere e l'operare del Cristo in noi e la nostra partecipazione alla sua vita divina. Di fatto, per il Cabasilas è solo attraverso i misteri che il Cristo viene nell'uomo e l'uomo passa nel Cristo, ed è per questo che ad essi è riservato un così ampio spazio; ma, pur vedendo ciò in modo chiarissimo e ripetendolo più volte, Cabasilas intende parlare direttamente di quanto si compie nell'uomo mediante i sacramenti e non delle realtà sacramentali in se stesse<sup>97</sup>.

Considerati come momenti dell'opera salvifica che Cristo compie nell'uomo, i misteri sono visti nel loro rapporto reciproco e nella loro organica unità; «d'altra parte, poiché non se ne parla se non in rapporto all'esistenza concreta del cristiano, non si sfiora neppure il rischio di ridurli a riti o a puri oggetti<sup>98</sup>. Questa prospettiva offre una fondazione teologica unitaria alla dottrina sulla vita cristiana (in Cristo), presentata da Cabasilas come un itinerario sacramentale.

Congourdeau suggerisce che l'opera debba essere compresa come un trattato di spiritualità liturgica profondamente cristocentrico<sup>99</sup>. Meyendorff mette in rilievo la forza del realismo sacramentale presente nella *Vita in Cristo*<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 41.

<sup>95</sup> «Unica eccezione pare costituita dal libro quinto, che si risolve tutto nel descrivere e interpretare il rito di consacrazione dell'altare; ma occorre tenere presente che Cabasilas concepisce questo libro, piuttosto che come un capitolo dell'opera, come un excursus o una specie di ampia parentesi», NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 7.

<sup>96</sup> La spiegazione del rituale è secondaria perché viene addotta come conferma di una tesi teologica.

<sup>97</sup> NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 7-8.

<sup>98</sup> NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 9.

<sup>99</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 43-44. Dello stesso parere O. CLÉMENT, *Maranà tha. Note sull'eucaristia nella tradizione ortodossa*, in M. BROUARD (org.), *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, Bologna 2004, 533-535.

<sup>100</sup> Cfr. MEYENDORFF, *La Teologia Bizantina*, 132-133. Dello stesso parere CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 44. Riguardo al *Commento della Divina Liturgia*, alcuni autori hanno parlato di un ultrarealismo liturgico di Cabasilas; cfr. le osservazioni di Salaville in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 345 e SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 29.

L'opera può essere situata nel contesto della corrente teologica «estetica»<sup>101</sup> (*aisthēsis* = percezione, esperienza di Dio), i cui maggiori rappresentanti sono stati Diadoco di Foticea, Macario e Simeone il Nuovo Teologo. L'originalità di Cabasilas sta nel sostenere che questa esperienza è vissuta nella dimensione sacramentaria<sup>102</sup>.

Prima di presentare la struttura di quest'opera, due ultime osservazioni: 1. Il lettore della *Vita in Cristo* rimane sorpreso dalla frequenza con cui ricorre il titolo messianico «Cristo», sempre accompagnato dalle preposizioni *syn* (con) ed *en* (in) che dicono rispettivamente perfetta concomitanza (con Cristo) e inserimento pieno (in Cristo) della vita cristiana con e in Cristo; 2. I sacramenti (misteri) vengono descritti come «finestre», poiché attraverso di essi entra in questo mondo tenebroso il sole di giustizia<sup>103</sup>. I sacramenti sono mezzi attraverso i quali il Signore viene agli uomini ed essi «diventano dèi e figli di Dio»<sup>104</sup>.

L'opera<sup>105</sup> è suddivisa in sette libri; nei primi quattro si descrive la vita in Cristo offerta ai credenti nei sacramenti dell'iniziazione cristiana: Battesimo, Confermazione-*Miron*<sup>106</sup> ed Eucaristia. Il libro quinto è una specie di *excursus*<sup>107</sup>, nel quale viene descritto e interpretato il rito della consacrazione dell'altare come il principio e il *logos* della celebrazione dei sacramenti. Il libro sesto presenta l'impegno dell'uomo che liberamente accoglie e deve custodire il dono di Dio comunicatogli da Cristo. Nel settimo libro, aggiunto più tardi dallo stesso autore<sup>108</sup>, viene presentato l'uomo ideale che si è lasciato possedere dalla vita in Cristo<sup>109</sup>.

<sup>101</sup> Congourdeau ricorda che Cabasilas ha conosciuto le deviazioni "messalianiste" di questa corrente, cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 43.

<sup>102</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 26; CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 43.

<sup>103</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 21 (75). D'ora in poi citeremo di norma il testo in italiano (a cura di U. Neri), ma con i riferimenti (Libro e paragrafo) all'edizione bilingue delle *Sources Chrétiennes* (n. 355, a cura di Congourdeau): ad esempio «I, 1», il che permette una facile localizzazione del testo greco, e, alla fine, tra parentesi, l'indicazione della pagina del testo nella traduzione in italiano (a cura di U. Neri).

<sup>104</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 26 (77).

<sup>105</sup> Per uno sguardo alla storia del testo cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 48-61.

<sup>106</sup> Riguardo all'importanza della dottrina di Cabasilas sulla Confermazione cfr. B. TESTA, *I Sacramenti della Chiesa* (Amatea 9), Milano 1995, 115 e M. HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999, 173-176.

<sup>107</sup> Al riguardo è abbastanza significativo che un manoscritto (il *Vindobonensis theol. Graecus* 210) presenti questo libro come distinto dal resto dell'opera: «ai fogli 3-85v si trovano i primi quattro libri della *Vita in Cristo* e il sesto, col nome di quinto e immediatamente unito ai precedenti senza alcuna indicazione di lacuna; seguono poi altre opere cabasiliane, fra le quali l'attuale libro V (ff. 139-146), che porta il titolo: "Considerazioni sul mistero della consacrazione dei divini templi"», NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 8.

<sup>108</sup> Cfr. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 11-12.

<sup>109</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 26.



Libro 1: La Vita in Cristo si forma per mezzo dei divini misteri dell'iniziazione cristiana;

Libro 2-4: quale apporto specifico diano alla vita in Cristo rispettivamente il Battesimo (Libro 2), il *Miron* (Libro 3) e l'Eucaristia (Libro 4);

Libro 5 (*excursus*): presenta l'apporto che la consacrazione dell'altare (radice dei sacramenti<sup>110</sup>) dà alla vita in Cristo.

Libro 6: come si conserva col contributo del proprio impegno la vita ricevuta nei misteri.

Libro 7 (aggiunta successiva): una specie di fotografia teologica dell'uomo che vive la pienezza della vita in Cristo.

Mentre i primi cinque libri hanno come oggetto la vita in Cristo in quanto formata dai misteri, il sesto libro (ma anche il settimo<sup>111</sup>) tratta del rapporto tra il dono di Dio e l'impegno della volontà umana<sup>112</sup>. Come si vede, l'opera mette in rilievo la presenza e l'opera di Cristo attraverso i sacramenti nel percorso di divinizzazione dell'uomo: forse questo punto potrebbe spiegare il perché nessuna parte di questo capolavoro, nonostante fosse letto nei monasteri greci, serbi e russi, sia compresa nella *Filocalia* e che solo di recente sia stata studiata negli ambienti ortodossi: «Ciò significa che il mondo ortodosso ha considerato più importante la spiritualità monastico-ascetica che la spiritualità sacramentaria. Da questo punto di vista, l'opera è stata più stimata in Occidente che in Oriente»<sup>113</sup>.

Questo capolavoro di Cabasilas, scritto negli ultimi anni della sua vita, è un'opera originale in cui si fonde il contenuto di un vero trattato sui sacramenti, sulla scia del linguaggio e della teologia dei Padri, con il riassunto della sua esperienza spirituale personale. Viene proposta una teologia sacramentale vissuta e proponibile a tutti, sacerdoti, monaci e laici: ognuno attraverso i misteri può essere introdotto e arrivare alla pienezza della vita in Cristo.

<sup>110</sup> Cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 57.

<sup>111</sup> Secondo il parere di ALAMO, *Cabasilas*, 4; Neri afferma che il settimo libro descrive il cristiano maturo in cui rifulge la vita in Cristo giunta alla massima pienezza: cfr. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 12.

<sup>112</sup> Cfr. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 11. Cfr. anche ALAMO, *Cabasilas*, 4.

<sup>113</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 26-27.

## 4. Il primo libro: un'introduzione alla teologia sacramentale di Cabasilas

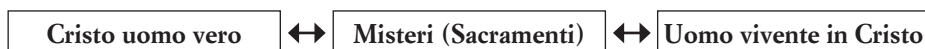
Il primo libro dell'opera è molto suggestivo e serve come una vera e propria introduzione all'intera opera. Alcuni autori considerano questo libro un'introduzione alla teologia sacramentaria generale di Cabasilas<sup>114</sup>. Si potrebbe dire che l'autore comincia con la spiegazione del significato della vita in Cristo, sottolineando l'unità tra la vita presente e la vita futura (dimensione escatologica):

«La vita in Cristo prende inizio e si sviluppa nell'esistenza presente ma sarà perfetta soltanto in quella futura, quando giungeremo a quel giorno: l'esistenza presente non può stabilire perfettamente la vita in Cristo nell'anima dell'uomo; ma nemmeno lo può fare quella futura, se non incomincia qui»<sup>115</sup>.

Cerca di descrivere la vita in Cristo, presentandola come la vita di Cristo in noi<sup>116</sup>, ma riconosce che di fronte a questo tipo di unione, tutte le immagini si rivelano povere e inadeguate, anche quelle che sembrano indicare il grado massimo di congiunzione e di unione, come quella delle nozze e quella del corpo e del capo<sup>117</sup>.

In qual modo l'uomo può acquistare questa vita in Cristo? Cabasilas distingue due poli nella vita cristiana: l'azione di Dio e l'azione umana<sup>118</sup>, sottolineando dall'inizio l'asimmetria fondamentale tra di esse<sup>119</sup>.

In questo punto del suo lavoro, Cabasilas presenta i misteri come delle porte (finestre) che uniscono Cristo, il vero uomo, all'uomo come vivente in Cristo<sup>120</sup>.



<sup>114</sup> Così C. GIRAUDO, *La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas*, 79.

<sup>115</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 1 (59).

<sup>116</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 6 (64).

<sup>117</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 8-9 (65).

<sup>118</sup> Cabasilas presenta così il principio classico della soteriologia orientale, quello della *synergia* (collaborazione) tra la libertà e la grazia.

<sup>119</sup> «Vi è infatti quel che viene da Dio e quello che procede dal nostro sforzo, l'opera che è puramente di Dio e quella che reca onore a noi. O meglio, il nostro contributo consiste soltanto nell'accogliere la grazia, non dissipare il tesoro, non spegnere la lampada già accesa, cioè non introdurre nulla che sia contro la vita, nulla che produca la morte», CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 16 (70).

<sup>120</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 29-32 (75-76).

I sacramenti si presentano come luogo del vero incontro tra Cristo e l'uomo, luogo della divinizzazione dell'uomo.

Nella *Vita in Cristo*, il nostro teologo bizantino tratta soprattutto dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana: Battesimo (Libro 2), Confermazione (Libro 3) ed Eucaristia (Libro 4). Quest'ordine è conforme alla tradizione orientale ed è costante anche presso Cabasilas:

«Dunque il battesimo dona l'essere; cioè il sussistere conforme al Cristo; esso è il primo mistero: prende gli uomini morti e corrotti e li introduce nella vita. Poi l'unzione del *miron* porta a perfezione l'essere già nato, infondendogli l'energia conveniente a tale vita. Infine la divina eucaristia sostiene e custodisce la vita e la salute: è il pane della vita, infatti, che permette di conservare quanto è stato acquisito e di serbarsi vivi. Perciò in virtù di questo pane viviamo e in virtù del *miron* ci muoviamo, dopo aver ricevuto l'essere del lavacro battesimale»<sup>121</sup>.

Sull'ordine dei misteri, Spiteris scrive:

«... sarebbe assurdo per il nostro teologo sconvolgere quest'ordine ricevendo, per es., prima l'eucaristia e poi la cresima, come si usa nell'attuale tradizione latina. Egli espressamente tiene a sottolineare che "l'Eucaristia è l'ultimo dei misteri: non è possibile, infatti, andare oltre, né aggiungere nulla"»<sup>122</sup>.

Per mezzo dei sacramenti è diventato possibile agli uomini conoscere (unirsi alla) e compiere (partecipare liberamente) la vera giustizia<sup>123</sup>. I sacramenti hanno un duplice compito: uno negativo – la liberazione dal peccato – e uno positivo, che supera enormemente quello negativo: metterci in comunione con Dio attraverso Gesù nello Spirito Santo<sup>124</sup>. Per mezzo di essi, l'uomo si appropria (Redenzione soggettiva) dell'opera redentrice di Cristo (Redenzione oggettiva).

La grazia che i sacramenti conferiscono è una e medesima, tuttavia differisce nelle forme con cui si manifesta. La grazia è, secondo Cabasilas, lo stesso Cristo che, nello Spirito, ci viene dato sotto forma differente nei singoli misteri<sup>125</sup>.

C. Savvatos ricorda inoltre che nel *Commento della Divina Liturgia* si trova presentato in modo profondo il carattere ecclesiale dei sacramenti. Cabasilas definisce la Chiesa come «rappresentata dai santi sacramenti»<sup>126</sup>. «Attraverso i sacramenti della

<sup>121</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 19 (73-74).

<sup>122</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 113.

<sup>123</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 33 (82).

<sup>124</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 102.

<sup>125</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 2 (183-184). Cfr. anche SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 103.

<sup>126</sup> Cfr. N. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 38, 1. Cabasilas aggiunge: «L'Église est signifiée dans les saints mystères, non pas comme en des symboles (...). Car il n'y a pas seulement ici communauté de nom ou similitude d'analogie, mais identité de réalité», *ibid.*

Chiesa ciascun credente diventa Cristo e Chiesa, poiché in tutti i sacramenti riceve lo stesso Cristo in modi diversi»<sup>127</sup>.

La sua dottrina sui sacramenti deve essere compresa alla luce dello schema triadocentrico e del contenuto cristocentrico del suo pensiero<sup>128</sup>. Cristo è Signore della natura umana per la prima creazione (l'archetipo dell'uomo, Cristo, è primo nella concezione e ultimo nell'esecuzione, Alfa e Omega) oltre che per la «seconda» (la Redenzione) con la quale l'immagine di Dio, ferita dal peccato, viene condotta in Cristo alla perfezione<sup>129</sup>.

## 5. L'Eucaristia (Libro 4)

L'Eucaristia è presentata come il sacramento dei sacramenti, il vertice dell'economia sacramentale e della vita in Cristo (in questo mondo): «In verità questo mistero è perfetto sotto tutti i riguardi: non c'è nulla di cui gli iniziati abbiano bisogno, che non lo elargisca in modo eminente»<sup>130</sup>.

Cabasilas sottolinea che attraverso l'Eucaristia non ci viene elargito soltanto un dono, ma ci viene offerto il Risorto, il datore di ogni dono:

«Infatti [attraverso l'Eucaristia] non è più una morte e una sepoltura e la partecipazione a una vita migliore che noi conseguiamo, bensì il Risorto stesso; né sono più i doni dello Spirito, per quanto abbondanti si possano ricevere, ma è il benefattore stesso, il tempio stesso sul quale si fonda il ciclo delle grazie»<sup>131</sup>.

E aggiunge:

«Certo, egli è presente in ogni sacramento: è in lui che veniamo crismati e lavati, è lui la nostra cena. Egli si rende presente agli iniziati e distribuisce loro i suoi doni, ma non allo stesso modo in tutti i sacramenti. Quando lava, allontana l'argilla dal male e le imprime la propria forma; quando crisma, attiva le energie dello Spirito, di cui è divenuto egli stesso il depositario, a motivo dell'incarnazione; quando poi introduce a mensa e dà a mangiare il proprio corpo, allora trasfor-

---

<sup>127</sup> C. SAVVATOS, *I Sacramenti della Chiesa come fondamento della vita spirituale in Cristo secondo Nicola Cabasilas*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 69-70. Cfr. anche S. YANGAZOGLU, *Eucaristia, Divina Economia e Chiesa: i principi ermeneutici nel "Commento della della Divina Liturgia"*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 83-110.

<sup>128</sup> Cfr. ad esempio SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 34-45.

<sup>129</sup> Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 44-45; NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 27.

<sup>130</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 34 (202).

<sup>131</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 1 (183).

ma interamente l'iniziato e lo cambia nel suo proprio modo di Essere (...). Perciò l'Eucaristia è l'ultimo dei misteri: non è possibile infatti andare oltre, né aggiungere nulla (...) il mistero della comunione, a preferenza di ogni altro sacramento, che conduce all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio, in esso conseguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta»<sup>132</sup>.

Attraverso l'Eucaristia Cristo si rende presente nel cristiano come ospite, ma allo stesso tempo, secondo Cabasilas, il cristiano trova in Cristo la sua dimora<sup>133</sup>. L'uomo abita in Cristo e allo stesso tempo è inabitato da Cristo; l'unione tra Cristo e l'uomo nell'Eucaristia è descritta in un modo realistico: «la mente di Cristo si mescola alla nostra mente, la volontà alla [nostra] volontà, il corpo al corpo, e il sangue si fonda col sangue!»<sup>134</sup>. E ricorda il brano paolino in cui l'Apostolo afferma: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

Attraverso l'Eucaristia viene perfezionata l'opera di tutti i misteri: «L'Eucaristia sola fra tutti i sacramenti conferisce la perfezione agli altri misteri».

Viene ricordato che l'Eucaristia è il sacramento della Redenzione umana<sup>135</sup>, realizzata nel corpo e nel sangue di Cristo. Il suo corpo e sangue hanno reso gloria al Padre<sup>136</sup> e hanno rivelato la sua bontà e «filantropia»<sup>137</sup>. Soltanto la partecipazione a questo corpo e sangue può garantire la remissione dei peccati commessi dopo il Battesimo<sup>138</sup>.

Cabasilas collega il suo discorso sull'Eucaristia non soltanto al mistero della Redenzione, ma anche a quello dell'Incarnazione. L'Incarnazione viene presentata come il più grande dono del Padre (fondamento della dimensione catabatica della Redenzione e della liturgia) e il filiale rendere gloria di Cristo al Padre (fondamento della dimensione anabatica della Redenzione e della liturgia): «... se il Padre non può concedere grazie più grandi e più belle di quelle infuse nella natura umana alla discesa dell'Unigenito, è evidente che non gli si può dare gloria più grande per la sua bontà e per il suo amore [*filantropia*] per gli uomini di quella che riceve dall'incarnazione del Figlio»<sup>139</sup>.

Nicola ricorda che di solito il nutrimento si trasforma in colui che lo mangia, ma nell'Eucaristia avviene il contrario, poiché «Le forze superiori non permettono alle

<sup>132</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 2-3.9-10 (183-184. 187-188).

<sup>133</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 6-10 (185-186).

<sup>134</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 9 (187).

<sup>135</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 15 (191).

<sup>136</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 16 (191).

<sup>137</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 16 (192).

<sup>138</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 12 (189).

<sup>139</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 17 (192).

inferiori di rimanere nel loro stato dopo che si sono incontrate (...) dunque (...) il Cristo si riversa in noi e con noi si fonde, ma mutandoci e trasformandoci in sé come una goccia d'acqua versata in un infinito oceano di unguento profumato»<sup>140</sup>.

Più avanti, l'autore introduce la tematica di Cristo come capo e cuore del corpo mistico<sup>141</sup>:

«Il nutrimento si trasforma in colui che lo mangia: il pesce, il pane e gli altri alimenti si trasformano in sangue umano. Qui invece accade tutto il contrario: è lo stesso pane di vita che agisce su colui che lo mangia, lo cambia e lo trasforma in se stesso; siamo noi ad essere mossi da lui e a vivere in funzione di lui, ossia della sua vita, e ciò grazie alla sua funzione di cuore e di testa. Il Salvatore stesso, per mostrare che non alimenta in noi la vita alla maniera degli alimenti [fisici], ma che, possedendola in se stesso, la ispira in noi, così come il cuore o la testa distribuiscono la vita alle membra, ha voluto chiamarsi lui stesso "pane vivo" e ha detto: "Chi mangia me, quello vivrà di me"»<sup>142</sup>.

Cabasilas sostiene l'importanza della comunione frequente<sup>143</sup>:

«Ecco perché abbiamo sempre bisogno della carne di Cristo e continuamente gustiamo di quella mensa: perché sia efficace in noi la legge dello Spirito, perché non vi sia alcuno spazio per la vita della carne, e la carne non abbia il tempo di essere attratta alla terra, come i corpi pesanti quando viene a mancare il sostegno»<sup>144</sup>.

Viene ricordato ancora che l'Eucaristia ci porta al vertice della adorazione di Dio in Spirito e Verità:

«La vie véritable, c'est la vertu de la sainte Table qui la propulse vers nous à partir de ce coeur bienheureux, et c'est là que nous puisons la capacité d'adorer Dieu purement. Car si adorer Dieu purement c'est se soumettre, obéir, tout faire sous la motion, je ne vois pas quand nous

<sup>140</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 27-28 (199).

<sup>141</sup> «C'est que le coeur est le principe intime de nos forces vitales, et que le Christ est le principe intime de nos forces vitales surnaturelles. Notre byzantin s'en tient manifestement à cette analogie, la réalité divine dépassant de beaucoup les possibilités de concept et de langage humain. Et c'est précisément pourquoy, à la différence de nos scolastiques occidentaux, il n'hésite pas à associer ensemble les deux expressions de Tête et de Coeur», ALAMO, *Cabasilas*, 8. Ricordiamo che nella q. 8 della III parte della *Somma Teologica*, l'Angelico, influenzato dalla fisica aristotelica, adopera il termine «cuore» per riferirsi allo Spirito Santo: «La testa ha una preminenza evidente sulle membra esterne, mentre il cuore esercita un influsso interno. E così al cuore viene paragonato lo Spirito Santo, che invisibilmente vivifica e unifica la Chiesa, mentre alla testa si paragona Cristo secondo la sua natura visibile, per la quale come uomo è preposto all'umanità» (*S. Theol.* III, q. 8, a. 1, ad 3).

<sup>142</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 37 (204).

<sup>143</sup> Sul tema della comunione frequente nell'opera di Cabasilas cfr. C. PAPATHANASIOU, *La prassi della comunione frequente secondo l'insegnamento di Nicola Cabasilas*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 127-138.

<sup>144</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 34 (202).

pourrions nous soumettre davantage à Dieu qu'en devenant ses membres. Quelle soumission plus grande pourrait-on trouver, que celle des membres à la tête?»<sup>145</sup>.

Vi è poi il tema dell'adozione filiale; Cabasilas insegna che l'Eucaristia non solo ci fa approfondire la nostra appartenenza al corpo di Cristo, ma ci conduce alla piezza della filiazione divina:

«In tal modo per effetto del sacramento non solo diventiamo sue membra, ma anche suoi figli; si da servire a lui assoggettandoci spontaneamente e con volontà libera in quanto figli, ma anche con esattezza in quanto membra. Infatti il culto di Dio è così ammorevole e al di sopra della natura da richiedere l'una e l'altra immagine: quella dei figli e quella delle membra, non essendo sufficiente una sola a far conoscere la realtà»<sup>146</sup>.

L'unione con Cristo che l'Eucaristia ci offre viene paragonata con l'unione sponsale<sup>147</sup> (sotto l'influsso di Ef 5,21-33) e considerata come superiore a qualsiasi legame naturale umano<sup>148</sup>.

Non viene dimenticato il ruolo dello Spirito, presente nel capo e nelle membra del Corpo Mistico, nell'unione dell'uomo con Cristo nell'Eucaristia. Lo Spirito vivifica le membra del corpo di Cristo<sup>149</sup>.

Il discorso sull'Eucaristia di Nicola Cabasilas sfocia in un'affermazione di grande bellezza teologico-liturgica, quando dichiara che il sacro convito, che ci rende consanguinei di Cristo, realizza la comunione perfetta degli uomini con Dio nell'adozione e nel culto filiali<sup>150</sup>.

**Santità (frutto dei sacramenti) —► Filiazione divina (dono) – Adorazione filiale (culto)**

L'autore bizantino aggiunge che Cristo «rende santi e giusti quelli che aderiscono a lui non solo istruendo e insegnando quello che devono fare, esercitando l'anima nella virtù e rendendo operanti le sue potenze orientate alla vita retta, ma fattosi lui

<sup>145</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 36 (205); in questa citazione abbiamo notato nella traduzione in italiano di Neri un allontanamento dal testo greco, per questa ragione abbiamo preferito proporre la traduzione francese). Cfr. anche CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 38 (206).

<sup>146</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 40 (206). Cfr. anche *ibid.*, IV, 42 (207).

<sup>147</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 30 (200).

<sup>148</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 43-44.48 (207-209).

<sup>149</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 50 (210).

<sup>150</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 77 (221).

stesso per loro giustizia e santificazione da Dio»<sup>151</sup>. Questo brano ci aiuta a capire come l'Eucaristia sia nel pensiero di Cabasilas molto più importante di qualsiasi esercizio ascetico nel cammino verso la santità (*teleiôtes*) cristiana. Mentre per autori come Palamas il cammino per raggiungere la santità è la preghiera (esicasmo), per Cabasilas questo cammino è la liturgia, il cui vertice è l'Eucaristia<sup>152</sup>.

«Cristo libera gli schiavi e li rende figli di Dio perché essendo lui stesso figlio e libero da ogni peccato, li fa partecipi del suo corpo, del suo sangue, del suo Spirito e di tutto ciò che è suo. In questo modo ricrea, libera e deifica, col nostro essere fondendo se stesso: sano, libero e veramente Dio.

Così il sacro convito fa del Cristo, che è la vera giustizia, un bene nostro, più di quanto non siano nostri gli stessi beni di natura (...) In una parola, se qualcuno è veramente santo e giusto e gli è attribuito qualche titolo glorioso, prende il suo nome dai doni ricevuti dal Cristo»<sup>153</sup>.

Se il pellegrinaggio terrestre è a un tempo condizione e necessità per beneficiare di questo pane, l'ingresso definitivo nel regno escatologico ne è lo scopo:

«In quel giorno anche i giusti risplenderanno [insieme al Signore] di un unico splendore e di una stessa gloria, essi lieti di riceverla e lui di darla. Questo pane, questo corpo che, prendendolo da questa mensa, avranno portato con sé [come viatico] uscendo [da questo mondo], è quello stesso che apparirà agli occhi di tutti sulle nubi, e manifesterà il suo fulgore da Oriente a Occidente, come la folgore, in un istante»<sup>154</sup>.

Cabasilas parla del futuro escatologico dei santi, ora riferendosi allo stato intermedio del cielo (escatologia intermedia), ora indicando la risurrezione dei corpi associata alla parusia (escatologia definitiva). I corpi dei cristiani che sono stati nutriti dall'Eucaristia risusciteranno per la vita eterna:

«Allora accadrà al capo come alle membra: come ciascuno dei risorti conserverà le ossa, le parti e le membra congiunte alla testa nell'integrità del corpo, così anche il Cristo salvatore, capo comune di tutti, non appena apparirà sfolgorante sulle nubi del cielo, riprenderà da ogni parte le sue membra: Dio in mezzo a dei, bellissimo corifeo di un coro bellissimo»<sup>155</sup>.

Con una vivacità singolare, Cabasilas conclude il libro IV del suo capolavoro *La Vita in Cristo* insegnando il legame ovvero la continuità teologica tra il banchetto eucaristico e il banchetto eterno, tra l'Eucaristia e l'eterna beatitudine, tra la vita in Cristo nutrita dai sacramenti e la pienezza che ci attende:

<sup>151</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 77 (221). Cfr. anche *ibid.*, 78 (221-222).

<sup>152</sup> Cfr. CONGOURDEAU, *Nicola Cabasilas e il suo tempo*, 43.

<sup>153</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 83-84 (225).

<sup>154</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 102 (235).

<sup>155</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 103-104 (235-236)



«Il convito presente conduce a quel cadavere: senza questo è impossibile ottenere quello, non meno di quanto sia impossibile a chi è privo di occhi avere esperienza della luce (...) Unica infatti è la potenza della mensa, uno solo colui che imbadisce il convito nell'uno e nell'altro mondo: lui solo ora è il talamo, ora la preparazione al talamo, ora infine lo sposo.

Dunque coloro che muiono senza questi doni non avranno alcuna parte alla vita; mentre chi ha ricevuto la grazia e l'ha custodita, entra nel gaudio del suo Signore, entra con lo sposo nella sala nuziale e gode delle nuove delizie del convito: non come se le incontrasse allora per la prima volta, ma allora gustando in modo più puro, alla presenza svelata del Cristo, quel che già portava con sé al suo giungere. Questo è il senso di quelle parole: il regno dei cieli è dentro di noi»<sup>156</sup>.

### C. Giraudò spiega l'importanza del brano appena citato:

«Che cosa intende dire Cabàsilas con quest'ultima informazione? Sotto il profilo etimologico, sappiamo che il sostantivo greco *ptōma* deriva dal verbo *πίπτειν* [cadere] e corrisponde esattamente al latino *cadaver*, che è esso pure un deverbale da *cādere* e sta a significare quel che resta di una vita caduta a terra. Gli evangelisti, che usano *ptōma* in riferimento al cadavere di Giovanni Battista (in *Mt* 14,12 e *Mc* 6,29), verosimilmente per un profondo senso di rispetto evitano di riferirlo al corpo morto del Signore, per il quale preferiscono *sōma* [riferito al corpo di Gesù], il termine *πτώμα* figura come lezione preferita per *Mc* 15,45. Essa è attestata in alcuni codici, i quali peraltro presentano al v. 43 il consueto *sōma*. Usando il termine *ptōma*, Cabàsilas dimostra un reale ardore teologico. Infatti, poco prima, già ha riferito a Cristo l'espressione biblica "Dovunque sarà il cadavere (*ptōma*), là si raduneranno le aquile" (*Mt* 24,28). Per Cabàsilas, che qui fa propria l'esegesi di Giovanni Crisostomo, che disse testualmente "Se egli non fosse caduto noi non saremo risorti (...)" [*In epistolam I ad Corinthios* homilia XXIV, 3, in PG 61, 203]. Dunque, anche per Cabàsilas, il cadavere in questione altro non è che il corpo di Cristo dato alla morte, e le aquile sono i risorti, ai quali il Signore stesso "fabbricherà ali per volare" e andargli incontro»<sup>157</sup>.

Preoccupato di riferire dinamicamente la celebrazione eucaristica all'evento di Cristo morto e risorto, egli afferma che senza la comunione sacramentale è impossibile attrarre a noi i frutti di quella morte vicaria.

## 6. Una parola sul *Commento della Divina Liturgia*

Prima di concludere la nostra analisi, ci sembra necessaria una breve parola sull'importanza teologica dell'opera *Commento della Divina Liturgia* di Nicola Cabasilas. Quest'opera fu scritta molto probabilmente prima<sup>158</sup> de *La Vita in Cristo*, e potrebbe essere presentata contemporaneamente come un'esposizione descrittiva e

<sup>156</sup> CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 108-109 (238).

<sup>157</sup> GIRAUDO, *In unum corpus*, 538.

<sup>158</sup> Così CONGOURDEAU, *Introduction*, 262-263 e GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 54.

morale della liturgia e un saggio teologico sul sacrificio eucaristico<sup>159</sup>. Il nostro autore manifesta in essa «la sua grande cultura teologica e liturgica»<sup>160</sup> con lo scopo non di scrivere un manuale per il celebrante, ma di rivolgersi ai fedeli e di offrire loro una spiegazione del rito eucaristico<sup>161</sup>.

Il contenuto della sua opera resta comunque teologico: «non si tratta soltanto di una lettura simbolica della celebrazione dell'Eucaristia ridotta a un pezzo teatrale sacro, senza riflettere alcuna teologia della liturgia»<sup>162</sup>. Gouillard sottolinea che Cabasilas «ne se soucie pas de marquer la frontière entre la doctrine commune et ses propres constructions»<sup>163</sup>.

Spiteris aggiunge:

«Come in tutte le mistagogie liturgiche, anche in quella di Cabasilas troviamo i due elementi che caratterizzano questo genere letterario: la teoria e la storia.

Nel linguaggio dei Padri greci *Theoria* significa contemplazione. Come la natura, così la liturgia è una vasta realtà fatta di simboli (i riti) in cui si nasconde il divino. Scoprendo questi simboli, attraverso i sensi spirituali (la fede) si può “vedere” o contemplare Dio partecipando alla sua natura (...). Il termine storia (*historia*) designa la rappresentazione dei fatti e dei gesti dell'economia della salvezza: la storia della salvezza diventa sacramentalmente presente nella sacra liturgia»<sup>164</sup>.

L'opera viene divisa in 53 capitoli; comincia con un capitolo introduttivo e poi via via analizza il rito della messa di san Giovanni Crisostomo, a partire dalla protesi (rito della preparazione delle offerte) fino all'azione di grazie comune e alle preghiere finali della santa liturgia.

Meritano una particolare attenzione i seguenti punti all'interno di quest'opera<sup>165</sup>:

- Capitolo 27. Tratta della consacrazione. Questo capitolo meriterà l'ammirazione dei liturgisti e teologi cattolici moderni quali A. Arnauld<sup>166</sup>, M. De la Taille<sup>167</sup> e H. Bouëssé<sup>168</sup>, per la sua chiarezza e concisione;

<sup>159</sup> Così J. GOUILLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 20.

<sup>160</sup> GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 55.

<sup>161</sup> Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* I, 1-2. Cfr. anche GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 55.

<sup>162</sup> GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 55.

<sup>163</sup> GOUILLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 44.

<sup>164</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 28-29.

<sup>165</sup> Cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 56-57; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 29.

<sup>166</sup> A. ARNAULD, *Perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie*, Paris 1669.

<sup>167</sup> Cfr. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, Paris 1921. «The Jesuit scholar de la Taille had some years earlier defined the mystery of Eucharistic sacrifice in a manner consonant with that of Cabasilas», METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 5.

<sup>168</sup> H. BOUËSSÉ, *Théologie et Sacerdoce*, Chambéry 1938.

- Capitoli 28-31. Trattano della questione dell'epiclesi che all'epoca opponeva gli orientali ai latini. Cabasilas rivela di conoscere bene la posizione dei latini in materia e ribatte alle critiche che gli vengono mosse con chiarezza e precisione, mai in un modo generale; si può dire che cerca di interpretare gli usi latini in modo rispettoso e benevolo. Sostiene che le parole dell'istituzione formano parte integrante del racconto (indispensabili), ma sottolinea anche che è lo Spirito Santo che attraverso la preghiera sacerdotale consacra i doni (l'epiclesi è condizione necessaria per la consecrazione)<sup>169</sup>.
- Capitolo 32. Tratta della dimensione sacrificale dell'Eucaristia<sup>170</sup>. «Prima di Cabasilas, diversi teologi avevano affrontato il tema del sacrificio di Cristo e l'avevano identificato con l'atto della "consacrazione". Ma nella storia della teologia bizantina, Cabasilas è il primo a parlarne in termini speculativi, dando una spiegazione largamente accolta in Oriente»<sup>171</sup> e apprezzata in Occidente;
- Capitolo 38. Propone una sintesi di ecclesiologia eucaristica<sup>172</sup>;
- Capitolo 42. Riflette sui benefici delle celebrazioni eucaristiche per i defunti;
- Capitolo 49. Difende l'idea che il sacrificio eucaristico non è offerto a favore dei santi, ma in azione di grazie per loro<sup>173</sup>.

## 7. Un breve paragone in sette punti

Prima di concludere, vogliamo proporre un breve parallelo tra Cabasilas e Tommaso d'Aquino<sup>174</sup> riguardo ai principali punti della dottrina eucaristica:

<sup>169</sup> Cfr. IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, Dono e Mistero*, 257.

<sup>170</sup> Cfr. sul tema K. WARE, *Not an Image or a Figure: St. Nicolas Cabasilas on the Eucharistic Sacrifice*, in J. GETCHA – M. STAVROU (edd.), *Le Feu sur la Terre. Mélanges offerts au père Boris Bobrinskoy pour son 80<sup>e</sup> anniversaire*, Paris 2005, 141-153.

<sup>171</sup> R. SCOGNAMIGLIO, *La parte di Dio e la parte dell'uomo nel "Commento della Divina Liturgia"*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 121.

<sup>172</sup> Cfr. YANGAZOGLU, *Eucaristia, Divina Economia e Chiesa: i principi ermeneutici nel "Commento della Divina Liturgia"*, 92-97.

<sup>173</sup> Su questo argomento cfr. G. WAGNER, *La commémoration des saints dans la prière eucharistique*, in *Irénikon* 45 (1972) 447-456.

<sup>174</sup> Per uno sguardo alla dottrina eucaristica di Tommaso d'Aquino cfr. IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, Dono e Mistero*, 221-239; I. BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino, Lumen Ecclesiae. Intelligenza e amore del mistero cristiano* (Opera Omnia), Milano 2007, 153-250.

Dottrina eucaristica	Nicola Cabasilas	Tommaso d'Aquino
1. Presenza reale di Cristo	<p><i>La Vita in Cristo</i> IV, 1-2 (183-184): «... veniamo alla mensa: qui è il culmine della vita [in Cristo], giunti qui non mancherà più nulla alla felicità che cerchiamo.</p> <p>La mensa non ci dà più soltanto la morte e il sepolcro e la partecipazione a una vita migliore, ma lui stesso, il risorto (...) lo stesso benefattore, il tempio stesso su cui è fondato tutto l'universo dei doni (...).</p> <p>Egli è in ogni mistero (...) ma non allo stesso modo in tutti i misteri. Col lavacro battesimale ci libera dal fango della malizia e ci infonde la sua forma, con l'unzione ci rende attivi delle energie dello Spirito (...) ma quando conduce l'iniziato alla mensa e gli dà in cibo il proprio corpo, lo trasforma interamente e lo muta nella propria sostanza». Cfr. anche <i>ibid.</i>, 8 (186).</p>	<p><i>S. Theol.</i> III, q. 73, a. 1, ad 3: «Un sacramento è tale in quanto contiene qualche cosa di sacro. Ma una cosa può essere sacra in due modi: in senso assoluto, o relativamente a un'altra cosa. Ora, è questa appunto la differenza tra l'Eucarestia e gli altri sacramenti aventi materia sensibile: l'Eucarestia contiene qualche cosa di sacro in senso assoluto, cioè il Cristo stesso».</p> <p>Cfr. anche <i>ibid.</i>, q. 76, a. 1, ad 2.</p>
2. Banchetto	<p>Sono numerosi i riferimenti alla dimensione conviviale dell'Eucaristia nell'opera <i>La Vita in Cristo</i>. Ad esempio: «Il nutrimento si trasforma in colui che lo mangia: il pesce, il pane e gli altri alimenti si trasformano in sangue umano. Qui invece accade tutto il contrario: è lo stesso pane di vita che agisce su colui che lo mangia, lo cambia e lo trasforma in se stesso; siamo noi ad essere mossi da lui e a vivere in funzione di lui, ossia della sua vita, e ciò grazie alla sua funzione di cuore e di testa. Il Salvatore stesso, per mostrare che non alimenta in noi la vita alla maniera degli alimenti [fisici], ma che, possedendola in se stesso, la ispira in noi, così come il cuore o la testa distribuiscono la vita alle membra, ha voluto chiamarsi lui stesso "pane</p>	<p><i>S. Theol.</i> III, q. 79, a. 1 co: «Terzo, l'effetto di questo sacramento si rileva dal modo in cui esso viene offerto, cioè sotto forma di cibo e di bevanda. Tutti gli effetti, quindi, che il cibo e la bevanda materiali producono nella vita del corpo, cioè sostentamento, sviluppo, riparazione e gusto, li produce anche questo sacramento nella vita spirituale. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Questo è il pane della vita eterna, che sostiene la sostanza dell'anima nostra". E il Crisostomo afferma: "A noi che lo desideriamo egli si offre, perché lo possiamo e palpare e mangiare e abbracciare". Ecco perché il Signore stesso ha affermato: "La mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda"».</p>

	vivo” e ha detto: “Chi mangia me, quello vivrà di me”». CABASILAS, <i>La Vita in Cristo</i> IV, 37 (204). Cfr. anche <i>ibid.</i> , 38 (204) e 77 (221)	
3. Sacrificio	<i>Explication de la Divine Liturgie</i> 32, 1.8.12: «Puisqu’il s’agit non pas d’une figure [τύπος] ni d’une image [eikón], mais d’une véritable immolation et d’un vrai sacrifice <sup>175</sup> [alethòs sphaghè kai thysía] (...) le sacrifice ne s’accomplit ni avant la consécration du pain, ni après cette consécration, mais au moment même de la consécration (...). Il’y a changement, non pas en figure, mais en réalité de sacrifice, changement au corps sacrifié du Seigneur».	<i>S. Theol.</i> III, q. 83, a. 1 co: «La celebrazione di questo sacramento può essere considerata un’immolazione di Cristo per due motivi. Primo, perché, come osserva S. Agostino, “le immagini delle cose si è soliti chiamarle con il nome delle cose stesse” (...). Ora, la celebrazione di questo sacramento (...) è un’immagine rappresentativa della passione di Cristo che è una vera immolazione (...). Secondo, per i suoi legami con gli effetti della passione; cioè in quanto mediante questo sacramento diveniamo partecipi del frutto della passione del Signore». Cfr. anche <i>ibid.</i> , q. 79, a. 1 co.
4. Dimensione escatologica	La dimensione escatologica della vita in Cristo è messa in rilievo da Cabasilas all’inizio della sua opera: «La vita in Cristo prende inizio e si sviluppa nell’esistenza presente, ma sarà perfetta soltanto in quella futura, quando giungeremo a quel giorno: l’esistenza presente non può stabilire perfettamente la vita in Cristo nell’anima dell’uomo; ma nemmeno lo può fare quella futura, se non incomincia qui», <i>La Vita in Cristo</i> I, 1 (59). <i>La Vita in Cristo</i> IV, 106 (237): «Da una mensa passeranno a un’altra mensa: da questa ancora coperta di veli [Eucaristia] a quella svelata (...).	<i>S. Theol.</i> III, q. 60, a. 3 co: «Sacramento propriamente si dice, come abbiamo precisato sopra, ciò che è destinato a significare la nostra santificazione. Ma in questa si possono considerare tre cose: la sua causa efficiente, che è la passione di Cristo; la causa formale, che consiste nella grazia e nelle virtù; e la causa finale ultima, che è la vita eterna. Ebbene tutte e tre queste cose vengono significate dai sacramenti. Perciò il sacramento è segno commemorativo del passato, cioè della morte di Cristo; segno dimostrativo del frutto prodotto in noi dalla sua passione, cioè della grazia; e segno profetico o preannunziatore della gloria futura».

<sup>175</sup> Sul tema dell’Eucaristia come sacrificio nell’opera di Cabasilas cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 135-137; SCOGNAMIGLIO, *La parte di Dio e la parte dell’uomo nel “Commento della Divina Liturgia”*, 121-123.

	<p>Infatti ora il Cristo è pane per i suoi che ancora vivono la vita umana, e pasqua per essi che di qui camminano verso la città che è nei cieli; ma, quando rinnoveranno le loro forze e prenderanno ali come aquile, secondo il detto dell'ammirabile Isaia, allora riposeranno su [Cristo stesso] (...) libero da veli».</p>	
<p>5. Eucaristia, il «sacramento dei sacramenti»<sup>176</sup></p>	<p><i>La Vita in Cristo</i> IV, 11-12 (187-189): «Così perfetto è il mistero della comunione, a preferenza di ogni altro sacramento, che conduce all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio, in esso conseguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta (...). L'Eucaristia sola fra tutti i sacramenti conferisce la perfezione agli altri misteri: agisce con essi nell'atto stesso del loro conferimento perché non potrebbero iniziare perfettamente senza di essa<sup>177</sup>, e agisce ancora a iniziazione avvenuta in coloro che sono stati iniziati quando sia necessario far risplendere di nuovo in essi il raggio infuso dal mistero e oscurato dalla tenebra dei peccati».</p>	<p><i>S. Theol.</i> III, q. 73, a. 3 co: «L'Eucaristia invece è quasi “il coronamento” della vita spirituale e “il fine di tutti i sacramenti”, come si disse sopra: poiché le grazie di tutti i sacramenti preparano, o a ricevere, o a consacrare l'Eucarestia»<sup>178</sup>. Mentre gli altri sacramenti hanno come radice la passione di Cristo (causa efficiente), Tommaso afferma che «L'Eucarestia è il sacramento perfetto della passione del Signore, in quanto contiene il Cristo stesso che ha sofferto», <i>ibid.</i>, q. 73, a. 5, ad 2.</p>

<sup>176</sup> Trattasi di un'espressione dello Pseudo-Dionigi (cfr. *Ecclesiastica hierarchia* III, 1, in PG 3, 424c); cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 189 (nota 2).

<sup>177</sup> Scrive U. Neri: «Ogni mistero non è che partecipazione al dono di grazia presente nell'Eucaristia; essa perciò non è soltanto il culmine dell'economia sacramentale, ma – contenendola tutta in sé – ne costituisce anche la fonte», in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 189 (nota 2).

<sup>178</sup> I. Biffi commenta: «E la ragione – spiega Tommaso – sta nel fatto che, mentre in questi [altri sacramenti] opera l'energia – la *vis o virtus* della passione di Cristo –, nell'Eucaristia è presente “Cristo in persona”», BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino*, 157-158.

<p>6. Necessità dell'Eucaristia per la salvezza</p>	<p>Secondo Cabasilas, l'Eucaristia è necessaria perché l'uomo raggiunga la pienezza della vita in Cristo nella gloria eterna. Attraverso l'Eucaristia si realizza la divinizzazione dell'uomo: «Essendo Dio, egli discende sulla terra, ma dalla terra ci conduce in alto, si fa uomo e l'uomo è deificato (...). È chiaro dunque che il Cristo si riversa in noi e con noi si fonde, ma mutandoci e trasformandoci in sé come una goccia d'acqua versata in un infinito oceano di unguento profumato», <i>La Vita in Cristo</i> IV, 26.28 (197.199). Cfr. anche <i>ibid.</i>, I, 42 (87). Si può parlare anche di necessità di convenienza.</p>	<p><i>S. Theol.</i> III, q. 73, a. 3 co: «Perciò mentre ricevere il battesimo è necessario per iniziare la vita soprannaturale, ricevere l'Eucarestia è necessario per portarla a compimento: e neppure è indispensabile riceverla di fatto, ma basta averne la brama, così come si brama e si desidera il fine» (Necessità di convenienza).</p>
<p>7. Transustanziazione</p>	<p>Cabasilas adopera il termine generico <i>metabolé</i><sup>179</sup> (cambiamento) per indicare la trasmutazione sacramentale del pane e vino in corpo e in sangue di Cristo. <i>Explication de la Divine Liturgie</i> 32, 12: «Le sacrifice de la brebis, c'est le changement [<i>metabolé</i>] qui se fait de l'état de brebis non immolée à l'état de brebis immolée. Or, c'est ce qui se passe également ici. Le pain, de simple pain non sacrifié qu'il était, est changé en objet sacrifié. Il est changé, en effet, de simple pain non immolé au corps du Christ qui a été réellement immolé. Ainsi donc, comme pour la brebis, le changement [<i>metabolè</i>] d'un état à l'autre opère véritablement le sacrifice, de même ici, par ce changement [<i>metabolén</i>], le sacrifice est réellement accompli. Il y a changement [<i>metabállef</i>], non pas en figure, mais en réalité de sacrifice, changement au corps sacrifié du Seigneur».</p>	<p><i>S. Theol.</i> III, q. 75, a. 4 co: «Infatti tutta la sostanza del pane si converte in tutta la sostanza del corpo di Cristo, e tutta la sostanza del vino in tutta la sostanza del sangue di Cristo. Perciò questa non è una conversione formale, ma sostanziale. Né rientra tra le specie delle mutazioni naturali, ma con termine proprio può dirsi transustanziazione». Cfr. anche <i>ibid.</i>, q. 75, a. 7 co e a. 8 co.</p>

<sup>179</sup> Meyendorff ricorda che gli ortodossi usano spesso il termine *metabolè* (che si trova nel canone di san Giovanni Crisostomo) per riferirsi alla trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo.

## Conclusione

Nel suo capolavoro *La Vita in Cristo*, profondamente illuminato dalla Sacra Scrittura e dall'insegnamento dei Padri, Cabasilas ci propone uno sguardo liturgico spirituale originale sul mistero dell'Eucaristia, uno sguardo che conserva fino ad oggi tutta la sua vitalità e, possiamo dire, attualità.

«Cabasilas, oltre ad essere un grande teologo – il più grande di quel periodo bizantino – rappresenta un tesoro ecumenico che arricchisce indistintamente le due grandi tradizioni del Cristianesimo. Solo la comune 'vita in Cristo', vissuta in autenticità nella liturgia e nell'esistenza, può condurre i cristiani verso quell'unità che gli sforzi umani da soli sono incapaci di realizzare»<sup>180</sup>.

Meyendorff mette in rilievo che nell'opera di Cabasilas i sacramenti, più che atti isolati mediante i quali una grazia particolare è concessa a singoli individui attraverso ministri specialmente designati, sono considerati come aspetti di un unico mistero della Chiesa in cui Dio, attraverso Gesù Cristo, condivide con il suo popolo la vita divina redimendo l'uomo dal peccato (e dalla morte) e conferendogli la gloria dell'immortalità<sup>181</sup>.

All'interno della sua dottrina, l'autore bizantino presenta l'Eucaristia come vertice della vita in Cristo; attraverso questo sacramento l'uomo abita in Cristo e allo stesso tempo è inabitato da Cristo. «Il nostro essere in Cristo si realizza nel modo più

---

Nel secolo XIII (dopo il secondo Concilio di Lione), tra i teologi filolattini viene adoperato il termine *metousiosis* come traduzione del termine latino «transustanziazione», cfr. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 246-247. «Nel XV secolo, per esplicitare la trasformazione del pane nel corpo immolato. Scholarios [Patriarca di Costantinopoli] tenta di adattare al rito bizantino la teologia scolastica. Egli utilizza il termine *metousiosis*, calco greco del latino *transubstantiatio*, per esprimere la distinzione tra gli accidenti, che rimangono, e la sostanza, che è cambiata», M.-H. CONGOUDEAU, *L'Eucaristia a Bisanzio dall'XI al XV secolo*, in M. BROUARD (org.), *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, 174. «Greek Orthodox theology took over the expression. For transubstantiation after the Second Council of Lyons and rendered it with the word *metousiosis*. The later Greek expression came into greater use in Orthodoxy only in the seventeenth century in the struggle against the unorthodoxy of Patriarch Cyrillus Lukaris. Lukaris has studied in Germany and Switzerland and has absorbed Lutheran and Calvinist doctrines and rejected the traditional doctrine of the substantial presence of Christ in the Eucharist, implying that Christ was only present in the use of the Sacrament. Although Lukaris was Patriarch of Constantinople his heterodoxy was rejected by the Orthodox Church and her theologians. In particular, in 1640 Peter Mogila, Metropolitan of Kiev, wrote a defence of the true doctrine of each sacraments in which he defended *metousiosis*. The expression rapidly became widespread in the Eastern Churches. Modern Orthodox theology does not closely define the nature and manner of the Eucharistic presence of the Body and the Blood of Christ», P. HAFFNER, *The sacramental mystery*, Leominster 1999, 94. D. Stiernon afferma che il termine «transustanziazione», che i teologi ortodossi adoperarono per vari secoli, oggi viene respinto dai greci, cfr. STIERNON, *Incrinature dottrinali delle cristianità separate dell'Oriente*, 528.

<sup>180</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 141.

<sup>181</sup> Cfr. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 231.



pieno e realistico nell'eucaristia»<sup>182</sup>. Nel suo pensiero, l'Eucaristia (mensa velata) è il sacramento che opera una vera e propria trasfigurazione progressiva di tutto l'essere umano in Cristo risorto, che avrà il suo sbocco nella pienezza del Regno definitivo (mensa eterna). La risurrezione non è altro che lo sbocco di quella trasformazione operata dall'Eucaristia (potenza di Risurrezione) lungo la vita del cristiano.

L'uomo trasfigurato nell'Eucaristia rende a Dio (in Cristo e nello Spirito) un culto filiale: «Rendiamo culto a Dio in Gesù diventato parte di noi stessi, ma anche noi che siamo sue membra ci trasformiamo in culto vivente reso continuamente a Dio attraverso tutta la nostra esistenza»<sup>183</sup>.

Cabasilas si presenta come testimone della più salda dottrina eucaristica, patrimonio comune dell'Occidente e dell'Oriente, sulla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, sull'importanza centrale di questo sacramento per la vita della Chiesa, sul suo rapporto di «fonte» e «culmine» rispetto agli altri sacramenti, sulla sua dimensione di banchetto e sulla sua dimensione escatologica. Non dimentica anche la necessaria preparazione per la santa comunione<sup>184</sup>, l'importanza della comunione frequente<sup>185</sup> e il rapporto tra la confessione dei peccati e il sacramento eucaristico<sup>186</sup>.

Nel suo discorso cristocentrico viene ricordata l'importanza dello Spirito Santo per il sacramento eucaristico. Il rito dello *zeon*<sup>187</sup> ad esempio – in cui il diacono versa un po' d'acqua bollente (duplice simbolo, come acqua e come fuoco, dello Spirito Santo), dicendo: «Fervore della fede, ricolma dello Spirito Santo», mentre il sacerdote, ponendo nel calice un frammento del Pane-Agnello, dice: «[Per la] Pienezza dello Spirito Santo»<sup>188</sup> – viene interpretato da Cabasilas nel suo *Commento della Divina Liturgia* come un'espressione della Pentecoste eucaristica<sup>189</sup>.

Nella stessa opera (*Commento della Divina Liturgia*), Cabasilas tratta di altri temi cari alla tradizione teologica sul sacramento dell'Eucaristia, come il ruolo consacratorio dell'*epiclesi*<sup>190</sup>, la dimensione sacrificale centrale dell'Eucaristia<sup>191</sup> e la preghiera

<sup>182</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 128

<sup>183</sup> SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 133.

<sup>184</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 59-60 (213-214). Su questo argomento cfr. PAPHANASIOU, *La prassi della comunione frequente secondo l'insegnamento di Nicola Cabasilas*, 131-132.

<sup>185</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 34 (202).

<sup>186</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* VII, 12 (341).

<sup>187</sup> Era «stato introdotto al tempo di Giustiniano, verso il 565, e veniva ricondotto al frotto di sangue e di acqua, sgorgato dal costato trafitto di Cristo, nel momento in cui fu “emesso lo Spirito”», IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, Dono e Mistero*, 647 (nota 647).

<sup>188</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 127-128.

<sup>189</sup> Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 37, 1-7.

<sup>190</sup> Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 29-30.

<sup>191</sup> Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 32, 1-15.

per i defunti<sup>192</sup>.

Riguardo alla questione dell'*epiclesi*<sup>193</sup> eucaristica, l'equilibrio teologico di Cabasilas si rivela di grande utilità per il dialogo ecumenico in materia:

«Cabasilas comes to the remarkable conclusion that even though there are in the Latin liturgical usage practices that appear to him as erroneous, he nonetheless maintains that the theology of the Latin (Roman Catholic) Mass is uniform with the Greek (Orthodox) doctrine of the Eucharist.

Cabasilas' desire to understand Latin Eucharistic doctrine draws attention to modern dialogue between the Orthodox Churches and the Roman Catholic Church. The Eucharist has been one of the issues considered to be among the uniting rather than dividing issues between the two traditions. The way in which the doctrine of the Eucharist was presented – notably the emphasis on epiclesis – in the 1992 *Catechism of the Catholic Church* gives a strong witness to the convergence between the Church of Rome and the Orthodox Church in this issue. Cabasilas' conclusions on the comparison between the Greek and Latin views of consecration of the Eucharist anticipate the modern ecumenical achievements»<sup>194</sup>.

L'Eucaristia intesa come sacrificio si presenta come uno dei temi centrali del *Commento della Liturgia*, mentre ne *La Vita in Cristo*<sup>195</sup> l'Eucaristia viene presentata come realtà trasfigurante e operante la salvezza, luogo in cui l'umanità deificata di Cristo diventa nostra<sup>196</sup>. Cabasilas è il primo e forse il solo dei teologi orientali ad offrire un'analisi quasi "scolastica" dell'Eucaristia come sacrificio individualizzabile liturgicamente nel momento della consacrazione<sup>197</sup>. In quest'ultima si conciliano due principi assoluti della fede eucaristica: l'Eucaristia è veramente il sacrificio del corpo di Cristo e l'*ephapax* [l'unicità] del sacrificio di Cristo. Cristo viene presentato come il vero sacerdote e la vera vittima<sup>198</sup>, mentre il prete è un suo ministro «delegato»<sup>199</sup>.

<sup>192</sup> Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 42, 1-13.

<sup>193</sup> P. Evdokimov scrive: «Sembra che attualmente la questione dell'*epiclesi* sia per il dialogo ecumenico tanto importante quanto quella del *Filioque*, giacché è soprattutto alla luce dell'*epiclesi* che si potrebbe insieme ri-situare correttamente il *Filioque*. L'*epiclesi* precisa i rapporti tra il Figlio e lo Spirito, e attraverso l'invocazione al Padre risale alla teologia trinitaria», EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 131.

<sup>194</sup> METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 6.

<sup>195</sup> Qui Cabasilas riflette sull'opera redentrice del Signore (cfr. *La Vita in Cristo* I, 43-53 [88-92]) e insegna che attraverso i sacramenti i frutti della Redenzione di Cristo sono offerti all'anima di ogni cristiano (cfr. *La Vita in Cristo* I, 54 [92]).

<sup>196</sup> Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 26 (197). Cfr. anche MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 248.

<sup>197</sup> Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 32, 8. Cfr. anche GOUILLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 26.

<sup>198</sup> Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 30,9.

<sup>199</sup> Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 46,12: «Le prêtre n'est qu'un serviteur, et qui ne tient même pas de son propre fonds ce titre de serviteur, car cela aussi lui vient de la grâce. Le sacerdoce n'est pas autre chose que le pouvoir d'accomplir le service des choses sacrées».

R. Bornert nota che Cabasilas è riuscito a superare le due tendenze presenti nella teologia bizantina che nel secolo XII si sono confrontate: la prima (sostenuta da Soterichos Panteugenos) riduceva la celebrazione eucaristica ad un semplice ricordo della passione di Cristo, la seconda (di natura ultrarealista) affermava una reale manducazione della carne di Cristo. Contro la prima tendenza, Cabasilas insiste sulla realtà oggettiva del sacrificio, contro la seconda insegna la dimensione sacramentale del sacrificio, ossia che può rendersi presente nei segni, in modo incruento, l'unico sacrificio della croce<sup>200</sup>. Secondo Gouillard, «[Cabasilas] Venu plus tard [della sintesi eucaristica di Tommaso d'Aquino] et informé de celle-ci, on peut penser qu'il eût élaboré, dans la lumière propre de sa tradition, une synthèse comparable à celles des penseurs religieux de l'Occident»<sup>201</sup>.

Cabasilas, guida e maestro della verità, come lo definisce Manuele Paleologo<sup>202</sup>, ci ha introdotto lungo questa nostra ricerca al mistero della divina liturgia e, in particolare, al suo cuore: l'Eucaristia. In essa si raggiunge nel tempo «l'ultimo termine di ogni umano desiderio», in essa si vive nel tempo il vertice della vita in Cristo, mentre ci prepariamo per la risurrezione eterna. Questo teologo e mistico, che porta la dignità di laico, ci insegna che «le profondità del mistero sono accessibili a ogni uomo, in ogni situazione e in ogni tempo, quale che sia il posto che egli occupa nella società»<sup>203</sup>.

<sup>200</sup> Cfr. R. BORNERT, *Le Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1966, 233; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 137.

<sup>201</sup> GOUILLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 28.

<sup>202</sup> Cfr. PAPATHANASIOU, *La prassi della comunione frequente secondo l'insegnamento di Nicola Cabasilas*, 138.

<sup>203</sup> E. BIANCHI, *Discorso di apertura del Convegno*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 20.

### **Riassunto**

L'articolo si propone di presentare in un modo breve e schematico il contributo del capolavoro *La Vita in Cristo* di Nicola di Cabasilas, teologo e mistico bizantino del XIV secolo, alla teologia eucaristica. Grazie a una breve traccia bibliografica dell'autore, si può percepire l'equilibrio e la moderazione di un'opera che matura in un tempo conosciuto come il "rinascimento bizantino", segnato dalla contrapposizione tra una cultura umanista filolatina e una letteratura teologico-spirituale di matrice esicasta prevalentemente antilatina. Nicola, laico impegnato nelle vicende politiche del suo tempo, sulla scia della tradizione biblico-patristica offre all'Oriente e all'Occidente una delle più belle sintesi sulla dottrina eucaristica, che mette in rilievo il patrimonio comune delle due tradizioni e offre degli spunti importanti per uno sguardo reciproco rispettoso delle differenze.

### **Abstract**

The article intends to present, in a brief and schematic way, the contribution of the masterpiece *Life in Christ*, wrote by Nicholas Cabasilas, Byzantine theologian and mystic of the fourteenth century, to the theology of the Eucharist. A summary of the biography of the author will help us better to understand the balance and moderation of a work which matures in a time known as the "Byzantine renaissance", a time marked by the contrast between a culture humanist pro-Latin and a theological-spiritual literature hesychast predominantly anti-Latin. Nicholas, a committed lay in the political events of his time, in the wake of biblical-patristic tradition of East and West, offers one of the best synthesis of the doctrine of the Eucharist, which highlights the common heritage of the two traditions and offers important elements for a mutual understanding respectful of differences.

# La fondazione teologica dei diritti umani nell'epoca della globalizzazione.

## Il contributo di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI

Giuseppe Franco\*

### Introduzione

Nel contesto filosofico e teologico contemporaneo come anche nelle pubblicazioni e nei dibattiti politici non mancano delle posizioni critiche nei confronti di una fondazione ultima dei diritti umani e del diritto naturale. Il punto di partenza del seguente contributo è rappresentato dalle riflessioni contenute nell'enciclica sociale *Caritas in Veritate* (= *CiV*) di Benedetto XVI dedicate al tema dei diritti umani. Saranno inoltre discusse le critiche rivolte al suo pensiero e si farà riferimento ad alcuni scritti del teologo Joseph Ratzinger e ad altre successive prese di posizione del suo magistero pontificio sul tema del diritto naturale e il Vangelo come fonti della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC).

Pur tenendo conto della problematicità della questione e delle obiezioni "classiche" al pensiero del diritto naturale, o meglio contro una particolare forma della giustificazione dei diritti umani e della loro pretesa di universalità, si cercherà di offrire degli argomenti sulla validità e il significato permanente del loro contenuto e sul valore normativo della dignità umana.

### 1. I diritti umani secondo l'enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI

Benedetto XVI esprime con *CiV* lo scopo della Dottrina Sociale della Chiesa, che è quello di indicare lo specifico cristiano in materia sociale, una lettura di fede della

---

\* Docente presso il Dipartimento di Teologia Dogmatica e Storia dei Dogmi dell'Università Cattolica di Eichstätt-Ingolstadt. Email: giuseppe.franco@ku.de.

realtà umana di oggi, ma di una fede che mira all'azione. L'enciclica offre una lettura antropologica e teologica della realtà sociale ed economica contemporanea, rivolgendosi allo sviluppo integrale della persona. Essa offre una valutazione teologica delle sfide della globalizzazione e propone un'interpretazione e una critica dell'attuale società contemporanea, allargando gli orizzonti all'intera famiglia umana<sup>1</sup>.

La tematizzazione dei diritti umani nella *CiV* affiora in più paragrafi (cfr. *CiV* 22; 25; 27; 41; 43; 56), ed anche il tema della dignità della persona umana viene considerato da prospettive e contesti diversi (cfr. *CiV* 9; 15; 29; 32; 42, 44-45; 50; 53; 55; 57; 63; 73; 75). Nella *CiV* Bernhard Sutor individua quattro ambiti particolari in cui emergono le riflessioni sui diritti dell'uomo: 1) i diritti dell'uomo nei processi economici e nel mondo del lavoro; 2) il rapporto tra diritti dell'uomo e la solidarietà; 3) la relazione tra diritti umani e autorità politica; 4) la questione della fondazione dei diritti umani secondo la rivelazione cristiana e il diritto naturale<sup>2</sup>.

Benedetto XVI affronta la questione dei diritti umani facendo uso innanzitutto di un'argomentazione teologica in cui sottolinea il rapporto tra fede e ragione e il carattere interdisciplinare della DSC. Egli collega la questione dei diritti a quella dei doveri e si confronta con la discussione e la posizione emergente nelle società democratiche che vedono il fondamento dei diritti nella decisione o deliberazione dell'uomo. Lo scopo di Benedetto XVI è di rendere ragionevole il discorso sui diritti umani nel contesto interculturale contemporaneo.

Benedetto XVI collega innanzitutto la questione dei diritti alla necessità di una maggiore consapevolezza dei doveri dell'uomo e delle istituzioni. Nel paragrafo 43 egli afferma che i «*diritti presuppongono doveri senza i quali si trasformano in arbitrio*». Nella società attuale il Papa vede una contraddizione nel fatto che da una parte ven-

<sup>1</sup> Tra i vari commenti e articoli scientifici in lingua italiana cfr. S. BERETTA (a cura di), *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Milano 2009; M. TOSO, *La speranza dei popoli. Lo sviluppo nella carità e nella verità*, Roma 2009; M. KRIENKE, *Giustizia sociale e carità. Il liberalismo della Caritas in veritate*, in *Rivista Teologica di Lugano* 15 (2010) 27-52; G. FRANCO (a cura di), *Agli amici della verità e della Carità. Contesti, letture e Discussioni dell'Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Soveria Mannelli 2011; M. ORMAS, *Umanesimo cristiano e modernità. Introduzione alle Encicliche sociali. Dalla Rerum novarum alla Caritas in veritate*, Città del Vaticano 2014, 165-188; G. FRANCO, *L'etica del mercato e i compiti della scienza. Il contributo della Caritas in Veritate di Benedetto XVI*, in *Gregorianum* 95/2 (2014) 273-294. In lingua tedesca cfr. il numero monografico di Amosinternational – Gesellschaft gerecht gestalten. Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik 3 (2009); K. ABMEIER – A. SIEBERT, *Moralische Wegmarke. Die Enzyklika «Caritas in veritate» und ihr Echo*, Berlin 2009; J. ALTHAMMER (a cura di), *Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung*, Berlin 2013. In lingua inglese si possono segnalare i numeri monografici delle seguenti riviste, le quali contengono tra gli altri dei contributi sulla riflessione etica delle attività imprenditoriali alla luce della *CiV*: *Theological Studies* 71/1 (2010); *Journal of Business Ethics* 100/1 (2011). Sulla ricezione dell'enciclica in America cfr. L. SANDONÀ, *The Reception of Caritas in Veritate in the USA. Appreciation and Perplexity*, in *Oikonomia* 9 (2010) 39-47.

<sup>2</sup> Cfr. B. SUTOR, *Die Menschenrechte in der Enzyklika Caritas in veritate. Inhalte, Begründung, Durchsetzung*, in J. ALTHAMMER (a cura di), *Caritas in veritate*, 81-88, qui 81.

gono rivendicati sempre di più diritti, “di carattere arbitrario e voluttuario, con la pretesa di vederli riconosciuti e promossi dalle strutture pubbliche”, dall’altra parte, invece, vi sono dei “diritti elementari e fondamentali sconosciuti e violati” dall’umanità.

Scrivendo Benedetto XVI: «La relazione sta nel fatto che i diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L’exasperazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri. I doveri delimitano i diritti perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio. Per questo motivo i doveri rafforzano i diritti e propongono la loro difesa e promozione come un impegno da assumere a servizio del bene» (*CiV* 43).

L’enciclica esige la presa di coscienza del ruolo dei doveri da parte degli Organismi internazionali e applica questa idea alla situazione dei Paesi in via di sviluppo, i quali devono essere aiutati ad assumersi dei doveri ed essere «artefici del proprio destino», perché «*La condivisione dei doveri reciproci mobilita assai più della sola rivendicazione di diritti*» (*CiV* 43).

Il Papa problematizza la questione del fondamento e della definizione dei diritti umani e critica la concezione che li considera soltanto frutto della deliberazione di assemblee di cittadini e quindi come atti di volontà umana, ad esempio di quella dei legislatori: «Se [...] i diritti dell’uomo trovano il proprio fondamento solo nelle deliberazioni di un’assemblea di cittadini, essi possono essere cambiati in ogni momento e, quindi, il dovere di rispettarli e perseguirli si allenta nella coscienza comune. I Governi e gli Organismi internazionali possono allora dimenticare l’oggettività e l’“indisponibilità” dei diritti» (*CiV* 43).

In questo modo la *CiV* mostra come non sufficiente il fondamento dei diritti umani nella semplice volontà umana, perché essa può essere causa del loro annullamento, facendo perdere la loro «oggettività» e «indisponibilità». Se sono visti come un semplice prodotto umano, i diritti umani non vengono più rispettati o non obbligano in coscienza. Per questo Benedetto XVI indica un fondamento teologico e trascendente dei diritti umani, facendo riferimento all’argomentazione del diritto naturale e ai principi della teologia della creazione.

Nel suo commento all’enciclica Francesco Coccopalmerio sostiene che per «fondamento» bisogna intendere «la causa dell’essere» e «trascendente» significa che esso sta al di là della semplice volontà umana e «dei soli atti di volontà umana che causano

<sup>3</sup> Cfr. per una ricostruzione ed un commento critico di questo aspetto: F. COCCOPALMERIO, *L’ontologia dei diritti dell’uomo nell’enciclica Caritas in veritate*, in G. FRANCO (a cura di), *Agli amici della Verità e della Carità*, 71-75.

l'esistenza dei diritti»<sup>4</sup>. Pertanto si può parlare nella *CiV* di una «ontologia dei diritti dell'uomo».

Benedetto XVI afferma riguardo l'argomento e il fondamento trascendente dei diritti dell'uomo che la DSC «[...] ha un suo specifico apporto da dare, che si fonda sulla creazione dell'uomo "ad immagine di Dio" (Gn 1,27), un dato da cui discende l'inviolabile dignità della persona umana, come anche il trascendente valore delle norme morali naturali» (*CiV* 45). Partendo da queste considerazioni Benedetto XVI analizza e difende diversi diritti umani, come il diritto primario alla vita (cfr. *CiV* 27-28; 43; 51), il diritto al cibo e all'acqua (cfr. *CiV* 43), il diritto all'istruzione (cfr. 43), il diritto alla libertà religiosa (cfr. *CiV* 29) e il diritto dei lavoratori (cfr. *CiV* 32; 40; 61).

Nella *CiV* la discussione intorno al fondamento dei diritti dell'uomo mette in evidenza la tensione tra la loro origine divina e la volontà umana del legislatore. Coccopalmerio ritiene che questa tensione rappresenti il nocciolo della questione della fondazione e traducibilità pratica dei diritti umani e la possibilità di dialogo tra la fondazione teologica e il discorso laico riguardo al diritto naturale: «Ed è a questo punto che sorge il problema per il legislatore. E, in effetti, se i diritti dell'uomo hanno come causa la statuizione di Dio stesso, in che consisterà l'opera del legislatore? Viene spontaneo rispondere: in primo luogo consisterà nel presupporre la statuizione divina, poi nel saperla leggere, cioè nel conoscerne il contenuto e, infine, nel tradurla nella legislazione, secondo i criteri di una corretta legislazione umana, cioè sottoponendo la proposta di legge al libero voto dei cittadini. In tutto questo procedimento il *punctum dolens* per il legislatore è come leggere, cioè come conoscere il contenuto della statuizione divina»<sup>5</sup>.

La *CiV* sostiene la classica argomentazione teologica della dignità dell'uomo, basata sulla rivelazione e la legge naturale. La dignità dell'uomo, che assume un valore trascendente, trova il suo fondamento nel fatto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio. In due passi della *CiV* Benedetto XVI nomina il concetto di "legge naturale". Egli afferma che «In tutte le culture ci sono singolari e molteplici convergenze etiche, espressione della medesima natura umana, voluta dal Creatore, e che la sapienza etica dell'umanità chiama legge naturale. [...] L'adesione a quella legge scritta nei cuori, pertanto, è il presupposto di ogni costruttiva collaborazione sociale» (*CiV* 59).

Più avanti il concetto della legge naturale è messo in relazione con il principio della ragione creatrice: «Dio svela l'uomo all'uomo; la ragione e la fede collaborano nel mostrargli il bene, solo che lo voglia vedere; la legge naturale, nella quale risplende la Ragione creatrice, indica la grandezza dell'uomo, ma anche la sua miseria quando egli disconosce il richiamo della verità morale» (*CiV* 75)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> F. COCCOPALMERIO, *L'ontologia dei diritti*, 73.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 73-74.

<sup>6</sup> Formulazioni simili sulla questione della legge naturale ritornano in altri discorsi pronunciati dal Papa.



Sutor afferma che nella prima citazione il concetto di legge naturale sembra essere interpretato nel senso dello *ius gentium*, nel secondo brano esso è messo in relazione con il concetto del “diritto di ragione”. Complessivamente, però, Sutor critica l'impostazione seguita da Benedetto XVI: «Questa fondazione espressamente teologica conduce però alla questione della sua comunicabilità con fondazioni non teologiche e secolari. [...] Il concetto di legge naturale viene introdotto in modo acritico, cosa che sorprende nel teologo Ratzinger. Ciò non corrisponde all'attuale stato della discussione scientifica»<sup>7</sup>.

Sutor sostiene ripetutamente che la *CiV* contenga un «eccesso di argomentazione teologico-morale ed un insufficiente pensiero giuridico-istituzionale»<sup>8</sup>, e afferma che la DSC deve contribuire allo sviluppo del diritto della comunità internazionale e degli Stati e non limitarsi ad «un appello teologico-morale»<sup>9</sup>. Sutor ritiene che nella *CiV* manchino la riflessione sull'applicazione pratica dei diritti dell'uomo come anche una tematizzazione «dell'etica politica del diritto e dell'etica istituzionale». Sutor afferma che «il concetto teologico di verità di Benedetto dissolve tutti questi aspetti»<sup>10</sup>. In queste critiche, tuttavia, Sutor sembra non tenere adeguatamente conto della via istituzionale della carità sottolineata dal Papa nell'enciclica e i continui riferimenti alla necessità di un'etica istituzionale<sup>11</sup>.

Obiezioni simili vengono formulate anche dal teologo Hans-Joachim Sander, il quale ritiene che nella *CiV* Benedetto XVI abbia «sviluppato la riflessione della dottrina sociale rigorosamente a partire dalla rivelazione» e da un «punto di vista soprannaturale»<sup>12</sup> che non tengono conto della dimensione della storicità alla quale deve essere riferita la verità della rivelazione. Per Sander questo aspetto era stato tematizzato dalla *Gaudium et spes*, nei confronti della quale la posizione di Benedetto XVI rappresenterebbe un regresso: «Mentre Benedetto XVI costruisce nella

Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai Membri della Commissione Teologica Internazionale (5 ottobre 2007)*, in *Insegnamenti* III/2 (2007) 418-421; BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso su "Legge morale naturale" promosso dalla Pontificia Università Lateranense (12 febbraio 2007)*, in *Insegnamenti* III/1 (2007) 209-212.

<sup>7</sup> B. SUTOR, *Die Menschenrechte*, 86.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>11</sup> Cfr. G. FRANCO, *L'etica del mercato e i compiti della scienza*, 275-283; F. FELICE, *Persona, impresa e mercato*, Città del Vaticano 2010, 261-284; N. GOLDSCHMIDT – A. HABISCH, «*Caritas in Veritate*» und das Anliegen einer modernem Ordnungsethik, in P. KLASVOGT – A. FISCH (a cura di), *Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung*, Paderborn 2010, 159-166.

<sup>12</sup> H.-J. SANDER, *Sozialethik, theologisch. Der locus theologicus alienus Menschenrechte*, in M. VOGT (a cura di), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg-Basel-Wien 2013, 254-278, qui 254-255.

sua enciclica un codice binario a partire dall'amore e dalla verità per il luogo sociale dell'annuncio della fede, questo luogo viene compreso dalla costituzione pastorale del Concilio nella reciprocità tra amore e giustizia [...]. La costituzione pastorale imposta la sua concezione non a partire dal soprannaturale della verità e della rivelazione, e nemmeno a partire dal diritto naturale o da principi social-metafisici. Essa non li mette in questione ma pone l'accento sulla storicità, in cui la presenza di Dio si rivela all'uomo come amore»<sup>13</sup>.

Benedetto XVI opererebbe pertanto «uno spostamento su posizioni basate sulla rivelazione»<sup>14</sup> che non terrebbe conto del riferimento alla storicità, come luogo in cui la fede viene costituita. La posizione del Papa sarebbe un'impostazione «al di là della storia»<sup>15</sup>. Sander critica le due impostazioni classiche della riflessione della DSC, che egli considera come errate, quella percorsa da Benedetto XVI che vede la costituzione della verità nella rivelazione e quella basata su un'argomentazione metafisica e che vede la verità della fede radicata nel diritto naturale<sup>16</sup>.

Queste critiche rivolte al pensiero della *CiV* e di Benedetto XVI mostrano la problematicità della questione trattata come anche la tensione e la mancanza di completezza delle riflessioni contenute nell'enciclica. Esse tuttavia non tengono conto in verità in modo adeguato di altri spunti e proposte di soluzione, benché solo accennati, presenti nel testo. Sulla possibilità del legislatore di conoscere il contenuto dei diritti dell'uomo dati da Dio all'uomo nella creazione la *CiV*, afferma Coccopalmerio, «non entra in questa problematica». A ben vedere la questione sottesa riguarda la possibilità per l'argomentazione teologica della fondazione dei diritti umani di essere capace di dialogo e plausibile in un contesto laico dove non viene presupposta la fede in Dio. La questione riguarda anche la traducibilità dei diritti dell'uomo e dei diritti sociali nelle legislazioni democratiche, come anche del ruolo dello Stato per realizzare questo fine.

Benedetto XVI indica degli «elementi interessanti»<sup>17</sup> per la soluzione di questo problema e per la possibilità di far entrare in dialogo e rendere comunicabile il discorso teologico sui diritti umani con le argomentazioni laiche dell'odierna società pluralista. Il primo motivo consiste nel sottolineare la dimensione pubblica della religione cristiana: «La religione cristiana e le altre religioni possono dare il loro apporto allo sviluppo *solo se Dio trova un posto anche nella sfera pubblica*, con specifico riferi-

<sup>13</sup> H.-J. SANDER, *Sozialethik*, 257-258.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 273. Per una replica alle obiezioni di Sander, alla quale si farà riferimento più avanti, cfr. A. KÜPERS, *Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik. Eine sozialethische Sicht*, in M. VOGT (a cura di), *Theologie der Sozialethik*, 300-326, soprattutto 316-326.

<sup>16</sup> Cfr. H.-J. SANDER, *Sozialethik, theologisch*, 258-259.

<sup>17</sup> Cfr. F. COCCOPALMERIO, *L'ontologia dei diritti*, 74-75, qui 74.

mento alle dimensioni culturale, sociale, economica e, in particolare, politica. La dottrina sociale della Chiesa è nata per rivendicare questo “statuto di cittadinanza” della religione cristiana. La negazione del diritto a professare pubblicamente la propria religione e ad operare perché le verità della fede informino di sé anche la vita pubblica comporta conseguenze negative sul vero sviluppo. [...] I diritti umani rischiano di non essere rispettati o perché vengono privati del loro fondamento trascendente o perché non viene riconosciuta la libertà personale» (*CiV* 56).

Benedetto XVI sottolinea inoltre l'importanza del dialogo fecondo tra fede e ragione, per superare il rischio della perdita e dell'annullamento dei diritti: «*La ragione ha sempre bisogno di essere purificata dalla fede*, e questo vale anche per la ragione politica, che non deve credersi onnipotente. A sua volta, *la religione ha sempre bisogno di venire purificata dalla ragione* per mostrare il suo autentico volto umano. La rottura di questo dialogo comporta un costo molto gravoso per lo sviluppo dell'umanità» (*CiV* 56).

Un altro argomento sottolineato dal Papa è il continuo richiamo alla centralità della persona umana (cfr. *CiV* 25; 45; 47). Scrive a tal proposito Coccopalmerio: «Mettendo continuamente al centro la persona umana e la sua trascendente dignità umana sembra che il Papa voglia suggerire al legislatore di ritrovare lì i diritti fondamentali, non in teoretiche ricerche, bensì in concrete esistenze», ed «esigenze vitali»<sup>18</sup>.

## 2. Diritto naturale e storicità del pensiero

Le indicazioni offerte nella *CiV* non sono sicuramente definitive e complete, e sicuramente hanno bisogno di essere ulteriormente sviluppate. Questa difficoltà corrisponde anche alla natura della questione, cioè alla possibilità di una fondazione dei diritti dell'uomo nella società di oggi e allo scopo di rendere plausibile l'argomentazione teologica basata sulla rivelazione e la legge naturale. Allo stesso tempo questo fatto richiama anche i limiti di una riflessione basata sul puro diritto naturale.

Su questo punto si è espresso più volte il teologo Ratzinger in alcuni suoi scritti e prese di posizione. Sutor rinvia ma non approfondisce le posizioni formulate dal teologo Ratzinger in questi scritti, che sono state anche interpretate in contrasto con quelle proposte dalla *CiV* e con altre prese di posizione di Benedetto XVI sul tema dei diritti umani e della legge naturale<sup>19</sup>. È necessario fare riferimento a questi testi

<sup>18</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>19</sup> Alcuni autori ritengono che nello sviluppo del suo pensiero si possa parlare di un cambiamento di posizione tra il teologo Ratzinger prima e Papa Benedetto XVI dopo. Cfr. B. SUTOR, *Die Menschenrechte*,

di Ratzinger per comprendere in che senso egli indichi i limiti del pensiero del diritto naturale e indirettamente di quali strumenti debba servirsi la DSC nelle sue argomentazioni.

In uno scritto del 1968, sul tema *Legge naturale - Vangelo - Ideologia*, Ratzinger offre delle stimolanti considerazioni sullo statuto epistemologico della DSC. Prendendo in considerazione quali siano gli elementi costitutivi della DSC, Ratzinger sottolinea che essa riceva il suo fondamento dall'autorità della Chiesa che a sua volta si basa su due fonti principali, vale a dire il Vangelo e l'argomentazione del diritto naturale.

In questo contesto Ratzinger critica alcune impostazioni del pensiero del diritto naturale della Chiesa e della riflessione della teologia neoscolastica, rifiutando il metodo deduttivo di certe costruzioni speculative che cercarono di «sviluppare un sistema chiuso di evidenze essenziali valide in ogni tempo»<sup>20</sup>. Ciò che Ratzinger critica è il «rafforzamento di un puro procedimento deduttivo»<sup>21</sup> del diritto naturale e la mancanza di considerazione della storicità delle concezioni sulla natura dell'uomo come anche dei fenomeni sociali.

Ratzinger afferma che il Vangelo non offre in modo diretto un fondamento alle idee e affermazioni della DSC. Pertanto il Vangelo non può costituire il «principio materiale» della DSC, ma esso deve fungere da «idea-regolativa», alla quale riferire e ordinare i vari fenomeni sociali: «[...] la dottrina sociale cristiana non può essere puramente sviluppata né a partire dai fatti, né puramente a partire dal Vangelo, e né secondo la tradizione della fede, ma essa in quanto tale si basa su una relazione: sulla relazione del Vangelo ai fatti sociali concreti. Essa diviene dottrina sociale nella misura in cui viene pensata a partire dai fatti; essa diviene cristiana nella misura in cui riferisce a questi fatti il criterio del Vangelo. Se la dottrina sociale cristiana è basata su questa relazione, ciò significa che in essa possono comparire due fonti di errore: o i fatti non vengono valutati sufficientemente oppure può succedere che il Vangelo non venga preso seriamente in considerazione»<sup>22</sup>.

Il Vangelo, prosegue Ratzinger, deve fungere da «criterio di valore» dei fatti sociali. E sebbene non costituisca «l'unica componente» della DSC, esso pone anche dei limiti alla pura argomentazione del diritto naturale. Ratzinger sottolinea che la riflessione del diritto naturale «è tinta» non solo da idee cristiane ma anche dai fatti

---

86; E. SCHOCKENHOFF, *Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?*, in Herderkorrespondenz 62 (2008) 236-237.

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema*, in K. VON BISMARCK – W. DICKS (a cura di), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart-Berlin-Mainz 1964, 25.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 28.

concreti della storia. Esiste un «diritto comune a tutti gli uomini». Esso, però, non è «nudo», ma è sempre posto nelle concrete realizzazioni storiche.

Scrivendo Ratzinger: «Su questo punto appare in modo chiaro la vera debolezza della dottrina sociale cattolica. Essa si è ampiamente sottratta a questo fatto della storicità e ha cercato di elaborare con formule astratte una dogmatica sociale valida per ogni tempo, che in questa forma non può esistere. L'errore non è stato di aver influenzato i fatti concreti del secolo, ma che entrambi, il criterio normativo del Vangelo e i concreti fatti sociali, siano stati compressi sotto lo pseudonimo del diritto naturale. In tal modo è risultato un miscuglio di elementi in se stessi legittimi, che non ha permesso di lasciare ai singoli fondamenti il posto che a loro compete. Per questo si possono considerare la trascuratezza della storicità a favore dello speculativo e il forte legame al mondo medievale gerarchico come base ideale, alla quale ha attinto l'idea del diritto naturale, e come le vere tendenze problematiche della concreta elaborazione della dottrina sociale cattolica fino ad oggi»<sup>23</sup>.

Questa attenzione alla storicità viene sottolineata da Ratzinger in un altro contributo dove egli individua alcune nuove tendenze riguardo al rapporto tra etica e teologia che sono emerse a partire dal Concilio Vaticano II. Ratzinger ricorda l'attenzione al ruolo della coscienza e alla determinazione storica delle norme e delle situazioni in cui vivono gli uomini. Come paradigma di questa impostazione egli rinvia al contributo della riflessione teologica del XVI secolo al rapporto tra coscienza e legge e al loro sviluppo del pensiero del diritto naturale.

Ratzinger rinvia anche alle riflessioni teologiche elaborate nel XX secolo che, al posto di «una normazione basata sul diritto naturale», hanno sviluppato una «concezione intra-teologica e specificamente cristologica» basata sul principio morale della «sequela di Cristo – Regno di Dio – Caritas»<sup>24</sup>. Ratzinger considera inoltre la riflessione in ambito protestante che ha elaborato un'impostazione basata sul realismo che «salva il contenuto legittimo del pensiero del diritto naturale», «[...] impegnandosi e formulando una visione dinamica e storica del diritto naturale [...]». Ma questo diritto naturale non è rigorosamente formalizzabile in asserti astratti sovratemporalmente, ma richiede nella stabilità di ordini centrali nuove concretizzazioni storiche che sono ogni volta da trovare»<sup>25</sup>.

Il 19 gennaio 2004 Ratzinger e Jürgen Habermas furono invitati a partecipare ad un convegno organizzato dall'Accademia Cattolica Bavarese dal titolo *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*. Nella sua conferenza Ratzinger prende posizione sul tema del diritto naturale e sul rapporto tra potere e diritto. Egli afferma che

<sup>23</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>24</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Theologie und Ethos*, in K. ULMER (a cura di), *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn 1975, 58-59.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 59-60.

negli Stati democratici la sottomissione del potere al criterio del diritto si basa sulla logica e la decisione della maggioranza.

Ratzinger mette in evidenza che la logica della maggioranza, necessaria nelle decisioni e nei processi democratici, lasci aperta la questione «[...] dei fondamenti etici del diritto, ossia la questione che porta a chiederci se non esista qualcosa che non può mai divenire diritto, qualcosa che rimane sempre in sé ingiustizia, o negazione del diritto, e, viceversa, se non esista anche quanto, per sua essenza, è diritto immutabile, precedente a ogni decisione di maggioranza e che da essa deve venir rispettato. L'epoca moderna ha formulato un patrimonio di questi elementi normativi nelle diverse dichiarazioni dei diritti dell'uomo e l'ha sottratto al gioco delle maggioranze»<sup>26</sup>.

Tuttavia, prosegue Ratzinger, la questione dell'evidenza di questi valori, che è prettamente filosofica, non è riconosciuta da tutte le culture. Egli però sottolinea che esistano valori in sé che «conseguono dall'essenza dell'uomo e perciò sono intangibili in rapporto a tutti i soggetti che hanno questa essenza»<sup>27</sup>. Partendo da questa consapevolezza Ratzinger prende in considerazione la frattura della coscienza moderna dell'Europa seguita alla scoperta del Nuovo Mondo che condusse a riflettere nuovamente «sui fondamenti, sul contenuto e la fonte del diritto». Qui Ratzinger cita il contributo di Francisco de Vitoria (1492-1546) all'elaborazione dello *ius gentium* e la sua difesa di un diritto che unisce gli uomini al di là dei sistemi giuridici. Si tratta di un «diritto che è previo alla struttura giuridica cristiana e deve ordinare una giusta coesistenza di tutti i popoli»<sup>28</sup>.

Ratzinger sottolinea che nella società multiculturale e globalizzata dell'idea del diritto naturale, che voleva essere un diritto razionale, sono rimasti i diritti umani e la concezione dell'uomo come soggetto di diritto. Tuttavia non esiste una «formula, razionale, etica o religiosa che sia, sulla quale tutti siamo concordi e che possa sostenere la totalità»<sup>29</sup>.

In questo contesto Ratzinger indica i limiti del diritto naturale che nella Chiesa cattolica «[...] è rimasto il modello di argomentazione, con cui essa si appella alla ragione comune nei dialoghi con la società laica e con altre comunità di fede e cerca i fondamenti a favore di un'intesa sui principi etici del diritto in una società pluralistica "secolare". Ma questo strumento purtroppo risulta spuntato, e io non vorrei quindi far leva su di esso in questo dialogo. L'idea del diritto naturale presupponeva un concetto di natura, in cui natura e ragione fanno presa l'una nell'altra, la natura

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia 2005, 41-57, qui 44.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 44-45.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 54.

stessa è razionale. Questa visione della natura si è spezzata con la vittoria della teoria dell'evoluzione»<sup>30</sup>.

Ratzinger afferma, comunque, che anche la razionalità «secolare» «non è evidente»: «[...] è un dato di fatto che essa, nel suo sforzo di rendersi evidente come razionalità, urta in certi limiti. La sua evidenza è fattualmente legata a determinati contesti culturali, e deve per necessità riconoscere di non essere, come tale, riproducibile (*nachvollziehbar*) nell'intera umanità e quindi nemmeno operativa *in toto*»<sup>31</sup>.

Come soluzione Ratzinger propone una nuova riconsiderazione del rapporto tra fede e ragione, e indirettamente tra ragione, rivelazione e diritto naturale. Egli sottolinea la necessità della consapevolezza dei limiti di entrambe le parti e tiene conto della sfida posta dall'interculturalità. Questa costituisce per Ratzinger – ma anche per Benedetto XVI della *CiV* (cfr. *CiV* 26) – «[...] una dimensione indispensabile per la discussione intorno alle questioni fondamentali sull'essere dell'uomo, discussione che non può essere condotta né solo all'interno della tradizione occidentale della ragione»<sup>32</sup>. Pertanto «la religione deve necessariamente farsi purificare e ordinare continuamente» dalla ragione.

Dall'altra parte Ratzinger segnala l'esistenza di «patologie della ragione» e sottolinea che anche la ragione «dev'essere ammonita sui suoi limiti ed esortata ad imparare una disponibilità all'ascolto verso le grandi tradizioni religiose dell'umanità»<sup>33</sup>. Ratzinger parla di una «necessaria correlatività tra ragione e fede, ragione e religione» – un aspetto che egli ha fortemente sottolineato nella *CiV* (cfr. *CiV* 56) – che «sono chiamate alla reciproca purificazione e al mutuo risanamento»<sup>34</sup>.

Pur essendo consapevole dei limiti dell'argomentazione del diritto naturale Ratzinger sottolinea il fondamento teologico dei diritti dell'uomo, inserendosi nella tradizione della riflessione teologica e della DSC<sup>35</sup>. Su questi temi Ratzinger ritorna in occasione di una conferenza tenuta il 13 maggio 2004 presso la Sala del Capitolo del Senato, dove, difendendo gli elementi essenziali che qualificano l'identità europea, af-

<sup>30</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Per una riflessione storico-sistemica sui diritti dell'uomo dalla prospettiva della DSC, cfr. lo studio ancora attuale di J. PUNT, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn et al. 1987. Sulla possibilità di una fondazione razionale del diritto naturale in Benedetto XVI e a confronto con il pensiero di Antonio Rosmini cfr. M. KRIENKE, *La nuova attualità del "diritto naturale"* 2009, in [http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site\\_articolo\\_documento\\_file\\_26\\_221162967/Krienke%20-%20La%20nuova%20attualit%C3%A0%20del%20diritto%20naturale.pdf](http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site_articolo_documento_file_26_221162967/Krienke%20-%20La%20nuova%20attualit%C3%A0%20del%20diritto%20naturale.pdf) (consultato: 10.05.2015);

ferma che i diritti umani sono valori che «precedono qualsiasi giurisdizione statale»<sup>36</sup>.

Ratzinger afferma che i diritti fondamentali, come anche la dignità umana, non sono creati dal legislatore o conferiti all'uomo da un atto di volontà umana. Essi dipendono da una particolare antropologia e sono riferiti al fatto che l'uomo è creato a immagine di Dio. Questi diritti e valori fondamentali configurano «un'opzione morale e un'idea di diritto non scontate» che devono essere garantite «nelle loro conseguenze concrete»<sup>37</sup>.

Ratzinger è consapevole dei limiti di un'argomentazione basata solo sul principio del diritto naturale e cerca quindi di rendere ragionevole il discorso teologico nel contesto pluralista e postmoderno della società globalizzata. Ratzinger formula i tre pilastri fondamentali su cui si basa la DSC. Essi sono la rivelazione, il diritto naturale, e il Vangelo come criterio normativo o idea regolativa per valutare i fatti concreti della storia. Ratzinger non conduce una riflessione storica e asociale, ma tiene conto delle concrete situazioni in cui vive l'uomo e imposta le sue argomentazioni attraverso un rinnovato rapporto tra fede e ragione e sulla base di un dialogo interdisciplinare con gli altri ambiti del sapere.

Christoph Schönberger mettendo a confronto le concezioni di Joseph Höffner e di Benedetto XVI sul rapporto tra fede, ragione e diritto naturale afferma: «La riflessione sistematica orientata razionalmente può condurre a conoscenze resistenti rispetto a delle avventate deduzioni a partire dalla rivelazione. Nella questione teologica classica di come si rapportano tra di loro rivelazione e ragione, Höffner si pone attraverso la Scuola di Salamanca a favore del significato autonomo dell'argomentazione razionale e formula una critica fondamentale a quelle deduzioni condotte senza la ragione a partire dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione della Chiesa. Questa concezione non è così tanto estranea al Papa odierno [Benedetto XVI] che con una certa distanza da una forma argomentativa del diritto naturale, ha sottolineato continuamente sul piano teologico la correlazione tra fede e ragione [...]»<sup>38</sup>.

Il teologo ed esponente della DSC Arnd Küppers nel replicare alle obiezioni rivolte al pensiero di Benedetto XVI, afferma che questi ha realizzato nello spirito del Concilio Vaticano II e in continuità con le sue riflessioni precedenti un approccio

<sup>36</sup> J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici. Europa - Relativismo - Cristianesimo - Islam*, Milano 2004, 67.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>38</sup> C. SCHÖNBERGER, *Christentum und Menschenwürde. Kolonialethik und Anfänge des modernen Völkerrechts im spanischen Goldenen Zeitalter*, in N. GOLDSCHMIDT – U. NOTHELLE-WILDFEUER (a cura di), *Freiburger Schule und Christliche Soziallehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 2010, 89-106, qui 98. Schönberger, comunque, ritiene di individuare una differenza tra la concezione di Höffner e della Scuola di Salamanca da una parte e quella del teologo Ratzinger e Papa Benedetto XVI dall'altra nel fatto che quest'ultimo «è maggiormente interessato a spiegare la immanente razionalità della fede cristiana a partire dal suo interno»: C. SCHÖNBERGER, *Christentum und Menschenwürde*, 98, nota 48.



teologico alla DSC. Benedetto XVI ha elaborato la sua riflessione a partire dall'antropologia teologica, un'antropologia cristocentrica, la quale, però, non è avulsa dalla storia e non è incentrata soltanto sul piano della rivelazione. La *CiV*, infatti, va letta come “un tentativo di portare ad espressione i valori fondamentali come quello della dignità dell'uomo sotto il presupposto di un pluralismo e politeismo postmoderno”<sup>39</sup>.

Per Küppers la riflessione della *CiV* è coerente con l'impostazione del teologo Ratzinger difesa nei suoi scritti degli anni sessanta, e si pone contro una pura concezione razionalistica del diritto naturale che misconosce «i suoi impliciti presupposti teologici»: «In questo senso il magistero sociale di Benedetto prosegue una linea di sviluppo iniziata dal Concilio. Egli non rivede in *Caritas in veritate* la sua posizione espressa nel 1964 sulla concezione razionalistico-neoscolastica del diritto naturale, ma si riallaccia piuttosto alla figura del diritto naturale cristologico [...] il contenuto del bene morale viene pienamente riconosciuto *sub luce Evangelii*, nel ricollegamento a Dio e alla sua autorivelazione in Cristo. In questo senso Papa Benedetto difende una posizione “mediana” tra gli estremi di un puro diritto naturale della teologia della rivelazione e un diritto naturale razionalistico secondo la tradizione della Neoscolastica»<sup>40</sup>.

Küppers sottolinea che la considerazione da parte di Benedetto XVI del valore del dialogo interculturale, la sua impostazione cristologica della DSC, e il principio della correlazione tra fede e ragione segnano anche la consapevolezza della «relativizzabilità» del suo punto di vista: «Nel programma di un dialogo interculturale come tentativo di una correlazione polifonica si tratta alla fine della questione di come poter tenere conto dell'effettiva dipendenza culturale e con essa della relatività anche di fondamentali valori normativi, senza che venga chiamato in causa, come conseguenza senza alternative, il relativismo culturale. Si tratta della fondazione di valori universali come la dignità umana nella consapevolezza che il programma di una fondazione ultima in senso razionalistico è divenuto obsoleto»<sup>41</sup>.

### 3. La forza e il contenuto permanente dei diritti dell'uomo

Le riflessioni precedenti pongono la questione dell'attualità del dibattito riguardo ai diritti umani e al diritto naturale. Tenendo conto delle critiche al pensiero del diritto naturale occorre mostrare il suo significato permanente e ciò che resta ancora valido delle discussioni intorno al fondamento e al contenuto dei diritti umani e al

<sup>39</sup> A. KÜPPERS, *Menschenrechte im Spannungsfeld*, 318-326, qui 318.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 322-323.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 324.

valore normativo della dignità umana. Le classiche obiezioni al diritto naturale, o meglio contro una particolare forma della giustificazione e fondazione dei diritti umani e della loro pretesa di universalità così come contro certe definizioni e concezioni della dignità umana, si possono distinguere in tre forme principali<sup>42</sup>.

La prima obiezione riguarda l'argomento della fallacia naturalistica, vale a dire il problema del rapporto tra essere e dover essere, denominato anche legge di Hume. Essa afferma l'impossibilità della deduzione e della derivabilità logica di asserti o conseguenze prescrittivi, cioè norme etiche o giuridiche, da asserti descrittivi, come ad esempio le teorie scientifiche.

La seconda critica riguarda la questione della *petitio principii*, cioè una giustificazione circolare di asserti, di norme e diritti naturali, che risulta essere un'argomentazione tautologica. Secondo questa concezione si parte da una visione della natura dell'uomo, dalla quale vengono dedotte delle conseguenze normative o necessità giuridiche, che vengono presupposte nell'argomentazione o definizione in gioco e che vengono considerate come loro premesse antropologiche.

Questa concezione è presente in alcuni approcci della concezione teleologica del diritto naturale, sia del pensiero teologico che di quello filosofico e giuridico moderno, i quali, presupponendo l'identificazione tra natura e fine, danno luogo ad un'argomentazione circolare. Queste posizioni presumono anche la possibilità di conoscere in modo assoluto la natura dell'uomo, senza considerare che la "natura umana" è un concetto aperto e plasmabile e non definibile in modo ultimo<sup>43</sup>.

Queste prime due obiezioni contro la fondazione del diritto naturale possono essere formulate con il cosiddetto *trilemma di Münchhausen* del razionalista critico Hans Albert. Questo concetto indica i tentativi di offrire una fondazione certa e assoluta di un asserto, sia esso etico, scientifico, metafisico o religioso, per poter dimostrare la sua verità. In questa situazione si pongono tre possibilità o alternative: il regresso all'infinito, la circolarità delle deduzioni e il ricorso a principi arbitrariamente posti come autoevidenti, che si considerano come dogmi, cioè come veri in modo assoluto, e che vengono immunizzati contro la critica. Albert nega la possibilità di un fondamento assoluto e un «punto archimedeo della conoscenza» che sia in grado di giustificare in modo definitivo la verità di una enunciazione o convinzione<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Su queste obiezioni cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, 181-197; E. SCHOCKENHOFF, *Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?*, in *Herderkorrespondenz* 62 (2008) 236-241.

<sup>43</sup> Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Stärken und innere Grenzen*, 236-241.

<sup>44</sup> Cfr. H. ALBERT, *Per un razionalismo critico*, Bologna 1973, 22-23: «Se si riesce a conseguire un fondamento per tutto, si deve, a maggior ragione, conseguire un fondamento per le conoscenze alle quali si è ricondotta la concezione – l'insieme di enunciati – da fondare. Questo porta ad una situazione che genera tre alternative, tutte e tre inaccettabili, vale a dire ad un trilemma, che per l'analogia che esso presenta col problema che il famoso Barone si trovò a risolvere, abbiamo voluto chiamare "trilemma di Münchhausen". Si hanno pertanto le seguenti possibilità: 1) un regresso all'infinito, reso necessario dal

La terza obiezione si rivolge contro la concezione del diritto naturale che si basa sul presupposto di un'essenza della natura umana atemporale e invariabile. Se si considerano queste obiezioni<sup>45</sup> risulta difficile fondare e giustificare in modo definitivo i diritti umani e l'idea della dignità umana, come anche la loro pretesa di universalità. Tuttavia, il concetto dei diritti umani diviene comprensibile se si parte da un caso concreto dove uno di essi o il valore dell'uomo viene leso e non rispettato<sup>46</sup>. In questo senso si può interpretare la formulazione presente nel primo articolo della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* del 1948: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza». Proprio il mancato rispetto dei diritti umani ha motivato la formulazione e redazione di questa dichiarazione. Questo principio e riconoscimento costituisce il fondamento di ogni società democratica.

Qual è oggi, tuttavia, il significato permanente contenuto nel diritto naturale e nell'idea della dignità umana? Il concetto di dignità umana, afferma Eberhard Schockenhoff, può essere considerato in un doppio senso. Da una parte, nel senso stretto del termine, come la «possibilità di un agire libero e di una organizzazione responsabile della vita». Dall'altra parte, nel senso ampio del termine, come una convinzione antropologica che è da collegare alla costruzione di una vita sociale e individuale degna dell'uomo. Questi aspetti indicano un «minimale contenuto normativo» del diritto naturale e del concetto di dignità dell'uomo<sup>47</sup>. Ciò che nel dibattito contemporaneo deve essere sottolineato e ulteriormente indagato non è il tentativo di una fondazione ultima delle norme etiche e giuridiche o dei diritti dell'uomo, ma una

---

fatto di dover risalire sempre più indietro nella ricerca dei fondamenti, ma che è in pratica irrealizzabile e non offre di conseguenza nessuna base sicura; 2) un *circolo logico nella deduzione*, che ha luogo per il fatto che nel processo di fondazione ci si rifà ad enunciati a loro volta da fondare, e che, essendo logicamente scorretto, non può in nessun caso condurre a fondamenti sicuri; 3) l'*interruzione del procedimento* a un certo punto, che in linea di principio è praticabile, ma che implicherebbe una sospensione arbitraria del principio di ragion sufficiente».

<sup>45</sup> Accanto a queste obiezioni esistono naturalmente altre critiche, come ad esempio il relativismo descrittivo o il relativismo metaetico e normativo, che si basano sull'argomento dell'esistenza di diverse culture e concezioni morali per negare la possibilità della pretesa universale dei diritti umani e del diritto naturale. Cfr. M. KOENIG, *Menschen-Rechte*, Frankfurt am Main 2005, 120-133.

<sup>46</sup> Cfr. H.-J. NIEMANN, *Lexikon des Kritischen Rationalismus*, Tübingen 2004, 218. Cfr. anche J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Cinisello Balsamo 1995, 45: «Eppure l'enorme contenuto insito nel diritto naturale dovrebbe essere diventato palese dopo gli eccidi di massa di milioni di ebrei, anche di bambini ebrei, effettuati dal regime terroristico del nazionalsocialismo. Il diritto dell'uomo alla vita è minacciato anche oggi, dal momento che si accetta l'aborto e si discute apertamente se sia lecito praticare un'iniezione mortale agli individui inguaribilmente malati o decrepiti».

<sup>47</sup> Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Stärken und innere Grenzen*, 240-241. Per un'analisi del concetto di dignità e dei diritti umani in rapporto al pensiero della modernità e alla concezione cristiana, e per un'applicazione ai dibattiti odierni di bioetica cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Comprensione della dignità umana e dei diritti umani nel pensiero cattolico*, in A. ARGIROFFI (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, Roma 2008, 35-59.

maggiore discussione e riflessione del contenuto racchiuso nel concetto dei diritti naturali e della dignità umana, vale a dire l'esigenza della libertà, dell'uguaglianza, della tolleranza e della proprietà privata. Non si tratta di offrire a queste esigenze un fondamento razionale assoluto, ma di argomentare che la loro realizzazione è nell'interesse di tutti gli uomini<sup>48</sup>.

La validità intersoggettiva delle esigenze dei diritti naturali può essere intesa come la «rivendicazione di un riconoscimento generale» basato sull'argomento che gli ordinamenti sociali, nei quali sono realizzate queste esigenze e convinzioni morali, hanno contribuito o possano contribuire al miglioramento della vita e alla felicità dell'uomo<sup>49</sup>. Esistono dunque delle conseguenze normative dell'idea dei diritti naturali e della dignità umana. Il compito consiste nel cercare criteri e «misure per la realizzazione del contenuto dei diritti umani»<sup>50</sup>. In questo modo si può «parlare di una irrinunciabile eccedenza umana del diritto naturale», che non viene toccata dalle tre obiezioni sopra ricordate<sup>51</sup>.

## Conclusione

Nei suoi interventi magisteriali Benedetto XVI non rinnega la sua impostazione critica e il suo problematizzare il discorso sul contenuto, la fonte e la fondazione del diritto naturale presenti in alcuni scritti degli anni settanta del secolo scorso. Nella *CiV* egli accentua maggiormente il discorso e la fondazione teologica dei diritti dell'uomo. Tuttavia, se da una parte è interessato a mostrare l'identità dell'argomentazione teologica propria della DSC riguardo ai diritti umani, basata sul concetto di verità e sui contenuti della rivelazione, allo stesso tempo Benedetto XVI è attento a indicare la rilevanza di questa argomentazione nel contesto della società contemporanea. Questo aspetto è messo in evidenza da Benedetto XVI con il riferimento alla questione del dialogo interculturale, alla centralità della dignità umana e al dialogo tra ragione e fede. Egli mostra di tenere conto della dimensione storica della riflessione teologica e dei concreti fatti sociali, cui sono rivolti il messaggio cristiano e l'annuncio della DSC. La concezione di Ratzinger, sebbene sia legata alla visione del diritto naturale radicato nella rivelazione cristiana e nella fede in Dio, regge la discussione odierna intorno alla fondazione dei diritti umani<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Cfr. R. ZIMMER – M. MORGESTERN (a cura di), *Gespräche mit Hans Albert*, Münster 2011, 64.

<sup>49</sup> Cfr. H. ALBERT, *Zum Problem der Objektivität der Moral*, in *Aufklärung und Kritik* 20/3 (2013) 52.

<sup>50</sup> M. KOENIG, *Menschen-Rechte*, 130.

<sup>51</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Stärken und innere Grenzen*, 240.

<sup>52</sup> Per un'analisi e valutazione del fondamento teologico dei diritti umani cfr. K. HILPERT, *Menschenrechte*

La *CiV* cerca di mostrare la plausibilità del discorso teologico dei diritti umani in un contesto interculturale e pluralistico, sottolineando che la metodologia della DSC deve essere di natura interdisciplinare, e deve fare propria l'intima correlazione tra fede e ragione. L'autocomprensione della DSC offerta dalla *CiV* emerge nella seguente definizione: La DSC è «[...] *caritas in veritate in re sociali*: annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società. Tale dottrina è servizio della carità, ma nella verità. La verità preserva ed esprime la forza di liberazione della carità nelle vicende sempre nuove della storia. È, a un tempo, verità della fede e della ragione, nella distinzione e insieme nella sinergia dei due ambiti cognitivi» (*CiV* 5). Benedetto XVI promuove un fondamento ecclesologico della DSC sottolineando la natura missionaria della Chiesa e la sua necessaria opera di evangelizzazione e di annuncio del messaggio cristiano e della verità (cfr. *CiV* 19).

Il fondamento antropologico e teologico della DSC, dei diritti dell'uomo e della dignità inviolabile della persona costituisce per Benedetto XVI la base per una corretta elaborazione dell'etica economica. Il riconoscimento del carattere inviolabile della dignità umana e della natura trascendente delle norme morali rappresentano la base della riflessione etica economica alla luce della DSC (cfr. *CiV* 45). Le esigenze racchiuse nel concetto di diritto naturale e di dignità umana e la possibilità di una loro realizzazione pratica possono essere messe in relazione con la questione della costituzione di un sano ordinamento economico e sociale, sulla quale anche il magistero sociale di Benedetto XVI si è pronunciato. Si può stabilire un'analogia tra lo scopo di realizzare le esigenze del diritto naturale e lo scopo intrinseco dell'economia, cioè la creazione di quelle condizioni e di quei presupposti materiali che permettano al singolo uomo e ai gruppi sociali un dignitoso sviluppo ed una piena realizzazione della persona.

Analogamente la dignità dell'uomo, come esigenza della soddisfazione dei bisogni umani, deve essere garantita attraverso un corrispondente ordinamento sociale che renda possibile il raggiungimento di questo fine. Queste conseguenze normative si riflettono sul piano dell'etica individuale ma anche sul piano di una cornice politico-istituzionale, che deve garantire la salvaguardia e la protezione della pace, della libertà e delle condizioni di sviluppo materiale, spirituale e culturale della persona.

---

*und Theologie*, Freiburg (Schweiz) 2001; W. KASPER, *Die theologische Begründung der Menschenrechte*, in ID., *Theologie und Kirche*, vol. 2, Mainz 1999, 229-248; E. JÜNGEL, *Zur Verankerung der Menschenrechte im christlichen Glauben*, in G. NOOKE – G. LOHMANN – G. WAHLERS (a cura di), *Gelten Menschenrechte universal?*, Freiburg 2008, 166-178.

### **Riassunto**

Il contributo analizza le riflessioni contenute nell'enciclica sociale *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI dedicate al tema dei diritti umani. Vengono discusse le critiche rivolte al suo pensiero, prendendo in considerazione alcuni scritti del teologo Joseph Ratzinger e altre successive prese di posizione del suo magistero pontificio sul diritto naturale e il Vangelo come fonti della Dottrina Sociale della Chiesa.

Tenendo conto della problematicità della questione e delle obiezioni "classiche" al pensiero del diritto naturale il contributo offre degli argomenti sulla validità e il significato permanente del contenuto dei diritti umani e sul valore normativo della dignità umana. La fondazione teologica di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI, sebbene sia radicata nella rivelazione cristiana e nella fede in Dio, regge la discussione razionale dei diritti umani nell'epoca della globalizzazione.

### **Abstract**

The contribution analyses the reflections of the social encyclical *Caritas in Veritate* of Benedict XVI about human rights. It discusses the critiques formulated against his thought, takes into consideration some writings of the theologian Joseph Ratzinger and some successive statements of his Pontifical magisterium on natural right and the Gospel as sources of the social doctrine of the Church.

Looking at the problems of the topic and at the "classical" objections to the thinking of natural right, the article offers arguments on the validity and the permanent significance of human rights and their normative value for human dignity. The theological foundation of Joseph Ratzinger/Benedict XVI bases itself on Christian Revelation and the faith in God, but it also responds to the rational discussion of human rights in the period of globalization.

# Zaccheo, figura simpatica ed inedita (cfr. Lc 19,1-10)<sup>1</sup>

Călin-Daniel Pațulea\*

## Tematica

Gesù è venuto a cercare e a salvare i peccatori – un tema molto caro a Luca – nel nostro caso Zaccheo, un pubblicano che incontra il dono di salvezza, ascolta e accoglie Gesù nella sua casa, e mette in pratica l'insegnamento del Maestro di Nazaret<sup>2</sup>.

\* Dopo aver completato gli studi nel Seminario Maggiore di Blaj (Romania), ha continuato la preparazione teologica presso la Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera). Dal 2000 è professore di Sacra Scrittura: Antico e Nuovo Testamento nel Seminario Maggiore di Blaj e nel Dipartimento di Teologia Pastorale, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica. E-mail: danielpatulea@yahoo.it.

<sup>1</sup> Lezione di prova presentata presso la sede della Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera), 9 dicembre 2015, a conclusione del programma per conseguire la Libera Docenza.

<sup>2</sup> Abbondante la bibliografia. Ricordiamo, tra l'altro: L. MARCHAL, *Évangile selon Saint Luc*, in L. PIROT ET COLL., *La Sainte Bible: Évangiles de Saint Luc et de Saint Jean*, Paris 1935, 222-224; P. LEMAIRE – D. BALDI, *Atlante biblico. Storia e geografia della Bibbia*, Torino 1964<sup>2</sup>, 101-105; J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*, Brescia 1965, 366-368; W. GRUNDMANN, δεῖ, in GLNT II, Brescia 1966, 793-804; A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, II, Roma 1968, 141-145; F. HAUCK, μένω, in GLNT VII, Brescia 1971, 25-66; E. FUCHS, σήμερα, in GLNT XII, Brescia 1979, 191-208; A. PAUL, *Il contesto politico, economico e sociale del giudaismo palestinese*, in A. GEORGE – P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento. Agli inizi dell'era cristiana*, I, Roma 1980, 62-64; J. RADERMAKERS – P. BOSSUYT, *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, Bologna 1983, 396-398; O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1986<sup>2</sup>, 586-591; M. DU BUIT, *Jéricho*, in P.-M. BOGAERT ET COLL. (ed.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout 1987, 656-659; R. GRADARA, *Luca: il Vangelo degli ultimi*, Bologna 1991, 66; G. NOLLI, *Evangelo secondo Luca*, Città del Vaticano 1993, 817-824; S. FAUSTI, *Una comunità legge il vangelo di Luca*, Bologna 1994, 626-631; A. POPPI, *Sinossi dei quattro vangeli*, II, Padova 1994<sup>4</sup>, 371-372; C. MARCHESELLI-CASALE, *Vangelo secondo Luca*, in *La Bibbia*, Casale Monferrato 1996<sup>2</sup>, 2486; CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentar la Sfânta Evanghelie de la Luca*, Oradea 1998, 251-253; M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, Milano 1998, 84-106; E. BORGHI, *La responsabilità della gioia. Vivere il vangelo secondo Luca*, Milano 2000, 172-184; E. BEYREUTHER – G. FINKENRATH, χαίρω, χαρά, in DCBNT, Bologna 2000, 766-771; H. C. HAHN, σήμερα, in DCBNT, Bologna 2000<sup>6</sup>, 1815; K. MUNZER, μένω, in DCBNT, Bologna 2000<sup>6</sup>, 1558-1561; R. J. KARRIS, *Il vangelo secondo Luca*, in R. E. BROWN – J. A.

L'incontro diventa e fa storia, mostrando che l'iniziativa è sempre di Dio, ma esige la collaborazione dell'uomo. Zaccheo è una figura simpatica e inedita nel Vangelo secondo Luca, e riserva non poche sorprese al lettore.

## Il testo

«<sup>1</sup>Entrò nella città di Gerico e la stava attraversando, <sup>2</sup>quand'ecco un uomo, di nome Zaccheo, capo dei pubblicani e ricco, <sup>3</sup>cercava di vedere chi era Gesù, ma non gli riusciva a causa della folla, perché era piccolo di statura. <sup>4</sup>Allora corse avanti e, per riuscire a vederlo, salì su un sicomòro, perché doveva passare di là. <sup>5</sup>Quando giunse sul luogo, Gesù alzò lo sguardo e gli disse: "Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo rimanere (fermarmi) a casa tua". <sup>6</sup>Scese in fretta e lo accolse pieno di gioia. <sup>7</sup>Vedendo ciò, tutti mormoravano: "È entrato in casa di un peccatore!". <sup>8</sup>Ma Zaccheo, alzatosi, disse al Signore: "Ecco, Signore, io do la metà di ciò che possiedo ai poveri e, se ho rubato a qualcuno, restituisco quattro volte tanto". <sup>9</sup>Gesù gli rispose: "Oggi per questa casa è venuta la salvezza, perché anch'egli è figlio di Abramo. <sup>10</sup>Il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto"».

## Il contesto

Il brano appartiene esclusivamente a Luca; insieme alla parabola del Buon Samaritano (cfr. Lc 10,29-37) e del Padre misericordioso (cfr. Lc 15,11-32) sono «un Vangelo nel Vangelo»<sup>3</sup>, dove si congiungono vari fili del "vangelo della misericordia" di Dio. Il presente brano si può leggere insieme al precedente, 18,35-43, il cieco di Gerico<sup>4</sup>. Luca stesso ha posto l'uno di seguito all'altro durante il passaggio di Gesù

---

FITZMYER – R. E. MURPHY (ed.), *Nuovo grande commentario biblico*, Brescia 2002<sup>2</sup>, 927-928; M. ORSATI, *In cammino con la parola. Commento alle letture festive dell'anno C*, Brescia 2003, 452-460.

<sup>3</sup> Cfr. S. FAUSTI, *Una comunità legge il vangelo di Luca*, 626.

<sup>4</sup> La guarigione del cieco è narrata con sobrietà da Luca. Sottolineiamo il modo in cui l'ammalato si informa: «... domandò che cosa accadesse» (18,36) e l'annuncio che gli viene trasmesso: «Passa Gesù, il Nazareno!» (18,37). L'evangelista mette in rilievo anche l'intervento della gente: «Quelli che camminavano avanti lo rimproveravano perché tacesse» (18,39); soltanto dopo lo conducono da Gesù. All'inizio, la folla aveva informato il cieco su Gesù di Nazaret, al termine, grazie alla rivelazione dell'uomo guarito, che chiama Gesù *Signore* (cfr. 18,41), il popolo di Dio in cammino verso Gerusalemme trova la propria coesione. Il cieco ha creduto e ha professato che Gesù era il Signore, ha riacquisito la vista; la folla ha manifestato l'atteggiamento ostile, però dopo accaduto diventa «tutto il popolo» (18,43b), le conseguenze del segno della guarigione si manifestano nella creazione di questo "popolo". Il cieco



per Gerico: «mentre si avvicinava alla città» e mentre «la stava attraversando»; i racconti paralleli di Mc 10,46-52 e Mt 20,29-34 riportano soltanto la guarigione di un cieco (Bartimèo) o di due ciechi<sup>5</sup>.

Il tema comune dei due brani è l'accesso di un uomo alla salvezza, il primo con elementi diversi particolarmente significativi per il mondo giudaico, tra cui quello dell'incontro col cieco, il secondo, più ricco di valore per i lettori di origine pagana, il pubblico disprezzato, con il suo atteggiamento di disponibilità: «Questo episodio costituisce un culmine, una salvezza così evidente, una gioiosa notizia così viva, che i testimoni si persuadono che la salita a Gerusalemme sarà il trionfo finale, e che il segno di Dio sta per manifestarsi (19,11)»<sup>6</sup>.

Alcuni commentatori non escludono un possibile abbinamento con quanto segue, cioè, la parabola delle mine (cfr. Lc 19,11-27), «perché esprime la possibilità di trafficare bene i doni ricevuti»<sup>7</sup>.

## Struttura

Il brano si può dividere in due parti, abbastanza evidenti<sup>8</sup>:

**A. L'avvenimento, la narrazione dell'accaduto (vv. 1-6):** *La ricerca caratterizza la prima parte: all'inizio Zaccheo cerca Gesù, poi i ruoli si invertono.*

**1. Introduzione (vv. 1-2):** a) *indicazione del luogo:* Gerico; b) *presentazione dei personaggi:* Gesù (solo nome); Zaccheo: sesso, nome, professione, condizione sociale e il particolare del suo fisico: «era piccolo di statura»;

**2. Uno cerca e l'altro è cercato: i due sono a distanza (v. 3):** Zaccheo cerca di vedere Gesù e diventa erede della promessa fatta da Dio ad Abramo (cfr. 1,55.73; 3,8-9); il desiderio di vedere di Zaccheo e lo sguardo di Gesù verso di lui; il risultato è l'oggi della salvezza;

---

prende un'iniziativa esplicita: chiede ed ottiene di essere guarito; Zaccheo accenna appena a un atteggiamento di disponibilità, e si ritrova ugualmente salvato. Il mendicante grida, il ricco non domanda nulla, ed è Gesù che lo chiama per nome (cfr. 19,5). Attraverso la persona del cieco, Gesù rivela la fede che salva (cfr. 18,42); attraverso quella di Zaccheo, svela l'iniziativa gratuita del figlio dell'uomo (cfr. 19,9-10). Entrambi si impegnano nei confronti di Gesù, ma ciascuno a suo modo: il primo *segue* il maestro (cfr. 18,43); il secondo gli offre ospitalità e *ridistribuisce* i suoi beni (cfr. 19,8). Ciascuno dei due entra nella salvezza in modo diverso, a seconda di ciò che è e di quanto gli viene richiesto.

<sup>5</sup> J. RADERMAKERS – P. BOSSUYT, *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, 396.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 397-398.

<sup>7</sup> M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 85.

<sup>8</sup> Accogliamo la struttura proposta di M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 86, con brevi e utili arricchimenti e sviluppi.

**3. Colui che cerca si impegna a superare la distanza (v. 4):** Zaccheo corre innanzi, in fretta, e per evitare l'ostacolo della folla, sceglie di salire su un albero per poter vedere Gesù;

**4. Colui che è cercato diventa colui che cerca: inversione dei ruoli (v. 5):** oggi, designa il momento della salvezza nel quale si compie un giudizio che salva (cfr. 2,11; 4,21; 23,43); *Devo rimanere(fermarmi) a casa tua*, indica la volontà di Dio, Gesù compie la volontà del Padre, opera da Lui affidatagli;

**5. La distanza è superata: i due si incontrano (v. 6).**

**B. La valutazione del medesimo (vv. 7-10):** Nella seconda parte abbiamo una tripla valutazione, quella della gente, quella di Zaccheo e quella di Gesù stesso: **1. La valutazione degli avversari: l'incontro è criticato dai benpensanti che da esso prendono le distanze (v. 7); 2. La valutazione di Zaccheo: l'incontro diventa per lui motivo di cambiamento di vita; incontro fisico ma anche incontro spirituale (v. 8); 3. La valutazione di Gesù: l'incontro con tutti, soprattutto con i peccatori, appartiene alla sua missione: a) con Zaccheo, caso concreto (v. 9); b) con tutti, prospettiva generale (v. 10).**

## Proposta di lettura

Gesù compie l'ultima tappa prima della sua salita a Gerusalemme, dove «si compirà tutto ciò che fu scritto dai profeti riguardo al Figlio dell'uomo» (Lc 18,31b). Entra nella città di Gerico, «posta a 250 m. sotto il livello del mare e a circa 10 km. dal Mar Morto è un'oasi subtropicale stupenda, un fiore in mezzo a un desolato paesaggio di deserto»<sup>9</sup>.

Dopo l'indicazione del luogo, vengono presentati i personaggi. Il primo è Gesù, un nome che tradotto dall'ebraico vuol dire *Dio è salvezza, Dio è soccorritore e salvatore, Dio è redentore*. A Gerico dovrebbe essere già conosciuto, «tanto più che siamo verso la conclusione della sua vita apostolica, e di sé avrà fatto parlare sia per i suoi interventi prodigiosi sia per i suoi discorsi di ben altro impasto rispetto a quelli dei maestri abituali»<sup>10</sup>.

Il secondo personaggio è Zaccheo, presentato con una ricca documentazione. Di lui sappiamo innanzitutto il nome, che significa *il puro*, se è abbreviazione di *Zakkay*; se invece è abbreviazione di *Zaccaria*, significa *Dio si ricorda*. Conosciamo la professione, è un capo della corporazione<sup>11</sup>, ἀρχιτελώνης (*architelônês*) capo degli esattori

<sup>9</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cfr. L. MARCHAL, *Évangile selon Saint Luc*, 222; A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, 141-142.

di tasse<sup>12</sup>; potrebbe essere che tale titolo sia stato creato da Luca per dare all'episodio un valore "paradigmatico", scomunicato *ipso facto* perché pubblico peccatore. Come capo dei pubblicani, Zaccheo è ricco: conosciamo anche la sua condizione sociale; l'annotazione «ricco» (πλούσιος, *plouísios*) rammenta che le ricchezze rappresentano un ostacolo all'ingresso nel regno (cfr. 18,24-25). Un giorno prova la curiosità di sapere e vedere chi è Gesù, curiosità che gli è stata "fatale", perché in seguito a quell'incontro la sua vita prenderà tutt'altra strada. Sarà l'ultima volta che il vangelo di Luca ci presenta un pubblicano. Continuando l'*identikit* di Zaccheo è registrato un altro aspetto, che potrebbe sembrare insignificante: «era piccolo di statura» (19,3); potremmo dire che lo era per la statura fisica ma anche per quella spirituale<sup>13</sup>. Nella fisiognomica dell'antichità – e in parte anche oggi – una persona di bassa statura poteva diventare motivo di ridicolaggine. Il nostro personaggio prende iniziativa di arrampicarsi su un sicomoro, un motivo in più per diventare motivo anche di comicità: «Il suo desiderio, la sua volontà, la sua ansia, sono grandi e lo spingono a manovre coraggiose (salire su un albero) che se vengono scoperte, com'era prevedibile, possono coprirlo di ridicolo. Ma ormai ha deciso di dover posporre tutto a quest'incontro, mettendo in pericolo la sua stessa reputazione»<sup>14</sup>. Zaccheo vuole vedere<sup>15</sup> e non si cura degli sguardi ironici e ostili, supera l'impedimento offerto dalla folla; sicuramente nessuno di quelli che la formavano, gli ebrei, avrebbe concesso un posto a uno che creava l'impurità rituale. Eppure per lui era importante venire a contatto con il Maestro di Nazaret.

Zaccheo cercava di vedere Gesù e approfitta della presenza di un sicomoro<sup>16</sup> per salirvi. Allora potrebbe essere un'allusione alla figura di Adamo che si è nascosto al

<sup>12</sup> L'amministrazione romana appaltava i diritti di pedaggio e di dogana e di tutte le imposte indirette agli impresari doganali, *τελώνια*, che pagavano anticipatamente l'appalto, e durante i dodici mesi – tanto durava l'appalto – cercavano di trarre il massimo profitto, con la possibilità di arrivare a una vera e propria fortuna. L'attività propria di dogana era affidata agli impiegati doganali, gruppo fluttuante, socialmente indifeso e che non poteva arrivare a una consistente fortuna e ricchezza. Le tasse e le imposte dirette, cioè *tributum agri* e *tributum capitis*, stabilite dai romani e destinate al tesoro imperiale erano riscosse dai magistrati giudei sotto il controllo diretto del procuratore romano della provincia; cfr. A. PAUL, *Il contesto politico, economico e sociale del giudaismo palestinese*, 64; M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 88-89; E. BORGHI, *La responsabilità della gioia. Vivere il vangelo secondo Luca*, 173.

<sup>13</sup> Cfr. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentar la Sfânta Evanghelie de la Luca*, 252; L. MARCHAL, *Évangile selon Saint Luc*, 223.

<sup>14</sup> O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, 587-588.

<sup>15</sup> «Una specie di indagine cristologica intrapresa da un pubblico peccatore, in contrapposizione all'indifferenza e all'ostilità che mostrano i rappresentanti del popolo eletto verso il Messia», *ibid.*, 587.

<sup>16</sup> «Si tratta di una pianta mediterranea che ha il frutto simile a un fico e foglie larghe come quelle di un gelso (da qui il suo nome *sico* = fico e *moro* = gelso). L'albero permette una facile ascesa perché ha un tronco basso; le foglie larghe garantiscono a Zaccheo un rifugio sicuro. La postazione è quindi ottima per vedere senza essere visto», M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 91.

volto del suo Signore<sup>17</sup>: nel contesto anticotestamentario l'intervento di Dio avviene nel pieno rispetto della dignità dell'uomo, nel richiamo ai suoi diritti e ai suoi doveri. Anche se in stato di colpa, egli conserva una dignità che Dio rispetta e, ben più, onora. Con ardito linguaggio antropomorfo, Dio viene presentato come uno che «passeggiava nel giardino alla brezza del giorno» (Gen 3,8a), quasi abbia bisogno di prendere una boccata d'aria quando la calura del giorno si attenua un poco (prospettiva del contadino palestinese). Al di là del particolare, il messaggio più profondo indica il giardino come luogo della presenza di Dio, come abituale occasione offerta all'uomo per intrattenersi con lui. Sorprende invece l'annotazione che «l'uomo e sua moglie **si nascose** dalla presenza del Signore Dio» (3,8b), perché inserisce un fatto nuovo e inedito. Mai prima d'ora la percezione della presenza di Dio aveva provocato un allontanamento da lui, movimento illogico tra persone che si amano. Gli alberi del giardino diventano involontari complici del nascondimento dei due. Come la vergogna caratterizzava il disordine nel rapporto con il coniuge, così la paura di Dio denota la frattura nei confronti del Creatore. Paura e vergogna sono le stigmate inguaribili del peccato. Zaccheo, vittima della frattura con Dio a causa del suo mestiere e del suo stato di vita, mostra già una prima nota positiva, cioè «cercava di vedere chi era Gesù» (Lc 19,3), voleva vederlo: «Il suo desiderio non si può dire estemporaneo o fugace perché “cercava”, tempo imperfetto, denota un'azione che si prolunga nel tempo. Lo dimostrano le difficoltà della bassa statura e della numerosa folla che, da iniziale *handicap*, vengono superate con l'ingegno e la ricerca di mezzi idonei. Quando si vuole, molte difficoltà cessano di essere tali perché vinte con la tenacia, con l'intuito e l'aguzzare l'ingegno»<sup>18</sup>.

L'incontro avviene in due tappe. Innanzitutto, quando Gesù giunge sul luogo, «alzò lo sguardo» (19,5a). Zaccheo guarda e allo stesso tempo è visto da Gesù<sup>19</sup>, cioè l'incontro visivo, perché lo sguardo coinvolge la persona umana, diventa un mezzo di comunicazione, porta un potenziale di trasformazione e rappresenta una forma di comunicazione che Gesù usa nei confronti di Zaccheo (cfr. Es 3,7-8; Mc 10,21)<sup>20</sup>. Commenta M. Orsatti: «Non è corretto l'atteggiamento del “guardone” e chi vuol vedere deve anche lasciarsi vedere: solo così si crea una corrente alterna di dare e di ricevere, solo così si pongono i fondamenti del dialogo. Il senso unico, il solo vedere,

<sup>17</sup> «Poi udirono il rumore dei passi del Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno, e l'uomo, con la sua moglie, **si nascose** dalla presenza del Signore Dio, **in mezzo agli alberi** del giardino. Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: “Dove sei?”. Rispose: “Ho udito la tua voce nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e **mi sono nascosto**”» (Gen 3,8-10).

<sup>18</sup> M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 90.

<sup>19</sup> Commenta E. BORGHI: «Gesù agisce involontariamente e in modo puntuativo. Lo sguardo di chi era ricercato soltanto per essere oggetto di uno sguardo esterno si posa su chi desiderava guardarlo», *La responsabilità della gioia. Vivere il vangelo secondo Luca*, 174.

<sup>20</sup> Cfr. A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, 142.

è un arbitrio, una forma di sfruttamento dell'altro. Zaccheo vuole vedere Gesù, soddisfare la sua curiosità, forse anche rispondere a un profondo desiderio, senza offrire la controparte, proprio come ricevere senza dare, ottenere senza nulla promettere»<sup>21</sup>. Nella seconda tappa Gesù rivolge la sua parola: «Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo rimanere (fermarmi) a casa tua» (19,5b). Zaccheo prova soddisfazione per aver visto Gesù, però riceve da lui l'invito per eliminare le distanze e mettersi a diretto contatto.

Gesù che lo chiama per nome può essere considerato un segno di amicizia: «Gesù chiama per nome solo chi sta convincendo della sua miseria, ed è chiamato per nome solo da chi è convinto della sua misericordia»<sup>22</sup>. Essere chiamato per nome vuol dire anche essere conosciuto personalmente. Nello stesso tempo, come un buon educando, Zaccheo «è posto nella condizione di rispondere e, ben più, di entrare in dialogo con Gesù, da persona a persona, da eguali»<sup>23</sup>. Segue un imperativo, «scendi subito» (v. 5b), che convince Zaccheo ad abbandonare il suo nascondiglio e a compiere un passo al quale sicuramente non poteva pensare. Si avvia così la logica del dialogo, avvicinamento delle persone in vista del processo educativo, perché l'educazione si realizza come comunicazione viva da persona a persona e quindi come trasmissione di una conoscenza che ha il sapore dell'esperienza condivisa; si tratta, in sostanza, di restituire l'uomo a se stesso, mediante una formazione completa all'insegna della libertà. Ciascuno deve aprirsi allo sviluppo integrale di sé. L'autentico dialogo è uno «scambio profondo con il reale inafferrabile»<sup>24</sup>. Il dialogo come luogo educativo costituisce sempre uno scambio tra l'io (l'educatore che propone e si propone), il tu (l'educando che viene introdotto alla realtà totale) e la stessa realtà che per il suo carattere di segno non è mai meccanicamente afferrabile. Non esiste vero dialogo senza che si mettano in gioco la libertà dell'educatore e dell'educando nell'incessante confronto con la realtà. Se mancasse uno solo di questi tre fattori, il trittico dell'educazione verrebbe inevitabilmente meno. Se mancasse la libertà, integralmente giocata, dell'educatore o dell'educando, il dialogo diventerebbe essenzialmente monologo; se mancasse il riferimento alla realtà sarebbe preclusa la strada all'esperienza. Insieme all'imperativo, Gesù aggiunge la motivazione e la tecnica della libera associazione: «oggi devo rimanere (fermarmi) a casa tua» (v. 5b), un vero e proprio «concentrato di teologia»<sup>25</sup>, su cui ci soffermiamo con alcune spiegazioni.

Oggi (σήμερον, sémeron) ricorre in Lc ben 19 volte, designa il momento della sal-

<sup>21</sup> M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 91-92.

<sup>22</sup> S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 629.

<sup>23</sup> M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 93.

<sup>24</sup> M. BUBER, *Dialogo*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993, 206.

<sup>25</sup> M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 94.

vezza<sup>26</sup>, momento «particolare, che qualifica tutto il resto del tempo»<sup>27</sup> e nel quale si compie un giudizio che salva<sup>28</sup>. È il momento di salvezza nel quale il cuore dell'uomo deve decidersi di vivere in Dio.

*Devo rimanere (fermarmi) a casa tua*, τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μένειν. “Devo” indica la volontà di Dio<sup>29</sup> che Gesù compie, la volontà del Padre<sup>30</sup>, opera da Lui affidatagli<sup>31</sup>; μένειν (*ménein*)<sup>32</sup>, che significa *rimanere*, esprime l'intimità dell'amicizia, comunione personale, è perfino il verbo della relazione unica ed eccezionale che lega il Padre con il Figlio (cfr. Gv 14,10)<sup>33</sup>, «esprime la comunione interpersonale, il legame intimo e profondo fra due persone che si amano»<sup>34</sup> Entrare in casa di un peccatore pubblico creava avversione e vergogna nella mentalità del tempo. Gesù, come spesso accade

<sup>26</sup> Nel Nuovo Testamento incontriamo un uso non teologico, come un momento cronologico (cfr. Mt 27,19), però incontriamo anche un uso teologicamente rilevante quando si fa riferimento alla rivelazione, il compimento delle promesse anticotestamentarie attraverso l'incontro con la persona di Gesù; cfr. E. FUCHS, σήμερον, in GLNT XII, Brescia 1979, 199-200.

<sup>27</sup> H. C. HAHN, σήμερον, in DCBNT, Bologna 2000<sup>6</sup>, 1815.

<sup>28</sup> Esaminiamo alcuni passi che confermano il nostro. L'*oggi* della natività: 2,11: «Oggi, nella città di Davide, è nato per voi un Salvatore, che è Cristo Signore»; del discorso di Nazaret, 4,21: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato», che annunciava l'*oggi* della croce, 23,43: «In verità io ti dico: oggi con me sarai nel paradiso». Commenta M. ORSATTI: «Luca colloca il termine “oggi” sempre in contesto di salvezza e soprattutto di salvezza che si realizza: nella nascita, nella profezia, nel miracolo, nella morte. Anche nel nostro caso l'oggi viene collegato con la salvezza, come confermato dalle successive parole di Gesù: «Oggi la salvezza è entrata in questa casa» (v. 9a)», *Un Padre dal cuore di madre*, 95; cfr. anche E. BORGHI, *La responsabilità della gioia. Vivere il vangelo secondo Luca*, 175.

<sup>29</sup> Nel linguaggio filosofico esprime una necessità logica e conoscitiva, gli obblighi etici e religiosi che derivano da una legge statale o una legge che esprime la volontà divina (cfr. Lv 5,17; Prov 22,14) che ha come risultato l'obbligazione etico-religiosa per il credente o la comunità (cfr. Lc 13,14; 22,7): «Il δεῖ e la manifestazione assolutamente perfetta della volontà salvifica di Dio, apre gli occhi all'uomo facendogli comprendere la disgrazia in cui si trova e lo invita a prestar fede alla salvezza che gli viene offerta», W. GRUNDMANN, δεῖ, in GLNT II, Brescia 1966, 797-798.

<sup>30</sup> «Luca esprime, con diverse sfumature, per mezzo di *deì*, il fatto che Gesù non ha percorso il suo cammino per caso, ma che la volontà salvifica di Dio è diventata “storia” nella vita di Gesù: storia di salvezza», E. TIEDTKE – H.-G. LINK, δεῖ, in DCBNT, Bologna 2000<sup>6</sup>, 1078.

<sup>31</sup> Il verbo δεῖ, come è scritto dagli evangelisti, indica l'assolvimento di una volontà divina, Gesù deve adempiere la volontà di Dio; esprime una necessità misteriosa, un obiettivo preciso e importante che Gesù attua: «Il verbo esprime la volontà divina, il piano salvifico e la sua urgenza. Gesù intende arrivare a tutti, nessuno escluso, soprattutto a coloro che il fanatismo religioso giudaico aveva emarginato. Il modo più completo per arrivare a tutti sarà il dono della sua vita. Intanto si manifesta nell'annuncio a tutti del Vangelo che è la rivelazione dell'amore di Dio per l'uomo. Gesù aveva già espresso questa sua obbedienza al piano divino quando aveva detto: “È necessario (devo) che io annunzi il Regno di Dio anche alle altre città, per questo sono stato mandato” (Lc 4, 43)», M. ORSATTI, *In cammino con la parola. Commento alle letture festive dell'anno C*, 266-267.

<sup>32</sup> Cfr. F. HAUCK, μένω, in GLNT VII, Brescia 1971, 31.

<sup>33</sup> Cfr. K. MUNZER, μένω, in DCBNT, Bologna 2000<sup>6</sup>, 1558-1561.

<sup>34</sup> M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 96.

nel suo ministero pubblico, crea una breccia nella teologia dei farisei, che rifiutavano ogni incontro con tali peccatori (cfr. Lc 5,27-32; 7,36-50). Il Maestro di Nazaret dimostra, ancora una volta, che l'essere umano può essere trasformato, può rinunciare alla via sbagliata e imboccare la strada della giustizia.

L'invito di Gesù, salvo il fatto che rappresentava una provocazione, è stato accolto da Zaccheo, senza parole e con diversi movimenti: «scese in fretta e lo accolse pieno di gioia» (19,6). Pochi istanti prima non poteva neppure immaginare quello che ora sta accadendo. La fretta «indica l'urgenza messianica, un momento irripetibile, che non bisogna lasciarsi sfuggire»<sup>35</sup>. Tale momento ha come prima conseguenza la gioia dell'incontro<sup>36</sup>. La presenza di Gesù suscita nel cuore di Zaccheo una gioia perfetta, perché il Figlio di Dio è autore di tale gioia, che supera la semplice soddisfazione e determina la persona umana a una partecipazione alla felicità messianica in atto<sup>37</sup>.

Con il v. 7 inizia la seconda parte, quella della valutazioni e assistiamo alle reazioni dei partecipanti all'evento. La gioia di Zaccheo subisce un raffreddamento perché «tutti mormoravano», cioè dissentivano che il Maestro accogliesse l'invito di un peccatore<sup>38</sup>. Disapprovavano il comportamento di Gesù, perché «l'ingresso in casa d'un pubblico peccatore comportava la contaminazione, secondo la mentalità giudaica, come si trattasse d'un pagano»<sup>39</sup>. Il tempo del verbo all'imperfetto indica un'azione che si prolunga. Mormoravano perché non hanno capito che si trattava dei primi risultati dell'apprendistato di un processo psicopedagogico nel quale Gesù ha coinvolto il suo interlocutore, la novità che si è innescata nel cuore di Zaccheo: «È entrato in casa di un peccatore!». Un atteggiamento insolito, offensivo, secondo la teologia dominante, uno scandalo (cfr. Lc 5,30; 15,2). Il ministero di Gesù non è bloccato dalla critica e dalla incomprendimento dei farisei, anzi, anche a loro offre sempre l'occasione di non rimanere prigionieri del passato e di accogliere la novità della vita.

Se i farisei non sono stati capaci di accogliere il messaggio di Gesù, le cose sono andate diversamente per Zaccheo che, senza perdere il tempo e l'occasione, «alzatosi,

<sup>35</sup> A. POPPI, *Sinossi dei quattro vangeli*, 372.

<sup>36</sup> χάϊρω, χαρά - *cháïrō, chará*, presi insieme, compaiono 20 volte in Lc; da notare il nesso etimologico con χάρις - *charis*, grazia; il concetto di gioia è espresso anche con manifestazioni esteriori, risultato dell'incontro dell'uomo con Dio e compimento escatologico dell'essere con Cristo. La gioia, soprattutto nel contesto lucano, è uno degli effetti essenziali della presenza e del messaggio di Gesù, è qualcosa che conduce la persona umana alla conversione; cfr. E. BEYREUTHER – G. FINKENRATH, χάϊρω, χαρά, in DCBNT, Bologna 2000, 766-769.

<sup>37</sup> Cfr. O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, 588.

<sup>38</sup> «Tous sont scandalisés, parce que de lui-même Jésus demande l'hospitalité à quelqu'un, que tous savent, et que lui-même doit savoir, qu'il est un pécheur. Car, dans l'esprit populaire, il n'y avait pas de distinction entre publicain et pécheur. Jéricho était une ville sacerdotale; les prêtres y étaient nombreux; pourquoi le prophète de Nazareth ne s'était-il pas adressé à l'un d'eux?», L. MARCHAL, *Évangile selon Saint Luc*, 223.

<sup>39</sup> A. POPPI, *Sinossi dei quattro vangeli*, 372.

disse al Signore: “Ecco, Signore, io do la metà di ciò che possiedo ai poveri e, se ho rubato a qualcuno, restituisco quattro volte tanto”» (v. 8). Per Zaccheo prima era arrivata la manifestazione della misericordia di Dio nella persona di Gesù, ora subentra il suo pentimento, registrato nelle parole e nelle promesse: «Quello che egli dice dimostra la sua intima contrizione [...] Alle parole vuote e denigratorie dei farisei oppone fatti sostanziosi. Sono soprattutto questi a documentare la sincerità della sua conversione e la serietà del suo distacco dal denaro. Un atteggiamento giusto, genuino, coraggioso [...] si riconosce semplicemente colpevole e tenta di riparare»<sup>40</sup>. Coinvolto dalla dinamica del riscatto morale, Zaccheo distribuisce la metà dei suoi beni ai poveri, cioè diventa pietoso e amante dei poveri<sup>41</sup>, e in caso di frode, restituisce il maltolto in misura quadruplicata<sup>42</sup>. Il v. 8 introduce il tema della ricchezza e del rapporto con essa, già incontrato in Lc 18,18-30 come condizione per il regno e permette di equilibrare la posizione di Luca, spesso molto radicale su questo argomento. Il ravvedimento di Zaccheo si inserisce nella linea della predica sociale di Giovanni, il Battista (cfr. Lc 3,11) e nella dimensione della capacità contributiva. Molti di quelli defraudati non sono più rintracciabili e identificabili ed ecco allora che la metà dei suoi beni data ai poveri serve a riparare le estorsioni nei confronti delle persone sconosciute<sup>43</sup>. Già qui il pubblicano Zaccheo coglie l'offerta divina della salvezza e mette in atto la sua conversione<sup>44</sup>. Rimane poi il caso dei defraudati conosciuti. Con loro Zaccheo dimostra la sua disponibilità ad adempiere le prescrizioni della legge fino al minimo particolare. Infatti non si limita a restituire soltanto il 120 per cento del valore estorto ingiustamente, come prescritto, ma vuole risarcire con magnanimità (cfr. Es 21,37)<sup>45</sup>. Ha compreso il messaggio di salvezza, attua le richieste della legge e, incontrando la persona di Gesù supera ciò che la legge prevedeva, segno evidente di un desiderio profondo di cambiamento di condotta: «Zaccheo dimostra di essere diventato un altro. Assistiamo con questo al salto acrobatico dal nulla al tutto, da una vita grigia di una professione disprezzata all'esultanza dell'incontro con Gesù,

<sup>40</sup> M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 99.

<sup>41</sup> Cfr. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentar la Sfânta Evanghelie de la Luca*, 253; E. BORGHI, *La responsabilità della gioia. Vivere il vangelo secondo Luca*, 177-178.

<sup>42</sup> «Zaccheo [...] ama Dio con tutto il cuore, perché finalmente l'ha incontrato nel Maestro buono del quale ha finalmente visto “chi è” [...] e insieme ama il prossimo, donando ai poveri e convertendosi da stolto possidente in amministratore sapiente», S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, 627.

<sup>43</sup> «La legge contemplava la restituzione dell'intero valore, più 1/5 per indennizzo (cfr. Lv 5,20-24), percentuale che, secondo i rabbini, doveva essere aumentata a 1/4», M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 100.

<sup>44</sup> Secondo i dottori della Legge, se un pubblicano si convertiva, doveva dare il 20 per cento dei suoi beni ai poveri come segno di pentimento (cfr. Lv 5, 20-24, dove si prescriveva di restituire i beni rubati con un quinto in più); cfr. A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, 143.

<sup>45</sup> Cfr. L. MARCHAL, *Évangile selon Saint Luc*, 224;



dall'attaccamento schiavistico al denaro alla gioiosa liberazione da esso. Sembra un preludio delle beatitudini, quando gli ultimi e i disprezzati riceveranno, gratuitamente, la pienezza della felicità. Il suo comportamento appare un po' strano. Eppure le cose di Dio non sono fatte per essere capite intellettualmente, ma per essere vissute, e quando si vivono, tutto comincia ad essere capito. Il presente di Zaccheo è il punto nel quale il futuro si trasforma in passato. Non è più l'uomo di ieri, è già l'uomo di domani, quello che Gesù vuole rendere con il suo annuncio»<sup>46</sup>.

Con il v. 9 assistiamo alla valutazione di Gesù su Zaccheo, che d'ora in poi può essere annoverato tra i figli di Abramo<sup>47</sup>, i veri destinatari delle promesse di salvezza da parte di Dio. È stato liberato dal laccio mortificante del denaro e ha riacquisito l'*identikit* dell'uomo nuovo grazie alla manifestazione dell'immenso amore di Dio nella persona di Gesù. In seguito all'incontro Zaccheo ha scoperto che accettare Gesù, il dono di Dio, comporta un cambiamento di atteggiamento e di condotta, l'applicazione concreta della parola e dell'insegnamento di Gesù: «Oggi la salvezza è entrata in questa casa» (19,9). L'attuazione della salvezza di Dio comporta la risposta umana: con il suo gesto, segno visibile del suo cambiamento interiore di fronte alla grazia offerta da Gesù, dimostra l'efficienza del dono di Dio. Zaccheo non agì da solo: l'invito era suo e di tutta la casa. Il gesto di giustizia e di disinteresse che egli compie si ripercuote direttamente su quelli che vivono al suo fianco, offrendo alla sua famiglia il meglio che le potesse dare, il senso della giustizia, l'onestà umana, un amore aperto verso gli altri; ha lasciato loro la migliore delle eredità. La salvezza cristiana comporta alcune conseguenze sociali ed economiche, comporta la giustizia e l'amore, conseguenza dell'autentico incontro con il messaggio di Gesù.

## Conclusioni: *Un insegnamento per noi...*

L'incontro di Zaccheo con Gesù ha prodotto un effetto liberatorio e di rinnovamento, ha offerto all'esattore delle imposte la possibilità di sperimentare il gioioso passaggio al bene e alla giustizia, ha fatto cambiare mentalità e comportamento a uno sul quale nessuno avrebbe mai scommesso un centesimo. Gesù, con il suo atteggiamento e la sua parola, orienta la persona umana, ne favorisce la conversione e la orienta verso il regno di Dio. La persona è "catturata" da quel comportamento così

<sup>46</sup> M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, 100-101.

<sup>47</sup> Commenta A. STÖGER: «Ai pubblicani non veniva concesso d'essere considerati figli d'Abramo; ma la fede di Zaccheo e l'accoglienza da lui fatta a Gesù avevano dimostrato che egli era davvero un figlio di Abramo [...]. La figliolanza da Abramo subirà un allargamento, in modo che anche coloro che non sono del suo sangue abbiano a partecipare alle promesse da lui ricevute», *Vangelo secondo Luca*, 141-145.

insolito da non aver riscontro in nessun altro uomo, se non in Gesù di Nazaret, che è uomo e Dio insieme.

Gesù ha favorito e provocato la trasformazione di Zaccheo, ciò che noi chiamiamo “salvezza”. Essa è vita, realtà presente che orienta anche il futuro, è esperienza dell’amore di Dio che si interessa della sua creatura. Quell’incontro imprime alla vita di Zaccheo un’accelerazione che diventa voglia di cercare, di incontrare, di “vedere” Gesù. L’esperienza del pubblicano convertito può diventare la nostra, perché pure noi possiamo incontrare il Signore nei sacramenti, nella meditazione e nell’ascolto della sua Parola. Soprattutto dobbiamo revisionare la nostra vita alla luce dei valori normativi del Vangelo. Inoltre, dobbiamo saper rischiare, testimoniando in ogni utile occasione la nostra fede cristiana in modo che anche gli altri possono cercare, vedere e incontrare Gesù e impegnarsi per un’equa distribuzione dei beni.

**Riassunto**

Zaccheo è una figura simpatica e inedita nel Vangelo secondo Luca. Il suo incontro con Gesù diventa occasione di salvezza. Come capo dei pubblicani o pubblico peccatore, per curiosità di sapere e vedere Gesù, prende iniziativa di arrampicarsi su un sicomoro, spinto non soltanto da un desiderio estemporaneo o fugace, ma da una decisione di dover posporre tutto a quest'incontro, mettendo in pericolo la sua stessa reputazione. Guarda e allo stesso tempo è visto da Gesù, cioè l'incontro visivo, perché lo sguardo coinvolge la persona umana e diventa un mezzo di comunicazione. Prova soddisfazione per aver visto Gesù e riceve da Lui l'invito per eliminare le distanze e mettersi a diretto contatto. Abbandona il suo nascondiglio e compie un passo al quale sicuramente non poteva pensare, un passo verso il dialogo e l'avvicinamento delle persone in vista del processo educativo. Gesù dimostra che l'essere umano può essere trasformato, può rinunciare alla via sbagliata e imboccare la strada della giustizia. Il personaggio Zaccheo ha ricevuto la possibilità di sperimentare il gioioso passaggio al bene e alla giustizia, ha cambiato mentalità e comportamento, ha vissuto l'esperienza dell'amore di Dio che si interessa della sua creatura. L'esperienza del pubblicano convertito può diventare la nostra, perché pure noi possiamo incontrare il Signore nei sacramenti, nella meditazione e nell'ascolto della sua Parola.

**Abstract**

Zacchaeus is a sympathetic and original figure in the Gospel of Luke. His encounter with Jesus becomes an occasion for salvation. As head of the publicans or public sinner, he takes the initiative, by curiosity to know and see Jesus, to climb a sycamore-fig tree; his motive is not only a passing desire, but also a decision to postpone everything before this encounter and to risk his own reputation. He looks at Jesus and Jesus looks at him: the view of the eye implies the human person and becomes a means of communication. He is satisfied because he could see Jesus, and he receives from him the invitation to eliminate the distance and to have a direct contact. He leaves his hiding place and makes a step towards the dialogue and towards the persons in view of an educational process. Jesus shows that the human being can be transformed, can leave an erroneous way to live and can enter the street of justice. Zacchaeus has received the possibility to experience the joyful passing to virtue and justice, he has changed mentality, and he has experienced the love of God who looks for his creature. The experience of the converted publican can become our own experience, because we also can encounter the Lord in the sacraments, in meditation and in hearing to his Word.



# Zweifache Geburt und vollkommenes Gesetz der Freiheit in Jak 1

Franz Proisinger\*

Der folgende Beitrag soll zeigen, dass Jak 1,13-26 das in 1,12 angegebene Thema als Exposition entfaltet. Die Bewährung sieht sich vor die Alternative einer Geburt zum Leben und einer Geburt zum Tod gestellt. Beide Geburten sind nicht nur metaphorische Bilder innerhalb eines Exordiums als Stichwortlieferant für den Gesamttext, wie *H. Frankemölle* im Ökumenischen Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament ausführt<sup>1</sup>, sondern eine exakte Darlegung der Grundlagen menschlicher Existenz.

## 1. Die zweifache Geburt

Wir verdanken *H. Frankemölle* eine breit angelegte Rehabilitierung des Jakobusbriefes - Rehabilitierung, da diesem seit *Martin Luther*, *Adolf Harnack* und *Martin Dibelius* vorgeworfen wurde, er «wirfft so vnordig eyns yns ander», er sei «eine formlose und bunte Sammlung von Didaskalien, Trostreden, Prophetien, Strafpredigten usw.», und «dass er auf weite Strecken des gedanklichen Zusammenhangs völlig entbehrt»<sup>2</sup>. *Frankemölle* hält das semantische Netz des Briefes und die Gesamtdisposition als Leserorientierung dagegen: «Jakobus geht es um eine Aufhebung der Gespal-

---

\* Der Autor ist 1953 in München geboren, studierte dort von 1972 bis 1976 an der Ludwig-Maximilian-Universität Philosophie und Theologie. Von 1988 bis 1990 studierte er am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und erwarb das Lizentiat mit dem Thema «Hyper pollón – Markus 14,24. Übersetzung und Interpretation» bei Albert Vanhoye SJ. Zur Zeit unterrichtet er Altes und Neues Testament im Seminario Mayor San José in der Prälatur Ayaviri in Peru. E-mail: franz\_proisinger@icloud.com.

<sup>1</sup> H. FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*, Gütersloh 1994.

<sup>2</sup> Zitiert in: F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, HthKNT XIII, 1, Freiburg i. Br. 1981, 56.59.

tenheit in der Gemeinde, der Trennung von Glauben und Werk»<sup>3</sup>. Zu oberflächlich ist es allerdings, mit *Frankemölle* in einem Prolog 1,2-18 nur einen Stichwortlieferanten für den Gesamttext zu sehen und in den Versen 13-18 nur eine – wenn auch große – Anmerkung zu 1,2-12. Dies soll im Folgenden begründet werden.

Die Differenz besteht vor allem in der Beurteilung *Frankemölles*, die Verse 15 und 18 seien nur Metaphern, in ein äußeres Bild übertragene Aussagen der zerstörenden Wirkung der Versuchung und der souveränen Schöpfungshandlung Gottes. Bei näherem Hinsehen zeigt sich nämlich eine sehr differenzierte Formulierung, die sich von den in äußeren Bildern ausgemalten, an Alliterationen und Assonanzen reichen Versen 5-11 deutlich unterscheidet. Da ist zunächst das in den Versen 15 und 18 wiederholte *apokyein* (in Vers 15 als Präsens und in Vers 18 als Aorist). *kyein* bedeutet «schwellen», «sich aufblähen» und wird auch auf eine Schwangerschaft bezogen, *apo-kyein* ist das Sich-Entledigen dieser Last<sup>4</sup>, positiv gesehen eine Geburt. Der große Unterschied zwischen beiden Versen ist der zwischen einer Schein- oder Totgeburt und der Geburt einer Erstlingsfrucht im Schöpfungswirken Gottes, einer ersten Gabe, die weiterwirkt in den darauf folgenden Geschöpfen Gottes. Sorgfältig achtet der Autor auf die verteilten Rollen des Zeugens, Empfangens, Ausbrütens und Gebärens. Die Symbolik der Geschlechter, des männlichen und weiblichen Parts, ist zu beachten.

In Vers 15 empfängt die Begierde. Sie vertritt den weiblichen Part, *F. Mußner* sieht sie im Text des Jakobus als die verführende Frau oder Hure dargestellt<sup>5</sup>. Jedenfalls bringen die Partizipien *exbelkómenos* und *deleazómenos* eine Bewegung zum Ausdruck, welche den so «Angesprochenen» nach außen zieht, verlockt durch einen Köder<sup>6</sup>. Im Unterschied zu den Versen 18 und 21 ist der «Angesprochene» aber gerade nicht angesprochen, zumindest nicht durch den Logos, der gekennzeichnet ist als der Logos der Wahrheit, eingepflanzt in das Innere des Menschen, das heißt zugänglich und einsichtig, das umfassende Heil<sup>7</sup> wirkend. Der Gegensatz dazu wurde bereits im Vers 8 als *dí-psycho*s und *a-katástatos* bezeichnet, als ein Mensch mit zwei Seelen, gespalten oder schizophran, und somit als un-beständig, ohne Fundament und Subsistenz. Der Grund hierfür liegt im Mangel an Glauben als vorbehaltlosem Sich-Gott-Anheimgeben (1,6), entsprechend dem vorbehaltlosen, einfältigen Geben Gottes, ohne «Schmäh»<sup>8</sup> (*mê oneidizómenos* in Vers 6). Die Entsprechung oder Kor-

<sup>3</sup> FRANKEMÖLLE, *Brief des Jakobus. Kapitel 1*, 259.

<sup>4</sup> Im Spanischen *desembarazar*.

<sup>5</sup> MUSSNER, *Jakobusbrief*, 89.

<sup>6</sup> Das griechische *déleaz* «Köder» stammt aus der Wurzel *g(w)el* «verschlingen».

<sup>7</sup> «Heil» bedeutet ganzheitlich (im Englischen *whole*) und integer (*holly*), in diesem Sinn «heilig».

<sup>8</sup> Dieses in Österreich und Bayern geläufige Wort trifft vielleicht am besten den Sinn von «nicht schmähend».

respondenz zwischen Gott und Mensch ist – wie *Frankemölle* in seinem Kommentar durchgehend zeigt – der Grundgedanke der Theologie und Anthropologie, der Gnadenlehre und der Ethik des Jakobusbriefes<sup>9</sup>.

Diese Korrespondenz bzw. ihr Gegenteil ist auch Gegenstand der beiden Geburten in den Versen 15 und 18. Dabei ist die Rollenverteilung des durch sein Wort zeugenden «Vaters der Lichte» (Vers 17) und des in Sanftmut empfangenden Geschöpfes (Vers 21) von entscheidender Bedeutung. Der Schöpfer zeugt und das Geschöpf empfängt. Die Perversion ist in den Versen 14 und 15 zum Ausdruck gebracht: hier empfängt die Begierde. Wer aber zeugt oder bildet sich ein zu zeugen? Offensichtlich der Mensch, also das Geschöpf. Dies erinnert an den Urtext jeglicher Versuchung: «Ihr werdet sein wie Gott, kennend gut und schlecht» (Gen 3,5). Die Neugierde oder Augenlust (vgl. 1 Joh 2,16) betrifft die unbekanntere Verlockung, das Herausgezogenwerden aus dem inneren Bereich, in den das Wort eingepflanzt wird, das die Seele zu retten vermag (1,21). Offensichtlich konnte der Versucher anknüpfen an das bisher nicht bewusst gewordene Misstrauen, dass Gott dem Menschen etwas vorenthalten habe: «Hat nicht etwa Gott gesagt: „Nicht eßt von jeglichem Holz des Gartens?“» (Gen 3,1). Da das Geschöpf notwendigerweise begrenzt ist, muss es auch notwendigerweise akzeptieren, nicht alles sein und haben zu können.

Sein und Haben wird hier nicht getrennt, da es nicht einmal ein vorgegebenes Sein gibt, welches etwas empfangen könnte. *K. Jaspers* spricht davon, dass wir in unserem innersten Ich an eine Grenze stoßen, wo wir unser eigenes Ich nicht als von uns gewirkt, sondern als geschenkt «erfahren» (man verzeihe das «fahrig» Wort!). Diese existentielle «Erfahrung» bzw. Einsicht der *creatio continua ex nihilo* kostet das Geschöpf Selbstüberwindung, Verzicht auf letzte Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung. Somit ist das Geschöpf notwendigerweise versuchbar auf Grund seiner wesentlichen Kontingenz, ohne dass dem Schöpfer diese Unvollkommenheit angelastet werden könnte. In Gott gibt es keine Versuchung und keinen Anlaß zur Versuchung (Jak 1, 13). Es liegt am Geschöpf, das aus sich selbst in der Luft bzw. in Gottes Hand hängt. «Wer meint, etwas zu sein, obwohl er doch nichts ist, der täuscht sich selbst» (Gal 6,3). «Wer seine Seele retten will», aus Eigenem in den nächsten Augenblick hinüberretten (vgl. Mt 6,27), «der wird sie verlieren, wer sie aber verliert..., der wird sie gewinnen» (Mk 8,35). - Die Begrenztheit des Geschöpfes ist aber nicht nur Anlaß zur Versuchung, sondern eröffnet auch den Rahmen seiner persönlichen Vollkommenheit. Dies ist ein Gedanke der Pädagogik *Romano Guardinis*, der sich auf das zentrale Thema des Jakobusbriefes stützen kann: das vollkommene Werk, welches im Durchhalten erworben wird (1,3-4.12), ist zugleich und vor allem das vollkommene Werk des Herrn (5,11 *télos Kyriou*) im begrenzten Rahmen unserer Seele. Wer seine Grenzen annimmt, kann sich darin vollenden lassen.

<sup>9</sup> Exkurs «Anthropologie und Theologie» in FRANKEMÖLLE, *Brief des Jakobus. Kapitel 1*, 305-320.

Wer sich aber nicht begnügt mit der jeweils vollkommenen Gabe des Vaters der Lichter (1,17), sondern nach anderem verlangt, verlockt und herausgezogen von dunkler Begierde (1,14), der zeugt ins Leere und die empfangende Begierde brütet Sünde aus (1,15 - *tikteï* kann hier nicht «zeugen» bedeuten, da die Begierde empfängt, also den weiblichen Part übernimmt; *tikteï* bedeutet auch das Ausbrüten des Embryo, welches dem *apokyein* vorausgeht und sich somit in den Kontext des Verses 15 einfügt). Was hier als Schwangerschaft schwillt, entpuppt sich als Trug und Schein: die Sünde gebiert den Tod. In diesem Sinn verstehen wir auch die Aussage aus dem Buch der Weisheit Salomos, dass der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen ist (Weish 2,24), und die Aussage des heiligen Paulus, dass der Tod der Sold der Sünde ist (Röm 6,23). Denn die Versuchung der Schlange in Gen 3 knüpft genau im Sinn von Jak 1,14-15 an die wesentliche Unvollkommenheit des Menschen als Geschöpf an und verführt ihn zu falscher Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung.

Man hat die Rolle der Begierde in 1,14-15 im Sinn des *yšr haraʿ* der rabbinischen Weisheitslehre gedeutet<sup>10</sup>. Dieser «böse Trieb» ist nicht an sich böse, sondern ein Begehren, das ohne den *yšr haʿôb* notwendigerweise zur Sünde führt, ohne den Blick auf die Torah, die Weisheit oder den Geist Gottes. Demgegenüber vermeidet Jakobus die pelagianische Ansicht, den Menschen aus sich heraus vor die Wahl angesichts gegensätzlicher Tendenzen (*yšr*) gestellt zu sehen. Die Torah ist nicht nur vorgesetzt, sondern als Logos der Wahrheit eingepflanzt und führt zu einer neuen Existenz. Die Begierde kann aber – im Sinn der *voluntas beatitudinis* im Werk *De casu diaboli* von Anselm von Aosta bzw. Canterbury – als natürliches Verlangen der Selbstbehauptung gedeutet werden, welches sich angesichts der geforderten Selbstlosigkeit der *voluntas iustitiae* entsagen soll. Paradoxerweise findet das Geschöpf gerade dadurch das wahre Selbst und die eigene Identität. In 1,14 lässt sich diese Begierde durch zentrifugale Kräfte verlocken und herausziehen. Der Köder wird nicht beschrieben, da er unbeschreiblich ist: ein unbekanntes Etwas, welches die Neugierde lockt; das Verlangen «etwas zu sein» (Gal 6,3), das dem Geschöpf nicht wirklich und aktuell zugesagt ist. Eben darin will es – bewusst oder unbewusst – «sein wie Gott» (Gen 3,5).

Das Gegenteil sehen wir in Jak 1,21. Hier ist es nicht der Mensch, der zeugen will, sondern Gott pflanzt sein Wort der Wahrheit, das die Seele zu heilen vermag, in den sanftmütig empfangenden Menschen ein. *En praytêti* bedeutet in diesem Kontext die Formbarkeit als intellektuelle und ethische Flexibilität der Seele, klassisch ausgedrückt im *fiat* Mariens: «Siehe da die Magd des Herrn, es geschehe an mir nach Deinem Wort» (Lk 1,38). Das Annehmen des Wortes bedeutet eine Bereitschaft zu hören (1,19). Jesaia sieht das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf im Bild des

<sup>10</sup> R. B. CROTTY, *The literary structure of the letter of James*, in Australian Biblical Review 40 (1992) 48-49.



Töpfers ausgedrückt, der den Lehm formt (Jes 45,9), wobei die Anwendung auf den Menschen als bewußt rezeptive Kapazität zu verstehen ist (*déxate* in Jak 1,21). Das Ergebnis ist ein schöpferischer Prozeß, in welchem der empfangende Mensch selbst die Erstlingsfrucht einer Folge von weiteren Geschöpfen Gottes ist (1,18), die zugleich auch Geschöpfe dieses Menschen sind, in dem Gott das gute Werk begonnen hat (vgl. Phil 1,6 und das *synêrgei* in Jak 2,22). So wie es nach Schillers Wallenstein der Fluch der bösen Tat ist, dass sie, forzeugend, immer Böses muß gebären, so ist es umgekehrt der Segen der guten Tat, dass sie, forzeugend, Gutes wird gebären. Die beiden Geburten stehen also im Zeichen von Fluch und Segen, von Leben und Tod (vgl. Dtn 28).

## 2. Das vollkommene Gesetz der Freiheit

«Wer sich hineinbeugend in das vollkommene Gesetz der Freiheit und verbleibend nicht ein vergeßlicher Hörer geworden, sondern ein Täter des Werkes, der wird selig sein in seinem Tun» (1,25). Mit der aus Vers 12 wiederholten Seligpreisung bekommt dieser Satz ein besonderes Gewicht und zeigt den Abschluß der Exposition des dort angegebenen Themas an<sup>11</sup>. Das Sich-Hineinbeugen eines Menschen in das vollkommene Gesetz der Freiheit wurde zuvor beschrieben als ein Betrachten des Angesichts seines Entstehens in einem Spiegel (1,23) zur Erkenntnis, von welcher Art er wäre (1,24). *tò prósopon tês genéseôs en esóptrô(i)* klingt zunächst wie ein äußerer Vergleich, wie wenn jemand sein eigenes Gesicht in einem Spiegel betrachten würde<sup>12</sup>. Aber dann wird das *tês genéseôs* unverständlich. Man versuchte es mit «dem natürlichen Antlitz», aber das ist keine Übersetzung, sondern eine Ausflucht. Wie schon gesehen, argumentiert der Text in diesen Versen in strenger Terminologie und malt nicht in Bildern. Ob eine Anspielung auf die Taufe als neuer Geburt vorliegt, kann dahingestellt bleiben. Eine ausdrückliche Bezugnahme liegt nicht vor<sup>13</sup>. Dagegen steht im Kontext explizit die Geburt als das Werden aus dem Vater der Lichte durch den eingepflanzten Logos der Wahrheit, den es in Sanftmut aufzunehmen gilt (1,18.21). *gênesis* meint in diesem Kontext das Werden aus dem Ursprung. Was aber meint dann *tò prósopon tês genéseôs*? Die Entwicklung des Begriffs *prósôpon* von der

<sup>11</sup> Die Gesamtinklusion des Makarismus findet sich in 5,11. 2, 1 – 5, 10 ist die Applikation der in 1,13-26 (27) entfalteten Exposition.

<sup>12</sup> CROTTY, *The literary structure*, 50, sieht ganz gegen den Kontext die «enigmatic mirror parabel» negativ als «self-viewing» und «self-inclination».

<sup>13</sup> Frankemölle bestreitet tauftheologische Anklänge: FRANKEMÖLLE, *Brief des Jakobus. Kapitel 1*, 330. Auch K. Berger sieht hier keine theologiegeschichtliche Verbindung: K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen und Basel 1995<sup>2</sup>, 186-188. Dagegen MUSSNER, *Jakobusbrief*, 101-102.

Maske des Schauspielers, welche diesem seine Rolle zuweist, bis hin zum philosophischen Personbegriff muss hier nicht geklärt werden. Es genügt, den personalen Charakter des Werdens aus dem Ursprung festzuhalten. Wer durch das «Wort der Wahrheit» gezeugt und entbunden ist, der ist gerufen. Die hier vorgelegte Deutung als personaler Ruf in die Existenz hält sich an die wesentlichen Hinweise aus dem Kontext.

Da steht zu Beginn in betonter Stellung *boulêtheis*: wollend, in freiem Entschluß, entband er uns durch das Wort der Wahrheit (1,18). Dieses Wort ist somit nicht nur ein Prinzip, die Idee der Transzendenz, der Begriff des Absoluten etc., sondern ein ergehendes Wort, ein gewollter Ruf, ein Anruf, der auf Antwort wartet. Dieser Aufruf ergeht vom «Vater der Lichter», vielleicht eine Reminiszenz an die große und die kleine Leuchte und die Sterne aus Gen 1,14-18, mehr noch an den grundsätzlichen Lichtcharakter der Schöpfung aus dem ersten Schöpferwort in Gen 1,3 (vgl. 1 Joh 1,5). Im Kontext des ersten Kapitels des Jakobusbriefes ist der Gegensatz zu den undurchsichtigen Begierden zu bedenken, welche verlocken und entfremden. Der Ruf «ich will, daß du seist» ist kein Willkürakt, sondern verdankt sich einem Vater aus transparenter Zuwendung. Die Genesisstelle, auf welche sich Jakobus in 3,9 bezieht, wonach die Menschen hervorgegangen sind (*gegonótas* – vgl. *génésis* in 1,23) nach der Ähnlichkeit Gottes, lautet: «Laßt uns (den) Menschen machen in unserem Bild, nach unserer Ähnlichkeit» (1,26). Dass Gott mit sich zu Rat geht und aus eigenem Entschluß teilnehmen läßt an seinem Wesen, schließt sowohl eine Emanation und als auch einen Willkürakt aus<sup>14</sup>. Dass es ein Bild des unsichtbaren Gottes gibt, in welchem Gott den Menschen schafft, zeigt Kol 1,15 im Blick auf Christus. Der Zusatz «in unserer Ähnlichkeit» zeigt, daß es dabei nicht nur um ein äußeres Abbild gehen kann, «weil Gott selbst nicht aussieht»<sup>15</sup>. Es gibt eine innere Übereinstimmung, die sich äußert und wahrzunehmen ist als ein *intus legere* bzw. *intellectus*. Der Spiegel gewährt also einen Einblick, oder, wie man auch sagt, eine intellektuelle Anschauung. Er betont hier nicht die Trennung wie in 1 Kor 13,12, wo das «als Angesicht zum Angesicht» dem Sehen im Spiegel entgegengesetzt wird. In Jak 1,23 läßt sich das Angesicht ja nicht nur erblicken, sondern *kata-noein* (im Partizip Präsens): ein noetisches Verweilen, ein beobachtendes, überlegendes und prüfendes Betrachten. Das Antlitz wird offenkundig und einleuchtend, die Evidenz ist nicht nur faktisch vorgegeben oder apodiktisch notwendig, sondern genetisch, d.h. in ihrem Hervorgehen einsichtig. 1,24 sagt in positiver Weise: «Er erkannte sich selbst». Der folgende Widerspruch zu dieser wirklichen Selbsterkenntnis läßt diese zwar in Vergessenheit geraten, widerlegt aber nicht ihren ursprünglichen Charakter.

<sup>14</sup> Karl Barth beschreibt diese Schöpfung des Menschen als «ein Gespräch Gottes mit sich selbst, eine Beratung wie zwischen mehreren göttlichen Beratern und eine darauf begründete göttliche Beschlussfassung».

<sup>15</sup> J. SPLETT, *Denken vor Gott*, Frankfurt 1996, 259.

Wir halten fest: es geht um die genetische Evidenz in den eigenen Ursprung, der sich einem personalem Ruf verdankt, hin zu einer antwortenden Existenz. Dass dieser Ruf von einem Vater ergeht (Jak 1,17) und das Bild, in welchem er den Menschen hervorgehen läßt, sein eigener Sohn ist (Kol 1,13.15), bestätigt, daß Gen 1,26-27 – bei aller Vorsicht gegenüber anthropomorphen Vorstellungen – so etwas wie eine Zuneigung zum Ausdruck bringt. Dieser Zuneigung entspricht das *parakypsas* des Menschen (1,25). Im Bild könnte man dies mit dem Sich-Hineinbeugen in ein Fenster vergleichen, wobei hier nicht wie in 1,23 das Partizip Präsens steht, sondern das des Aorist. Es geschieht jeweils neu und entspricht dem je neuen Geschenkcharakter der eigenen Existenz als *creatio continua ex nihilo*.

Nun sollten wir auch die Bedeutung des «vollkommenen Gesetzes der Freiheit» in demselben Vers 25 erkennen. Die Freiheit steht im Gegensatz zum gefangenen, verlockten und hinein- bzw. herausgefallenen Menschen (1,14), der als schizophoren (*dī-psychos*) und unbegründet (*a-katāstatos*) charakterisiert wird (1,8). Freiheit kann nur hervorgehen aus Identität, festem Bestand und sicherer Begründung. In Joh 8,32 sagt Jesus, dass die Wahrheit uns befreien wird, da wir sie erkennen werden. Dass es sich dabei nicht nur um eine äußere Mitteilung oder Information handelt, sondern eine Transformation in eine neuen Existenz hinein, sehen wir in 8,47: «Wer aus Gott ist, der hört die Worte Gottes; deshalb hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid». Zuvor war im Johannesevangelium schon die Rede von der Notwendigkeit einer neuen Geburt von oben her (3,3) und dem Werden als Kinder Gottes (1,12)<sup>16</sup>. In einem anderen Kontext spricht Paulus von der Freiheit, zu der Christus uns befreit (Gal 5,1). Dies gilt vom Paschageschehen im Tod und in der Auferstehung Christi. Ob in Jak 1 tauftheologische Bezüge stehen, ist umstritten: wurde das «Wort, das eure Seelen zu retten vermag» in der Taufe «eingepflanzt» (1,21), um «eine Erstlingsfrucht seiner Geschöpfe» zu sein (1,18)? Dies ist nicht explizit zum Ausdruck gebracht, aber auch nicht ausgeschlossen<sup>17</sup>. Die anthropologischen Aussagen in 1,13-26 sind so allgemein und so grundlegend, dass sie sich auf die Schöpfung und die Neuschöpfung beziehen können<sup>18</sup>. Wichtig ist, dass Schöpfung und Neuschöpfung in derselben Weise ergehen: als personaler Aufruf in genetischer Evidenz.

Freiheit ist nur dort gegeben bzw. eröffnet, wo sich die Person ihrer eigenen Existenz einsichtig und unzweifelhaft vergewissern kann. Wenn dies in der Philosophie

<sup>16</sup> Auch K. Berger sieht hier eine traditionsgeschichtliche Gemeinsamkeit: K. BERGER, *Theologiegeschichte*, 192-193.

<sup>17</sup> Siehe Anmerkung 11.

<sup>18</sup> Interessant ist die Auslegung *Philos* von Gen 2,7, wonach «erst die Pneuma-Inspiration den Erdenmenschen (Typ des Sterblichen) zum Himmelsmenschen (Typ des Unsterblichen) macht... So wird Gen 2,7 zu einer Art urzeitlichen Modells, zu einem Paradigma der Erlösung»: H. FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-3*, Gütersloh 1994, 748. In dieser Sicht relativieren sich Geburt und Neugeburt.

als «totalklares Aufgehen in sich selbst» bezeichnet wurde, so ist damit gerade nicht Subjektivität gemeint, sondern jenes Bei-sich-Sein, das nach Augustinus auf den *Deus interior intimo meo* ausgerichtet ist. «Niemand steht die Existenz als Objekt vor mir, vor meinen Augen; sie steht immer hinter meinem Denken, hinter mir als Subjekt. So ist Existenz letzten Endes ein Mysterium»<sup>19</sup>. Das heißt, dass sich das Ich im Innersten vergewissert weiß, nicht aus eigenem Denken und Entscheiden, sondern als vorgegeben und aufgegeben, als geschenkt und aufgerufen. Wo die ursprüngliche Freiheit durch die verlockende Begierde verloren ging (Gen 3,6; Jak 1,14-15), kann sie im Werk der Erlösung neu geschenkt werden. Dieses steht im Paradigma des Loskaufs aus dem Sklavendienst in Ägypten hin zum befreienden Gottesdienst in der Wüste, als «ein Königreich von Priestern, ein heiliges Volk» (Ex 19,6; vgl. das «königliche Gesetz» in Jak 2,8). Daran erinnert das *sôsei* in Jak 1,21: es bildet die Wurzel des Namens Jesu, der «sein Volk von seinen Sünden retten wird» (*sôsei* in Mt 1,21) und der in Lk 2,11 als *sôtêr* angekündigt wird. Das Wort der Wahrheit vermag unsere Seelen zu retten (1,21), d.h. ihnen die wahre Freiheit zurück zu schenken. Die neue Existenz verdankt sich einer neuen Geburt (Joh 3,3) und lässt teilhaben am Sein des Sohnes: «Wenn folglich der Sohn euch befreit, dann werdet ihr wirklich frei sein» (Joh 8,36). «Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» (2 Kor 3,17). Als Söhne Gottes, die nicht mehr im Geist der Knechtschaft, sondern im Geist der Sohnschaft rufen «Abba, Vater!» (Röm 8,15), sind wir in Christus Jesus hineingenommen in die neue Gesetzmäßigkeit des Geistes, des Lebens, welches uns frei macht von der Gesetzmäßigkeit der Sünde und des Todes (Röm 8,2). Hier sollen nicht voreilig verschiedene Autoren mit ihrer je eigenen Theologie und Terminologie vermischt, sondern auf eine grundsätzliche Übereinstimmung der Soteriologie als Befreiung hingewiesen werden. Die Alternative von Freiheit in Gott bzw. Christus und Sklaverei der Sünde wird auch im ersten Kapitel des Jakobusbriefes dargelegt, wenn auch nicht speziell im Blick auf die Erlösung im Ereignis des Pascha, sondern allgemein als die sich eröffnende Entscheidung der Seele angesichts der verlockenden Begierde einerseits und der vom Vater der Lichter herabsteigenden vollkommenen Gabe andererseits.

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, wie wichtig der Wahrheitsbegriff in der Bibel ist. Das erste Wort der Schöpfung, «es werde Licht!» (Gen 1,3), manifestiert die Transparenz der Schöpfung auf ihren Schöpfer hin, gipfelnd im auferstandenen Sohn als «Aufleuchten seiner Herrlichkeit» (Heb 1,3). Im Buch der Weisheit Salomos finden wir im Hinblick auf die Weisheit dasselbe Wort vom «Aufleuchten» (*apaúgasma*) des ewigen Lichtes als einem reinen Spiegel der göttlichen *enérgeia* und dem Bild seiner Güte (Weish 7,26). Es geht also nicht nur um ein Erleben der Treue Gottes<sup>20</sup>, sondern – wie der hl. Paulus in Röm 1,19-20 ausführt – um ein erken-

<sup>19</sup> V. FRANKL, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München 2002<sup>14</sup>, 80-81.

<sup>20</sup> Nach *Martin Buber* ginge es dem Hebräer nicht um den angeblich griechischen Wahrheitsbegriff, son-

nendes Schauen des Unsichtbaren durch das Sichtbare hindurch, ein Schauen der unsichtbaren Macht und Göttlichkeit Gottes. Die lichtvolle Transparenz der Schöpfung eröffnet jene Orientierung, in der allein Freiheit möglich ist. Diese Offenbarung durch Gottes erstes Wort in der Schöpfung von Himmel und Erde<sup>21</sup> wird bestätigt und vertieft im geoffenbarten Wort Gottes durch seine Propheten und zuletzt durch seinen Sohn: «das Prinzip Deiner Worte ist Wahrheit» (Ps 119,160) und dieses Wort ist «die Leuchte für meine Füße» (Vers 105), für die konkreten Entscheidungen und Schritte des Menschen. Das Aufleuchten der Wahrheit eröffnet den Weg zu wahrhaft freier und somit verantworteter Entscheidung.

Da der Ausdruck «hinein in das vollkommene Gesetz, das der Freiheit» (1,25) innerhalb der Bibel einmalig ist, wurde viel über dessen Sinn und Ursprung gerätselt<sup>22</sup>. Man sah mit gutem Recht die naheliegende Beziehung zum «eingepflanzten Wort» (1,21), wobei dieses allerdings voreilig mit dem Gesetz Christi und dem verkündeten Evangelium identifiziert wurde<sup>23</sup>. Der Text spricht explizit vom existentiellen Ruf in die Existenz als transparentes und damit Freiheit eröffnendem Geschehen. Dass dies im Ruf des Evangeliums, im Gesetz Christi, wiederhergestellt und vollendet wird, ist implizit vorausgesetzt (1,1; 2,124). *Marucci* sieht Ursprung und Bedeutung des «Gesetzes der Freiheit» in Sir 15,11-20, besonders den Ausdruck *diaboúlion* in 15,14<sup>25</sup>. Noch ausführlicher bindet der Sirazide das *diaboúlion* in eine umfassende Anthropologie im ganzen 17. Kapitel. Er betont den Entscheidungs- und Verantwortungscharakter der menschlichen Existenz im Unterschied zur der Gemeinschaft von Qumran und den apokalyptischer Schriften, welche mehr die Auserwählung der Erlösten betonen. Dass der Jakobusbrief in der Tradition von Jesus Sirach steht, zeigt *Frankemölle* durchgehend in seinem Kommentar. Freilich schließt das «vollkommene Gesetz der Freiheit» die Willensfreiheit (das *diaboúlion* bzw. *liberum arbitrium*) ein. Nur wer wahrhaft frei ist, sich für das in innerer Evidenz erkannte Gut entscheiden zu können, ist auch frei, zwischen Alternativen zu wählen. Aber um das in Jak 1 mit dem «vollkommenen Gesetz der Freiheit» Gemeinte zu erkennen, sollte man den Text nicht nach Quellen hinterfragen, sondern in seinem Argumentationsgang nachvollziehen. Dieser führt zur Geburt einer neuen Existenz aus personalem Ruf in

---

dem ausschließlich um die Treue Gottes. *ʿœmet* übersetzt er deshalb nicht mit «Wahrheit», sondern «Treue».

<sup>21</sup> Der Ausdruck «Gottes erstes Wort» wurde geprägt von *Leo Scheffczyk*. Vgl. M. LUGMAYR, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kisslegg 2005.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, in ZKTh 117 (1995) 317-331.

<sup>23</sup> MARUCCI, *Das Gesetz*, 319.

<sup>24</sup> Siehe den Exkurs zur Christologie des Jakobus in FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, 376-387.

<sup>25</sup> MARUCCI, *Das Gesetz*, 324-325. Wie *Crotty* sieht auch er in der rabbinischen Lehre von den beiden Trieben den Hintergrund für Jak 1.

personale Verantwortung. Das «vollkommene Gesetz der Freiheit» ist zunächst und wesentlich die Freiheit des Einstimmens (die «Freiheit zu») und nur *per accidens* die Freiheit der Wahl (die «Freiheit von»).

Der Jakobusbrief zielt auf die Vollkommenheit. Das «vollkommene Gesetz der Freiheit» (1,21), die Erfüllung des «königlichen Gesetzes» (2,8) und die «Vollendung des Herrn» (5,11) bilden das vollkommene Werk, «so daß ihr vollkommen und vollständig begabt seid, in nichts fehlend» (1,4). Freiheit verlangt nicht unbegrenzte Möglichkeiten, sondern die sichere Erfüllung des je begrenzten Rahmens. Durch den Willen des Vaters im Wort der Wahrheit freigegeben zu sein (1,18: *ap-é-kyesen* als Entbindung) bedeutet somit, durch das freiwillige und sanftmütige Annehmen eben dieses Wortes, das unsere Seelen zu heilen vermag (1,21), einzutreten in das vollkommene Gesetz der Freiheit (1,25). Die Geburt zum Leben als Erstlingsfrucht einer neuen Schöpfung (1,18) eröffnet in der Paradoxie von selbstloser Einbindung und Entbindung in die Selbständigkeit wahres Leben, Leben in wahrer Freiheit. Dem Jakobusbrief geht es nicht in erster Linie um «eine Aufhebung der Gespaltenheit in der Gemeinde»<sup>26</sup>, sondern die Integrität und sichere Subsistenz des Individuums (*téleioi kai holóklêroi* in 1,4, im Gegensatz zu *dipsychos* und *aktástatos* in 1,8).

### 3. Freiheit und Verantwortung

Ein Ausblick in die Applikation der Exposition in 1,13-26 in den folgenden Kapiteln erlaubt noch nähere Einblicke in die Geburt aus Gott, das Teilnehmen am göttlichen Leben. In 3,9 wird der Mensch bezeichnet als geschaffen gemäß der Ähnlichkeit Gottes. Während in Gen 1,26 LXX der Mensch «gemäß unserem Bild und gemäß einer Ähnlichkeit» gemacht ist und Sir 17,3 nur zitiert, dass «er sie nach seinem Bild gemacht hat», betont Jakobus die Ähnlichkeit. Diese eröffnet ein Eintreten in das Werk des Herrn als hörender Täter des Wortes (1,22) und somit als Täter des Werkes (1,25). Dass es hier nicht um eine «Werkerei» (Luther) geht, sondern ein inneres Teilnehmen, zeigt das Beispiel Abrahams. Er glaubt nicht nur, dass Gott existiert – das tun auch die Dämonen (2,19) –, sondern «er glaubte Gott» (2,21; «Gott» im Dativ) und «wurde Freund Gottes genannt» (ebd.). Die Gottesfreundschaft ist Schlüssel des Mitwirkens des Glaubens mit den Werken (*bê pístis syn-érgei tois érgois* 2,22), da sich der Mensch glaubend dem göttlichen Wirken öffnet. Dieses «Werken», das ein Wirken Gottes ist, ist der beseelende Geist, der Glaube der empfangende Leib (2,26). Konsequenter geht Jakobus davon aus, dass jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk «von oben ist, herabsteigend vom Vater der Lichter» (1,18). Es

<sup>26</sup> Siehe Anm. 3.

gibt keine echte Wirklichkeit, kein wirkliches Werk, das nicht von Gott gewirkt ist. Es eröffnet unser Mitwirken, wenn wir schnell zum Hören sind und zurückhaltend zum Reden und zum Reagieren (1,19). Gläubiges Hören als Täter des Wortes (1,22) und somit Täter des Werkes (1,25b) verdankt sich dem sich öffnenden Hineinbeugen in das Gesetz der vollkommenen Freiheit (1,25a), dem freien Ruf (*boulêtheîs* 1,18) als persönlichem Angesicht unseres Werdens (1,23). Die entsprechende Antwort kann nur aus innerem Antrieb als Inter-esse erfolgen, sich hineinbeugend, schnell zum Hören. All das wird als Freundschaftsverhältnis bezeichnet, wofür Abraham als Modellfall steht (2,23).

Freundschaft ist aber immer auch eine empfindliche Einladung. Sie kann enttäuscht werden. Darauf weist 4,4-8. Als «Ehebrecher» werden diejenigen bezeichnet, die mit der Freundschaft Gottes eine Freundschaft zur Welt verbinden wollen. «Welt» ist hier nicht die Welt Gottes, sondern die Welt der Weltmenschen. Beide stehen in sich ausschließendem Gegensatz. Der jeweilige Wille konstituiert die entsprechende Welt: «wer ein Freund der Welt sein will» (4,4 *boulêthê[i]*) – demgegenüber steht der Wille Gottes (*boulêtheîs*), der uns entbindet durch das Wort der Wahrheit, um so als Erstlingsfrucht einzutreten in die Welt Gottes (1,18). Es handelt sich, wie *Frankemölle* zur Stelle und im Exkurs «“Welt” bei Jakobus» ausführt<sup>27</sup>, um einen Entscheidungs dualismus, keineswegs um eine gnostische Schöpfungsfeindlichkeit.

Dass die Einladung zu dieser Entscheidung «heikel» ist, zeigt sich in dem Schriftzitat in 4,5: «Zum Eifer verlangt er (Gott) nach dem Geist, den er in uns wohnen ließ». Die zitierte Schriftstelle ist uns nicht mehr bekannt, der Satz kann als Hexameter gelesen werden, und das Subjekt ist aus dem Kontext zu ergänzen, wie im zweiten Schriftzitat (4,6) ausdrücklich erwähnt: Gott<sup>28</sup>. Im Zusammenhang der Geburt aus Gott interessiert uns vor allem die Aussage: «der Geist, den er in uns wohnen ließ». Es ist zweifellos der Geist Gottes selbst, der den Leib lebendig macht, so wie die Werke den Glauben (2,26 – womit natürlich nur die von Gott gewirkten Werke gemeint sein können, deren erstes Werk der Glaube selbst ist – vgl. Joh 6,29). Gott läßt seinen Geist in uns wohnen, den Geist, der von Urbeginn brütend über den Wassern seine Flügel breitet (Gen 1,2) und dessen Wirken sich dem Menschen als erkennender und wollender Teilnehmer am Werk der Schöpfung eröffnet (1,26-30). Der Atem Gottes ist Adam eingehaucht (Gen 2,7), so daß er mitverantwortlich sein kann im Garten Gottes als Minister und Guardian (Gen 2,15).

«Zum Eifer verlangt er nach dem Geist»: *phónos* ist kein häufiges Wort. Abgesehen von zwei Stellen in den Makkabäerbüchern (1 Makk 8,16; 3 Makk 6,7) finden wir es zwei Mal im Buch der Weisheit Salomos: «Durch den Neid des Teufels

<sup>27</sup> FRANKEMÖLLE, *Brief des Jakobus. Kapitel 2-3*, 599-601.

<sup>28</sup> FRANKEMÖLLE, *Brief des Jakobus. Kapitel 2-3*, 602-604.

kam der Tod in die Welt» (2,24); und: «Mit sich selbst verzehrendem Neid will ich nicht zusammengehen, denn dieser hat keine Gemeinschaft mit der Weisheit» (6,23). Was dem Feind Gottes Anlaß zu Neid ist, ist für Gott selbst eifersüchtig gehütetes Geheimnis (*phthónos* bedeutet zugleich Neid und Eifersucht). Sein Geist liefert sich gleichsam aus, er setzt sich nicht gewaltsam durch. Er ist nach Weish 8,1 *chrêstós* (handsam, aus der Wurzel *cheír*), *suaviter* in der Vulgata<sup>29</sup>, und ist dem Mißbrauch ausgesetzt. Dem *chrêstós* entspricht das *en praytêti* in Jak 1,21 und 3,13: in Sanftmut, das heißt in feinfühlig gefügiger Disponibilität soll das eingepflanzte Wort, der unscheinbare und leicht zu verletzende Same, aufgenommen werden (1,21) und so erweist sich die Weisheit «von oben» (3,15) als in den in der Sanftmut der Weisheit gewirkten Werken (3,13). Das feinfühlig alles durchdringende Wirken Gottes (vgl. Weish 7,22) und das entsprechende feinfühliges Eingehen des Geschöpfes verbinden sich freundschaftlich. Da diese Freundschaft so leicht verletzt werden kann – Jakobus behandelt vor allem das voreilige Reden (1,19b.26; 3,1-12) und Reagieren (1,19c.20-21; 3,13-18) –, achtet Gott eifersüchtig auf seine Gabe. Das Wort *epipothêi*, das hier das Verlangen Gottes nach seinem Geist ausdrückt, ist ein sehnsüchtiges Verlangen, ansonsten verwendet im Hinblick auf den Durst der Hindin nach Wasser (vgl. Ps 41,2 LXX) oder das Verlangen des Mannes nach der Frau (Sir 25,21). Leider ist uns das in Jak 4,6 überlieferte Schriftzitat nicht in seinem Kontext bekannt. Das anthropomorphe Bild des eifersüchtigen göttlichen Verlangens erinnert jedenfalls an Ex 34,14: «Denn JHWH-Eiferer ist sein Name, ein eifernder Gott ist er». Im Zusammenhang stehen die Einzigkeit Gottes (Ex 34,6 beginnt mit einem Nominalsatz: «Der HERR ist der HERR!») und seine Heiligkeit (entfaltet im Heiligkeitsgesetz im Buch Levitikus). Das ihm gehörende Volk soll «ein heiliges Volk» sein (Ex 19,6; Dtn 7,6; 14,2) und dem Herrn allein dienen und ihn lieben (Dtn 6,4-5). All das wird in Jak 4,4-8 vorausgesetzt. Die Freundschaft mit der Welt ist notwendigerweise Feindschaft mit Gott (4,4) und deshalb sagt die Schrift nicht umsonst: «Zu Eifersucht verlangt er nach dem Geist, den er in euch wohnen ließ».

So groß die Gabe ist, so groß ist die Verantwortung. Was in exakter Philosophie und faszinierender Mystik in Jak 1,18.21.25 dargelegt wird, erfordert vom Menschen eine konsequente Antwort. So wie die Gabe aus vollkommener Freiheit hervorgeht (1,18), so muß auch die entsprechende Antwort aus innerer Feinfühligkeit (*en praytêti* 1,21; 3,13), in gehorsamem Hören und folgerichtiger Mitwirken (1,25) erfolgen. Dies ist das Vollenden des königlichen Gesetzes (2,8 – wohl in Anspielung auf Ex 19,6: das königliche Priestertum des aus der Sklaverei Ägyptens zum Gottesdienst in der Wüste befreiten Volkes) bzw. das vollkommene Gesetz der Freiheit (1,25). «So spricht und handelt als solche, die nach dem Gesetz der Freiheit gerichtet werden» (2,12)!

<sup>29</sup> Vgl. die O-Antiphon in der Liturgie des 17. Dezember.



### *Zusammenfassung*

Der Artikel soll zeigen, dass Jak 1,13-26 eine zusammenhängende Darstellung des Themas ist, das in 1,12 angegeben wird: das menschliche Leben ist der Versuchung ausgesetzt, und die Lebenskrone kann nur errungen werden, wenn wir dem Bösen geduldig widerstehen. Zwei Arten der Geburt erklären dies: eine Geburt zum Tod und eine andere zum Leben. Die Geburt zum Tod ist der Verlust der Identität durch das Essen des Köders, indem man einer dunklen Anziehung folgt. In diesem Fall scheint sich die Kreatur fortzupflanzen. Im anderen Fall ist der Vater der Lichter der Schöpfer: er ruft ins Dasein durch sein Wort der Wahrheit, und die Schöpfung empfängt willig und folgt gläubig. Dies ist der Beginn einer neuen Existenz mit weiterer Fortpflanzung. Da die Antwort offenkundig gegeben wird, in der vernünftigen Betrachtung der eigenen Existenz als persönliches Gerufen sein, «der Spiegel des ursprünglichen Gesichts» (1,23), ist der Mensch wirklich in seiner Identität und «blickt in das vollkommene Gesetz der Freiheit» (1,25).

### *Abstract*

The article should show, that James 1,13-26 is a consistent exposition of the theme, given in 1, 12: the human life is exposed to temptation and the crown of life can be given only if we resist in perseverance. Two sorts of birth explain this: one to death and one to life. The birth to death is the lost of identity by swallowing a bait, consenting an obscure attraction. In this case, the creature seems to procreate. In the other case, the creator is the father of lights, he calls into existence by his Word of truth and the creature receives in docility, following faithfully. This is the beginning of a new existence with further procreation. As the answer is given in evidence, in reasonable contemplation of the own existence as a personal call, «the mirror of the face of the origin» (1,23), man is really in his identity, «looking into the perfect law of liberty» (1,25).



# L'uso originale dell'unica Scrittura nell'Apocalisse

Julian Faraoanu\*

## Introduzione

La conoscenza delle modalità in cui sono usate le sacre Scritture nell'Apocalisse ha suscitato l'interesse di molti esegeti lungo i secoli. Tuttavia, tale argomento trova alcune difficoltà. Al riguardo due sono gli interrogativi di fondo. In primo luogo, quale è la maniera di citare la Bibbia da parte di Giovanni. In secondo luogo, perché la cita in un determinato modo?

Il presente lavoro ha l'intenzione di offrire una possibile risposta a queste due domande. Per raggiungere tale obiettivo, prima di tutto si esprimono alcune annotazioni generali sull'uso delle Scritture nell'Apocalisse. Nella seconda tappa, viene proposta un'applicazione: il testo di Ez 40-48 e il suo uso in Ap 21. In seguito all'applicazione verrà alla luce un aspetto sorprendente: la combinazione dei tratti dell'Antico Testamento con quelli del Nuovo Testamento. Si concluderà con alcune considerazioni riguardanti l'uso originale delle Scritture da parte di Giovanni.

## 1. Osservazioni generali sull'uso dell'Antico Testamento nell'Apocalisse

Chi legge l'Apocalisse e ha una certa familiarità con la Bibbia, si rende conto subito della presenza massiccia di referenze vetero-testamentarie. In effetti, l'ultimo libro della Scrittura è saturato di testi e tradizioni tratte dall'Antico Testamento e pare sia lo scritto biblico che contiene il più alto numero di reminiscenze antico testa-

---

\* L'Autore è professore di Egesi presso la Facoltà Teologica Cattolica, Università "Al.I. Cuza" di Iasi (Romania). E-mail: faroanu@yahoo.com.

mentarie. Nell'edizione greca del Nuovo Testamento, Kurt Aland identificava circa 700 allusioni probabili ai testi dell'Antico Testamento<sup>1</sup>. Altri esegeti hanno contato circa 500 citati dai libri sacri ebraici. Esistono citazioni e allusioni numerose ai libri di Isaia, Ezechiele, Geremia, Daniele<sup>2</sup>, Esodo – considerato da molti studiosi la fonte principale di ispirazione –, Salmi, ecc. Sono compresi così i libri più importanti della storia di Israele: Legge, Profeti e Scritti.

Tuttavia, i commentatori non sono d'accordo circa il numero delle citazioni o allusioni, e questo si spiega in gran parte per la mancanza di criteri oggettivi nel determinare i riferimenti all'Antico Testamento<sup>3</sup>. Se comunque si cercano dei criteri, si possono proporre i seguenti: a) la ricerca delle fonti pre-esistenti cui si sarebbe ispirato Giovanni; b) l'identificazione delle modalità di usare le fonti, soprattutto quelle che riguardano l'Antico Testamento; c) l'analisi del linguaggio e del testo della Bibbia usato da Giovanni; d) l'analisi e la valutazione delle allusioni scritturistiche<sup>4</sup>.

Insieme ai criteri, è sentito il bisogno di rispondere agli interrogativi sul senso e il valore dei numerosi riferimenti biblici. A un primo sguardo, il costante appello ai libri sacri potrebbe essere la prova dell'alta stima che questi avevano agli occhi dell'autore. Inoltre, la presenza di tante allusioni scritturistiche influisce sull'interpretazione dell'Apocalisse. Infatti, la conoscenza delle fonti di ispirazione e il loro uso aiuta a decifrare le immagini e i simboli del libro e a capire il messaggio teologico che l'autore intende trasmettere.

Al di là della presenza di moltissime allusioni bibliche, si nota la modalità originale di rapportarsi alle sacre Scritture, modalità che l'autore mai spiega. Difatti, questo è l'enigma principale. Un punto di partenza per comprendere la maniera in cui l'autore usa l'Antico Testamento potrebbe essere l'identificazione della fonte da cui Giovanni si ispira. Anche se qualcuno propende per l'ispirazione dai LXX<sup>5</sup>, molti

<sup>1</sup> W. DITTMAR, *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neues Testaments im Wortlaut der Urtext und der Septuaginta*, Göttingen 1903, ha identificato 195 citazioni e C. VAN DER WAAL, *Openbaring van Jesus Christus. Inleiding en vertaling*, Groningen 1971, circa 1.000 citazioni dall'Antico Testamento.

<sup>2</sup> Secondo l'opinione di G. K. BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham 1984, 272-274, 297, l'Apocalisse ha parecchie tematiche simili al libro di Daniele. Esistono tre immagini comuni rilevanti: a) il giudizio cosmico delle nazioni nemiche di Dio e l'istaurarsi del regno di Dio (Dan 2; 7; Ap 1,6, 9; 2,7,10,13; 3,11; 5,10); b) Dio, Signore controlla la storia e i regni di questo mondo (Dan 46; Ap 11,1-13; 12,11-17; 20,4-10); c) i santi sono perseguitati e tentati dal compromesso con l'idolatria (Dan 23; 67; Ap 2; 11,1-13; 12,10-17; 13,5-18).

<sup>3</sup> Nella visione di O. PISANO, *La radice e la stirpe di Davide. Salmi davidici nel libro di Apocalisse*, Roma 2002, 67, i criteri letterari non sono sufficienti per identificare le citazioni dall'Antico Testamento nell'Apocalisse.

<sup>4</sup> J. PAULIEN, *Criteria and Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation*, in *Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh-New York 2001, 10.16-17.70-72.118-120.

<sup>5</sup> Cfr. H. B. SWETE, *The Apocalypse of St. John*, London 1907<sup>2</sup>, cxxxix.

esegeti sono d'accordo nel sostenere che la fonte di ispirazione deve essere il TM. È rimasta celebre l'affermazione di R.H. Charles: «Giovanni scrive in greco, però pensa in ebraico»<sup>6</sup>. Una posizione più equilibrata sostiene invece che l'autore dell'Apocalisse avrebbe usato sia il testo ebraico, sia quello greco<sup>7</sup>.

Dopo aver enunciato la tesi dell'uso originale delle Scritture, dovrebbe essere meglio spiegato in che cosa consiste tale originalità e quali sono le sue difficoltà maggiori. Ad un'analisi più attenta, la prima difficoltà nel comprendere l'uso delle Scritture nell'Apocalisse è costituita dalla mancanza di espressioni che confermano il compimento delle profezie, così come accade con le formule che si ritrovano nei vangeli («secondo le Scritture», «perché si compiono le Scritture» nel vangelo secondo Matteo) o nelle lettere di Paolo («secondo le Scritture», cfr. 1 Cor 15,3-4). Di più, Giovanni non dice nulla sul valore normativo delle sacre Scritture e non intende citare l'Antico Testamento per scopi apologetici o per conferire autorità ai suoi insegnamenti. In base a questi argomenti, alcuni studiosi hanno affermato che Giovanni sarebbe un tipo di maestro che aveva l'autorità di interpretare le sante Scritture. Ma, tale ipotesi è difficilmente sostenibile.

Una seconda difficoltà riguardo l'uso dell'Antico Testamento è data dall'assenza delle citazioni esplicite nell'Apocalisse<sup>8</sup>. L'autore non indica mai la fonte da cui cita. Una spiegazione di questo fenomeno potrebbe essere l'influenza della letteratura apocalittica la quale preferiva l'uso delle Scritture sotto forma di *allusioni* – riferimenti voluti ad un testo o *reminiscenze* – immagini più vaghe, conosciute e usate spontaneamente. Anche se questa ipotesi contiene un germe di verità, è molto più probabile la variante secondo la quale Giovanni cita a memoria, perché la sua mente era permeata di immagini, termini e concetti vetero-testamentari e il linguaggio delle Scritture gli era molto familiare. Questo tipo di approccio alla Bibbia si può applicare a molti cristiani del primo secolo d.C.

In questo caso, si può affermare che l'autore dell'Apocalisse non cita direttamente l'Antico Testamento, ma dipende o è influenzato da esso. Secondo l'opinione di alcuni esegeti, si potrebbero identificare tre categorie di dipendenza: a) citazioni esatte, in cui l'ordine delle parole e il vocabolario è molto vicino all'Antico Testamento; qualche volta si cita quasi parola per parola, come per esempio il testo di Is 25,8 riprodotto in Ap 21,4: «Dio asciugherà ogni lacrima»; b) allusioni probabili, cioè idee e parole che possono provenire dai testi sacri ebraici: per esempio l'immagine dei quat-

<sup>6</sup> Cfr. R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, lxxviii.

<sup>7</sup> Cfr. S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995.

<sup>8</sup> Secondo il parere di L. A. VOS, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, Kampen 1965, 36, «Strictly speaking, John did not quote the Old Testament, he used it». Potrebbe esserci una citazione esplicita in Ap 15,3 («il canto di Mosè, il servo di Dio»). Ma Ap 15,34 è considerato una compilazione di circa 20 allusioni all'Antico Testamento.

tro esseri viventi in Ap 4 avrebbe la fonte di ispirazione in Ez 1; c) allusioni possibili o echi, che si presentano con un linguaggio simile a quello dell'Antico Testamento, però utilizzato in modo generico<sup>9</sup>.

La novità apportata da Giovanni è l'intreccio tra queste allusioni e il testo dell'Apocalisse, per cui risulta molto difficile identificare e citare il testo scritturistico a cui ci si riferisce. Davanti a questa situazione, ci si domanda quali sono i criteri per poter differenziare il modo di citare.

Alcuni suggerimenti per trovare dei criteri validi sono stati avanzati da J. Paulien. Secondo questo studioso sarebbero necessari alcuni elementi: a) la necessità di una terminologia più chiara riguardante le allusioni probabili, possibili e gli echi (reminescenze); b) la distinzione più precisa tra allusione ed eco; c) un consenso più ampio tra gli esegeti riguardo i criteri usati nel quantificare e catalogare le allusioni all'Antico Testamento nell'Apocalisse; d) identificare in una maniera più esatta le citazioni antico-testamentarie presenti nel testo; e) un punto di partenza comune per trovare i criteri dell'uso dell'Antico Testamento nell'Apocalisse e il confronto delle diverse liste nei vari commentari all'Apocalisse; f) tener conto dell'intenzione di Giovanni quando usa l'Antico Testamento e del ruolo dei lettori nell'interpretare la natura polivalente e spesso ambigua delle citazioni<sup>10</sup>.

Insieme a questo modo allusivo di citare l'Antico Testamento, sorge anche la domanda: come procede l'autore concretamente quando deve adoperare i testi sacri. Si osserva come Giovanni di Patmos talvolta fa riferimento a pochi versetti (cfr. Ap 21,2), altre volte fa uso di ampie sezioni dai libri sacri ebraici (cfr. Ap 21,1-6; 21,9-17) svelando così anche la capacità di sintetizzare il materiale. Generalmente, le allusioni all'Antico Testamento sono brevi, non superano la lunghezza di un versetto. Spesso, Giovanni prende un solo elemento da un'immagine tratta dai libri dell'antica alleanza. In altri casi, l'autore evoca più volte lo stesso testo vetero-testamentario (per esempio, Sal 2 in Ap 2,26-27; 12,5; l'albero della vita di Gn 2,9 in Ap 2,7 e 22,2).

Un procedimento ampiamente incontrato è l'abbreviazione e semplificazione di testi ampi dell'Antico Testamento. Così per esempio, Ezechiele dedica nove capitoli per descrivere la nuova Gerusalemme (cfr. Ez 40-48), mentre Giovanni si limita ad un solo capitolo (Ap 21). Però il più sorprendente e misterioso procedimento consiste nel fatto che l'autore non cita quasi mai testi ad litteram, ma riporta solamente concetti e immagini dalla Scrittura (cfr. l'immagine del Figlio dell'Uomo in Ap 1,9-20).

Un terzo aspetto riguardante l'uso delle Scritture nell'Apocalisse è rappresentato dalle aggiunte, le trasformazioni e le omissioni adoperate nei confronti del materiale

<sup>9</sup> J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation; Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield 1994, 6364, menziona tre categorie di allusioni: certe, probabili e dubbiose.

<sup>10</sup> J. PAULIEN, *Criteria and Assessment*, 127-128.

scritturistico<sup>11</sup>. Spesso i testi vetero-testamentari sono citati facendo uso di vocabolario personale e assorbendo tutto nel proprio discorso. Si nota una grande libertà nel modificare e trasformare il materiale preso dall'Antico Testamento interpretandolo spesso nel contesto della restaurazione e del compimento (cfr. la descrizione della nuova Gerusalemme in Ap 21,9-22,5). Generalmente, i testi e i temi sono rielaborati allargando la prospettiva, che è quella messianica e universale. A questo punto, sorge un'altra domanda: come sono state assimilate le tradizioni nella mente dell'autore e in che modo le ha usate per configurare il suo progetto teologico.

Un'ultima constatazione riguarda la tecnica di combinare diversi brani antico-testamentari che rivela l'originalità e la capacità artistica dell'autore. L'autore prende frammenti da vari libri e li unisce per far nascere delle immagini complesse: L'Uno Simile ad un Figlio d'Uomo in 1,12-20 (l'immagine del Messia tratta da Dan 7); la visione del trono celeste in 4,1-10 (i Quattro Esseri Viventi presi da Ez 1; le ali degli esseri e il *Trishagion* presi da Is 6, ecc.). Giovanni usa intenzionalmente numerose immagini tratte dall'Antico Testamento, per cui non si può affermare che sarebbe un'azione spontanea e inconsapevole.

La presenza di numerosi testi vetero-testamentari ripresi in maniera creativa, ha spinto alcuni biblisti a ipotizzare un uso antologico delle sacre Scritture nell'Apocalisse. L'autore avrebbe compilato frammenti diversi sotto forma di mosaico, avrebbe usato semplicemente parole, immagini e concetti, dimostrando tuttavia uno scopo teologico. Gli argomenti a favore di questa tesi sarebbero i seguenti: la mancanza delle formule di citazione esplicita e l'ignorare il contesto da dove è presa l'allusione scritturistica. Si può però obiettare che l'assenza delle formule di citazione diretta è abbastanza frequente ed è presente in altri libri del Nuovo Testamento. Una causa per giustificare tale mancanza può essere la conoscenza delle Scritture da parte dei lettori in comunità cristiane dove l'Antico Testamento era familiare. Le Scritture erano probabilmente l'orizzonte di pensiero dei primi cristiani, mentre il linguaggio e le tradizioni scritturistiche erano il modello per capire il mondo e la propria persona. Per cui bastavano poche parole dall'Antico Testamento per intuire il messaggio trasmesso.

La seconda obiezione riguarda la fedeltà al contesto<sup>12</sup>. Ci si è chiesti se i testi citati dall'Antico Testamento mantengono il loro significato originario nel nuovo contesto. Esiste continuità con la tradizione ebraica o si tratta di rielaborazione profonda? Pro-

<sup>11</sup> F. BELLI – I. CARBAJOSA ET ALII, *L'Antico nel Nuovo. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento*, Bologna 2008, 19-20, costatano come le citazioni dall'Antico Testamento appaiano modificate. Le spiegazioni potrebbero essere le seguenti: a) la difficoltà di identificare la fonte esatta da cui l'autore si ispira; b) la libertà nel citare e cambiare il testo citato; c) la coscienza che non ci si rapporta a delle parole da trasmettere fedelmente, bensì all'evento Cristo e alla rivelazione di Dio.

<sup>12</sup> A parere di G. K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, 1080-1088, il contesto veterotestamentario sarebbe rispettato.

tabilmente sono da prendere in calcolo ambedue le varianti. La fedeltà al contesto è difficile da valutare a causa della presenza di adattamenti e modifiche nel seno delle stesse tradizioni bibliche<sup>13</sup>. Ad esempio era usuale aggiungere il commentario omiletico al testo ispirato. Tutto questo converge verso un certo scetticismo riguardo l'uso antologico delle Scritture sacre nell'Apocalisse. Dall'altra parte, si può accettare invece l'ipotesi di una re-interpretazione delle Scritture e non solo un semplice utilizzo di materiale linguistico dalla prospettiva della comprensione teologica della Bibbia<sup>14</sup>.

In sintesi, la modalità di usare le sacre Scritture nell'Apocalisse pare sia la rilettura e la re-interpretazione in funzione a Cristo, al nuovo contesto e al presente della comunità.

## 2. L'influsso del testo di Ez 40-48 su Ap 21,12-14

Un esempio di uso originale dei testi dell'Antico Testamento si trova nel contesto della descrizione della nuova Gerusalemme in Ap 21. Il punto di partenza è costituito dal testo Ap 21,12-14. Il brano contiene l'immagine delle porte della città santa probabilmente ripresa<sup>15</sup> da Ez 48,30-35: si tratta di dodici porte su cui sono iscritti i dodici nomi delle tribù di Israele. Gli ultimi versetti del libro di Ezechiele (48,30-35), presentano le porte della città e rivelano i loro nomi. Secondo l'opinione della maggioranza dei commentatori, tutta la descrizione della nuova Gerusalemme è ispirata da Ez 40-48<sup>16</sup>. Nella prima parte, in Ez 40-44 è descritto il Tempio, e nella seconda sezione Ez 45-48 sono presentati i dettagli della città e la distribuzione dei territori della terra promessa alle tribù.

### 2.1. Somiglianze tra Ap 21,12-13 e Ez 48,30-35

Tra i due testi, Ap 21,12-13 e Ez 48,30-35 ci sono vari elementi comuni. Il primo

<sup>13</sup> Cfr. J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions*, 286-287.

<sup>14</sup> L'uso dell'Antico Testamento dipendeva sia dall'orientamento teologico dell'autore, sia dalle attese della comunità a cui ci si rivolgeva.

<sup>15</sup> Cfr. R. H. CHARLES, *Revelation*, II, 162; P. LEE, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Tübingen 2001, 280.

<sup>16</sup> Cfr. J. COMBLIN, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1-22,5)*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 29 (1953) 13; J. LUST, *The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel*, in J. LAMBRECHT (a cura di), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux-Leuven 1980, 179-183; M. KARRER, *Von der Apokalypse zu Ezechiel*, in D. SÄNGER (a cura di), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, Neukirchen-Vluyn 2004, 92; P. DECOCK, *The Scriptures in the Book of Revelation*, in *Neotestamentica* 33 (1999) 381-382; P. HIRSCHBERG, *Das eschatologische Israel*, Neukirchen-Vluyn 1999, 260-261, accettano però anche l'influenza di Is 40-66 su Ap 21.



elemento simile è costituito dall'immagine delle porte appartenenti alla città di Gerusalemme. Anche se in Ez 48,30-35 non ricorre esplicitamente il nome Gerusalemme, l'espressione *Adonay shamma*, "il Sigonre e là", è un riferimento alla città santa e alla sua identità di casa di Dio. Il secondo aspetto comune è la distribuzione delle porte secondo i punti cardinali, tre porte per ogni lato della città quadrata, sia in Ez 48,30-35, che in Ap 21,13. E infine un terzo elemento simile è l'assegnazione delle porte alle dodici tribù dei figli di Israele (Ez 48,31-34 e Ap 21,12)<sup>17</sup>.

I testi di Ez 48,30-35 e Ap 21,12-13 dunque, descrivono le porte della città in cui Dio stabilisce la sua dimora. Le porte sono attribuite alle tribù di Israele e sono distribuite in modo simmetrico, tre per ogni lato della città. Per Ezechiele, la simmetria della città è simbolo dell'Israele escatologico restaurato e unito nel servire Dio. Anche per Giovanni di Patmos, la nuova Gerusalemme è il popolo di Dio arrivato alla perfezione nella fase escatologica, il popolo redento e unito nell'adorazione eterna davanti a Dio.

## 2.2. Differenze tra Ap 21,12-13 e Ez 48

Le differenze tra Ap 21,12-13 e Ez 48,30-35 sono più numerose rispetto alle somiglianze. Il primo elemento di diversità riguarda la funzione delle porte. In Ez 48,30, esse hanno la funzione di uscite, verso la terra da prendere in possesso. In Apocalisse invece, le porte hanno ruolo di ingressi aperti giorno e notte per accogliere le nazioni e i re, i quali una volta entrati, non usciranno più. La funzione di entrate delle porte è confermata dall'espressione «non entreranno» in Ap 21,27 con riferimento agli indegni cui si proibisce di introdursi nella città. In Ap 22,14 poi, con la preposizione *eis (ten polin)* si conferma l'ammissione ad entrare nella città soltanto per coloro che lavano le proprie vesti nel sangue dell'Agnello. Non solo questo, ma esistono delle diversità riguardo l'ordine nella descrizione dei dettagli delle porte. In Ez 48,30-35 è menzionato per primo il punto cardinale, poi si comunica la misura del lato della città e, infine si elencano i nomi delle tribù corrispondenti. Giovanni parla innanzitutto dei nomi delle tribù, senza elencarli espressamente (Ap 21,12), poi menziona i punti cardinali associati a tre porte (Ap 21,13) e infine riporta le misure della città (Ap 21,15-17)<sup>18</sup>.

Il secondo elemento differente è l'ordine dei quattro punti cardinali, in Ez 48,30-34: nord, est, sud e ovest, e in Ap 21,13: est, nord, sud e ovest. La successione dei quattro punti cardinali in Apocalisse sembra sia ripresa da Ez 42,16-19 (i lati del

<sup>17</sup> Cfr. D. E. AUNE, *The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic*, in *Neotestamentica* 40 (2006) 23-24.

<sup>18</sup> Cfr. R. MÜLLER-FIEBERG, *Das «neue Jerusalem» - Vision für alle Herzen und Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1-22,5 im Kontext alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarische Rezeption*, Berlin-Wien 2003, 184.

muro del Tempio). Sempre in questo contesto, un'altra diversità è legata al fatto che Giovanni offre solo l'immagine di tre porte per ogni punto cardinale, mentre Ezechiele fa riferimento anche alle misure dei lati della città, la cui somma è diciottomila cubiti (Ez 48,35).

Un altro aspetto differente concerne il fornire o meno i nomi delle tribù. Mentre in Ez 48,31-34 si elencano i nomi dei capi tribù, Ap 21,12 si limita a dire genericamente che sulle porte sono iscritti i nomi delle dodici tribù dei figli di Israele, senza nominarli espressamente. Oltre questo, a differenza di Ez 48 dove non ricorre il verbo «scrivere», in Ap 21 si fa menzione dei nomi «scritti» sulle porte, aspetto originale introdotto da Giovanni.

L'ultima differenza tra Ap 21,12-13 ed Ez 48,30-35 consiste nel modo di impostare la descrizione delle porte e la sua ampiezza. Ezechiele introduce direttamente le porte della città, distribuite secondo i punti cardinali e attribuite alle dodici tribù. L'autore dell'Apocalisse invece, ha la visione della Gerusalemme nuova, di cui presenta prima di tutto l'identità celeste<sup>19</sup>. In seguito, passa a descrivere non solo le porte, ma ancora altri elementi (muro, fondamenti), superando la sommaria descrizione di Ezechiele.

Tutte queste note differenti sono parte di due visioni diverse: mentre Ezechiele si riferisce ad una città terrena, Giovanni parla della città celeste escatologica<sup>20</sup>. Non solo le concezioni su Gerusalemme, ma anche l'oggetto della visione è diverso, come risulta dal seguente quadro (Ap 21,10-21 ed Ez 40-48):

<i>Ezechiele</i>	<i>Apocalisse</i>
Il veggente vede il Tempio (Ez 40,2)	A Giovanni è mostrata la città (Ap 21,10)
Gloria di Dio nel Tempio (Ez 43,3-5)	Gloria di Dio riempie la città (Ap 21,11)
Le mura del Tempio (Ez 40,5-16)	Le mura di Gerusalemme (Ap 21,12-14)
Porte del Tempio (Ez 42,15-19)	
e di Gerusalemme (Ez 48,30-34)	Porte di Gerusalemme (Ap 21,12-13)
Misurazione del Tempio (Ez 40-42)	Misurazione della città (Ap 21,15-17)
Tempio quadrato (Ez 41,4; 45,1-2)	Forma quadrata, cubica della città (Ap 21,16).

Dai dati presentati sopra emerge una prima differenza tematica: in Ezechiele l'enfasi è sul Tempio, mentre in Apocalisse l'enfasi è sulla città, in cui il Tempio non c'è più (Ap 21,22). L'assenza del Tempio<sup>21</sup> non è dovuta alla polemica con i templi per

<sup>19</sup> Secondo J. FEKKES, *Isaiab*, 96, a differenza che in Ezechiele, la Gerusalemme di Apocalisse è celeste e nuova. La sua descrizione comprende anche i materiali di cui essa è costruita.

<sup>20</sup> Cfr. B. KOWALSKI, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 2004, 421.

<sup>21</sup> Cfr. M. NOBILE, *La "nuova Gerusalemme" in un documento di Qumran e in Apocalisse 21. Genesis di una teologia*, in L. PADOVESE (a cura di), *Atti del VI Simposio di Efeso su Giovanni*, Roma 1996, 168-169.

l'adorazione dell'imperatore in Asia Minore, neppure al dramma della distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C.<sup>22</sup>, ma è circoscritta all'intenzione teologica di Giovanni. La situazione inaudita dell'assenza del Tempio è resa possibile dal nuovo ordine, la nuova creazione (Ap 21,1) in cui il male è assente, perché annientato (Ap 19-20). Questo nuovo stato si può spiegare soprattutto con l'opera redentrice di Cristo, che ha reso superfluo il Tempio e ha inaugurato un nuovo culto.

Di conseguenza, sono abolite le separazioni e i diversi gradi di santità presenti tra gli adoratori di cui parla Ezechiele e le delimitazioni e le gradazioni che il Tempio imponeva. Inoltre, la gloria di Dio che abitava nel Tempio circondato dal muro in Ezechiele (Ez 40,5-16; 43,4-5), ormai abita in tutta la città-Tempio scesa sulla terra in Ap 21-22<sup>23</sup>. Il trono di Dio, una volta inaccessibile, ora scende sulla nuova terra (Ap 21,9-10). E la presenza di Dio diventa luce che irradia, in contrapposizione con il velo che nascondeva la presenza divina nel Santo dei Santi<sup>24</sup>.

Con tutti questi cambiamenti, l'autore dell'Apocalisse trasferisce alla nuova Gerusalemme le caratteristiche del Tempio: la gloria di Dio, le mura, la misurazione, l'orientamento delle porte, ecc. In questo modo: a) la dimora di Dio e la sua gloria abitano ora nella città (Ap 21,22-23; 22,5); b) le nazioni portano i loro doni non al Tempio, ma alla città-Tempio (Ap 21,24-26); c) la purità si applica per tutta la città (Ap 21,27); d) i sacerdoti servono Dio per l'eternità nella città-Tempio (Ap 22,3-5)<sup>25</sup>. L'identificazione della città con il Tempio risulta anche da Ez 41,21; 43,16; 45,1; 48,20, dove il Tempio ha la stessa forma cubica, che aveva il Santo dei Santi (1Re 6,20; 2Cr 3,8). Si deve ancora osservare come il Tempio non è annullato completamente, ma Dio e l'Agnello sono ora il Tempio. A questo si aggiunge l'interscambiabilità del concetto di Tempio: da una parte il Tempio è Dio insieme all'Agnello, dall'altra, i fedeli sono Tempio santo, perché Dio abita in mezzo a loro. Si può dire che Dio abita nei santi, e viceversa, i santi abitano nel mondo di Dio. Questa tesi è confermata da Ap 3,12 con l'immagine del vincitore reso una colonna del Tempio di Dio<sup>26</sup>.

La seconda diversità tematica è l'universalismo di cui è artefice Giovanni, perché la città escatologica include uomini da tutte le nazioni (cfr. Ap 21,3). Già Ap 10,11 con l'accentuazione dell'idea di nazioni numerose (a differenza di Ez 3,11 che riguar-

<sup>22</sup> Cfr. J. P. RUIZ, *Ezekiel in the Apocalypse; the Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*, Roma 1989, 168.

<sup>23</sup> Cfr. C. DEUTSCH, *Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21,1-22,5*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987) 110.113-115.

<sup>24</sup> Cfr. P. DECOCK, *The Scriptures in the Book of Revelation*, 386.

<sup>25</sup> J. FEKKES, *Isaiab*, 99-100.

<sup>26</sup> Cfr. R. H. GUNDRY, *The New Jerusalem. People as Place, nor Place for People*, in *Novum Testamentum* 29 (1987) 262.

dava solo Israele) è un indizio della visione universalistica<sup>27</sup>. Nell'Apocalisse si trasferisce alle nazioni quello che in Ezechiele era riservato al solo Israele, perché ormai tutti possono avere accesso all'alleanza con Dio. Nell'universalizzare la restaurazione di Ezechiele, Giovanni presenterà le porte della nuova Gerusalemme, aperte a tutte le nazioni e le foglie dell'albero che servono per guarire i popoli<sup>28</sup>. La nuova situazione è legata alla salvezza in Cristo: la cittadinanza celeste e l'accesso a Dio sono doni in rapporto all'Agnello, e non sono più basati sui criteri nazionalistici<sup>29</sup>.

Le differenze tra Apocalisse e Ezechiele si possono comprendere meglio guardando il modo in cui Giovanni usa le tradizioni giudaiche nell'Apocalisse<sup>30</sup>. Il punto di partenza per le immagini di Ap 21-22 è l'esperienza visionaria profetica di Ezechiele. Ma, il programma di restaurazione di Ez 40-48, con l'idea della presenza e della santità di Dio, è trasformato, tenendo presente il contesto nuovo della salvezza operata da Cristo. Nello stesso tempo, Ez 40-48 è utilizzato in associazione con altri frammenti dell'Antico Testamento (Is 40-66; Zc 14) per ottenere un'immagine originale.

Tra i procedimenti utilizzati nell'Apocalisse per accostarsi alla Scrittura, si deve ricordare prima di tutto la semplificazione e la tendenza a sintetizzare i passi veterotestamentari (Ez 40-48 ripreso in pochi versetti in Ap 21,10-22,5). In secondo luogo, la combinazione di numerosi testi che vengono fusi insieme (Ez 37,26-27 e Zc 2,15 ispirano Ap 21,3) per creare un'immagine nuova<sup>31</sup>. Non solo questo, ma l'autore trasforma a volte radicalmente le immagini bibliche. La città orientale con le sue porte diventa una città ellenista in cui appaiono la piazza, le vie e il Tempio al centro (Ap 21,21-22,5). Gerusalemme con la presenza misteriosa di Dio nel Tempio diventa una nuova Gerusalemme in cui si può sperimentare direttamente la presenza divina. E il pellegrinaggio dei popoli con i loro beni diventa un viaggio delle nazioni e dei loro re che portano nella città santa l'onore e la gloria.

Infine, utilizzando i testi veterotestamentari, l'autore potrebbe aver avuto in mente il compimento di alcune tematiche dell'antica alleanza nella novità: nuova Gerusalemme, nuovo Tempio, nuova alleanza e nuova creazione. Queste tematiche potrebbero essere unificate da un filo rosso: il nuovo e definitivo esodo che libera i cristiani dalla schiavitù della Babilonia e li conduce verso la nuova creazione con il suo centro nella nuova Gerusalemme.

<sup>27</sup> Cfr. A. VANHOYE, *Ézéchiél dans l'Apocalypse*, 466-467.

<sup>28</sup> Cfr. J. VOGELGESANG, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*, Cambridge 1985, 104, 131.

<sup>29</sup> Secondo D. MATHEWSON, *A New Heaven*, 117-118, l'universalismo è completato da altre fonti: Is 60,3 e Zc 2,10-11. L'inclusione di tutte le nazioni nella città restaurata è presente nei testi profetici postesilici.

<sup>30</sup> A giudizio di J. FEKKES, *Isaiab*, 72-73, si tratta di un uso tematico in base agli interessi di Giovanni di Patmos. L'Apocalisse riprende: a) la narrazione visionaria di Ez 1-3 (Ap 1,10-20; 10,1-11,2); b) la nuova Gerusalemme di Ez 40-48 (Ap 21-22); c) gli oracoli contro i pagani di Ez 26-27 e 38-39.

<sup>31</sup> Cfr. A. VANHOYE, *Ézéchiél dans l'Apocalypse*, 463-469.

### 2.3. La massima differenza tra Ap 21,12-14 e Ez 48,30-35: l'aggiunta dei fondamenti

Al di là delle differenze rilevate sopra, esistono altre novità apportate da Ap 21-22 alla descrizione di Ez 40-48: la forma di cubo della città, i dodici angeli sulle porte sempre aperte (Ap 21,12,25), l'assenza della notte, la gloria e l'onore che portano i popoli nella nuova Gerusalemme, la descrizione delle pietre preziose<sup>32</sup> (Ap 21,19-20) e le perle di cui le porte sono costituite<sup>33</sup> (Ap 21,21).

Ma l'elemento di grande novità introdotto da Giovanni in Ap 21,14 per completare la descrizione della Gerusalemme escatologica è l'immagine dei fondamenti, assente in Ezechiele<sup>34</sup>. In verità, esiste un'allusione ai fondamenti in Ez 41,8, però il riferimento è ad un edificio del Tempio. Non si tratta quindi di fondamenti del muro della città, come nell'Apocalisse, né si intravede un simbolismo particolare in Ezechiele.

L'autore avrebbe potuto prendere l'immagine dei fondamenti (Ap 21,14.19-20) da Is 54,11-12<sup>35</sup>, completato poi da Tob 13,16-17. La conferma verrebbe dagli elementi comuni tra Is 54 e Ap 21. In primo luogo, la tematica delle nozze tra Dio e Israele (Is 54,5-6) e tra l'Agnello e la Gerusalemme in Ap 21,2.10. In seguito l'idea comune di una città santa prima afflitta, e ora esaltata e restaurata. Infine, sia Is 54,11-12 che Ap 21 parlano dei tre tratti architettonici della città: le mura, i fondamenti e le porte<sup>36</sup> che saranno ornate con pietre preziose.

Ma tra Is 54,11-12 e Ap 21 ci sono anche delle differenze. La prima differenza riguarda il genere letterario. Giovanni non fa un poema alla città restaurata, come fa Isaia, ma inserisce la novità della Gerusalemme in una visione. In secondo luogo, l'intenzione dell'autore dell'Apocalisse non è parlare solo della restaurazione di Gerusalemme (come in Isaia), ma del compimento di tutto nell'immagine della città escatologica. Infine, l'ultima diversità: in Is 54,11-12 si parla dei fondamenti di Sion, invece in Ap 21,14.19-20 si tratta di fondamenti del muro della nuova Gerusalemme<sup>37</sup>. Nonostante in Is 54,11-12 vi sia l'allusione ai fondamenti, l'immagine di un muro con fondamenti presente in Ap 21,14 appartiene al genio creativo di Giovanni.

<sup>32</sup> Per J. FEKKES, *Isaiah*, 97, i materiali delle strutture cittadine sono una novità rispetto ad Ezechiele e sono ispirati a Is 54,11-12, il solo testo dell'Antico Testamento in cui Gerusalemme è ornata di pietre preziose.

<sup>33</sup> Cfr. J. OESCH, *Intertextuelle Untersuchungen zum Bezug von Offb 21,122,5 auf alttestamentliche Prätexte*, in *Protokolle zur Bibel VIII* (1999) 55.

<sup>34</sup> Cfr. R. MÜLLER-FIEBERG, *Das «neue Jerusalem»*, 187.

<sup>35</sup> Cfr. H. B. SWETE, *Apocalypse*, 29; J. COMBLIN, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem*, 14.

<sup>36</sup> Cfr. G. K. BEALE, *Revelation*, 1083: le porte e il muro sono simbolo di forza e sicurezza per gli abitanti.

<sup>37</sup> Cfr. J. FEKKES, "His Bride has prepared herself": *Revelation 19-21 and Isaian Nuptial Imagery*, in *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 277.

L'autore dunque, aggiunge all'immagine delle porte-tribù, ispirata ad Ez 48,30-35, l'idea dei fondamenti. Anche in questo caso si osserva il modo creativo di usare le Scritture nell'Apocalisse. Giovanni non si limita a trasformare l'immagine delle porte di Ez 48,30-35, cambiando diversi elementi in un lavoro di rielaborazione, ma aggiunge aspetti nuovi per creare un'immagine complessa, adattata alla sua intenzione teologica.

Riguardo alla provenienza, i fondamenti della nuova Gerusalemme sembrano essere un elemento ispirato alle tradizioni neotestamentarie. Infatti molti studiosi<sup>38</sup> ammettono le affinità dell'immagine dei fondamenti con Ef 2,20 e Mt 16,17-19, in cui gli apostoli sono la base dell'edificio. In questi testi è presente l'idea comune di persone con ruolo di fondamenti della Chiesa.

Arrivati a questo punto, si può dunque sostenere che i riferimenti all'Antico Testamento, sono accompagnati dall'aggiunta di aspetti neotestamentari. Il procedimento usato da Giovanni è riscontrabile non solo guardando alle porte-tribù insieme ai fondamenti-apostoli, ma anche nella presentazione complessiva della città santa, dimora di Dio per gli ebrei, ma Gerusalemme celeste (cfr. Gal 4,26; Eb 12,22) e nuova per i cristiani.

## 4. La combinazione tra Antico e Nuovo Testamento nell'Apocalisse

Nel testo di Ap 21,12-14, l'autore associa due immagini: una presa dall'Antico Testamento, quella delle 12 tribù e una tratta dal Nuovo Testamento, i 12 apostoli. La menzione delle tribù insieme agli apostoli suscita degli interrogativi riguardo al rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento, e implicitamente delle domande circa l'uso delle sacre Scritture.

La combinazione tra un aspetto veterotestamentario e uno neotestamentario è realizzata nell'ambito dell'unica Scrittura, rendendo così evidente la continuità tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Si tratta, infatti, della stessa tradizione e dello stesso linguaggio con lo scopo di presentare l'immagine di un unico popolo che appartiene a Dio e all'Agnello e attraversa la storia per raggiungere la Gerusalemme escatologica.

In genere, la prima componente menzionata è tratta dall'Antico Testamento: le dodici tribù di Israele (Ap 7,4-8); i Due Testimoni, novelli Elia e Mosè (Ap 11,3-6); la Donna messianica con la corona di 12 stelle (Ap 12); il cantico di Mosè (Ap 15,3). Questi elementi veterotestamentari sono associati spesso con l'udire: la voce miste-

<sup>38</sup> Cfr. E. LOHSE, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974, 189.

riosa in Ap 11,3 e Ap 7,4. Si deve aggiungere che l'aspetto dell'Antico Testamento è legato a Dio: il sigillo del Dio vivente in Ap 7,3-8; la protezione divina riservata ai Due Testimoni e alla Donna in Ap 11 e Ap 12; il Dio Onnipotente in Ap 15,3. La descrizione del popolo di Dio con aspetti dell'Antico Testamento è fatta dalla prospettiva del cammino storico da compiere, durante il quale è necessaria la protezione divina contro le forze del male.

La componente neotestamentaria viene menzionata subito dopo quella presa dall'Antico Testamento, senza che l'autore spieghi tale decisione. Per esempio, la presentazione dei due testimoni, novelli Elia e Mosè, è seguita dall'indicazione della morte, risuscitazione e ascensione al cielo sulla linea di Cristo (Ap 11,7-13). Nello stesso modo, dopo aver descritto la donna e la sua discendenza in Ap 12, l'autore aggiunge l'immagine del sangue dell'Agnello e la testimonianza di Cristo (Ap 12,10-17). L'aspetto specifico tratto dal Nuovo Testamento è associato tante volte con il vedere: la visione dei 144.000 seguaci dell'Agnello in Ap 14,1-5; la visione della nuova Gerusalemme in Ap 21. Infine, le caratteristiche neotestamentarie si riferiscono a Cristo Agnello e alla sua opera di redenzione: i 144.000 redenti stanno sul monte insieme all'Agnello (Ap 14); la discendenza della donna possiede la testimonianza di Cristo (Ap 12); i due testimoni hanno la stessa sorte del loro Signore crocifisso (Ap 11).

Le due componenti, quella anticostamentaria e neotestamentaria sono messe insieme per creare l'immagine dell'unico popolo di Dio, che si trova in continuità con l'Israele del passato, però riceve la sua novità da Cristo Messia.

## Sintesi e conclusioni: uso originale delle Scritture nell'Apocalisse

Le precedenti pagine hanno rilevato la maniera assolutamente originale in cui Giovanni fa riferimento alle sacre Scritture. È stato evidenziato soprattutto il modo allusivo di accostarsi ai libri biblici, perchè l'autore non cita mai direttamente, riproducendo invece solo immagini o concetti. Nello stesso tempo, si è messa in luce la tecnica delle modifiche apportate al materiale scritturistico.

Si deve trovare in questo modo una risposta alla prima domanda riguardante il modo di usare le Scritture nell'Apocalisse. Inanzitutto, si può parlare di un'operazione di re-interpretare la Scrittura. L'autore indica la modalità di far memoria delle Scritture da parte dell'Israele di Dio, il suo nuovo popolo, con la coscienza di far parte della stessa storia sacra. Partendo da questo principio, le estensioni, le aggiunte e le modifiche erano modalità di ri-narrare la Bibbia conservando nel presente la fedeltà alla storia narrata nei libri sacri.

La pratica della re-interpretazione dei libri biblici tenendo presente la nuova situa-

zione della comunità credente era una caratteristica costante della tradizione ebraica. Tale rilettura proposta da Giovanni avviene nel contesto dell'autorità della Scrittura nel suo insieme sullo sfondo della tradizione interpretativa giudaica e cristiana. L'uso dell'Antico Testamento potrebbe avere influenze da parte dei metodi esegetici esistenti nel giudaismo: *midrash*, *targum*, la tipologia, ecc. Alcuni studiosi però hanno cercato dei punti in comune tra le tradizioni dell'Apocalisse e quelle dell'apocalittica giudaica. Queste somiglianze esistono e sono dovute alla mancata evidente differenza tra giudei e cristiani nel primo secolo d.C. Infatti la separazione tra Chiesa e Sinagoga avviene dopo gli anni 90. Inoltre, numerosi scritti apocalittici giudaici sono stati conservati negli ambienti cristiani<sup>39</sup>. Altri commentatori hanno proposto la ricerca delle somiglianze con la lettura e l'interpretazione dei testi a Qumran. In seguito all'analisi sembra però che Giovanni interpreti l'Antico Testamento con criteri diversi rispetto a quelli utilizzati a Qumran. Gli scritti qumranici citano direttamente e preferiscono spesso un'interpretazione allegorica. L'autore dell'Apocalisse invece riunisce numerosi testi e compone una specie di mosaico in cui si inseriscono diversi simboli e immagini della tradizione giudaica. Inoltre, non appaiono nel libro di Giovanni interpretazioni allegoriche<sup>40</sup>.

Alla luce di questi riscontri, anche se esistono delle affinità con le tradizioni interpretative midrashiche, targumiche, rabbiniche o qumraniche, l'interpretazione delle Scritture nell'Apocalisse si rivela differente e originale.

In secondo luogo, le Scritture sacre sono attualizzate mantenendo la fedeltà alle tradizioni comunitarie. Il nuovo contesto è lo spazio geografico dell'Asia Minore nel primo secolo dell'era cristiana. Rispetto all'Antico Testamento, abbiamo però nuovi personaggi e nuovi destinatari. Cosicché l'uso dei testi veterotestamentari è condizionato anche dai destinatari. È molto probabile che questi avessero una buona conoscenza della Bibbia ebraica. Si tratta di comunità in cui l'Antico Testamento era familiare. In questo caso, si deve tenere conto del contesto comunitario con il suo modo di comprendere e interpretare le Scritture. Giovanni ha in mente tutto questo e usa un linguaggio permeato di immagini dell'Antico Testamento, le quali devono essere comprese dai membri della comunità. Questi si rendono conto che il piano di Dio iniziato con Israele si compie in Cristo e riguarda anche loro.

Tali comunità hanno anche l'attributo dell'universalità. Le immagini prese dall'Antico Testamento sono rielaborate sotto l'aspetto universale proponendo l'idea di una comunità formata da uomini di ogni tribù, lingua e nazione. Ap 21,24-26 confermerà l'universalismo, indicando l'entrare delle nazioni e dei loro re tramite le porte della

<sup>39</sup> Cfr. D. E. AUNE, *The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic*, in *Neotestamentica* XL (2006) 4.

<sup>40</sup> Cfr. J. A. DRAPER, *The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community*, in *Neotestamentica* XXII (1988) 43.



nuova Gerusalemme. Appare così una caratteristica importante dell'uso dell'Antico Testamento, cioè la visione universalista.

Nel discorso sui destinatari, si può spendere ancora una parola riguardo l'intenzione dell'autore quando sceglie l'utilizzo di un testo vetero-testamentario e quale sia il ruolo dei lettori nell'interpretare la natura plurisemantica dei citati. All'interno di questo rapporto, da una parte l'autore suggerisce direzioni di ascolto, e dall'altra parte i destinatari sfruttano il potere evocativo dei riferimenti all'Antico Testamento. Di più, ai fini di capire meglio il messaggio, si dovrebbe analizzare di più l'interazione tra il contesto dell'Antico Testamento e il nuovo contesto.

In terzo luogo, le Scritture sono reinterpretate in riferimento a Cristo Agnello. Questa modalità di interpretazione della Bibbia ebraica si situa nel campo della lettura cristologica della Scrittura praticata nei primi secoli del cristianesimo. Seguendo tale linea, l'autore dell'Apocalisse realizza una rilettura cristiano-messianica dell'Antico Testamento, partendo dall'esperienza del Cristo Risorto e della sua presenza nella Chiesa. Al movimento di Dio che si dona all'uomo, deve corrispondere il movimento dell'uomo, il quale si dona a Dio. L'uomo riceve il Cristo vivente, il dono della vita e lo fa ritornare in seguito a Dio. In questa ottica, dovrebbe esistere un rapporto reciproco: da una parte si comprende l'Antico Testamento alla luce di Cristo e della Chiesa, dall'altra parte, Cristo e Chiesa sono realtà da capire alla luce dell'Antico Testamento. In questo contesto cristologico, la chiave principale di interpretazione rimane il mistero della morte e della risurrezione di Cristo. Difatti, l'immagine centrale del libro è l'Agnello immolato e ritto in piedi.

La seconda domanda riguardava il perché della maniera originale dell'uso delle Scritture nell'Apocalisse. Una prima motivazione, potrebbe essere il desiderio di Giovanni di presentare la continuità all'interno della stessa Scrittura. In questo modo si può spiegare per esempio l'assenza delle citazioni esatte. Se l'autore avesse fatto appello a delle formule nel citare, si sarebbe potuto considerare che si rapportasse a qualcosa di estraneo, una fonte esterna da spiegare e commentare. Per Giovanni, l'Antico Testamento non è un testo antico da commentare e applicare al presente, ma fa parte dalla sua quotidiana esperienza come anche dei suoi destinatari. Per questo, non esiste distanza tra Antico Testamento e Apocalisse, invece c'è una specie di fusione e simultaneità. Nella mente dell'autore esiste un unico orizzonte della Scrittura.

Un'altra motivazione sarebbe l'intenzione di evidenziare l'unità delle Scritture tramite la fusione degli aspetti veterotestamentari e neotestamentari. Tale procedimento è visibile soprattutto nelle immagini del popolo di Dio. La maniera di combinare la tradizione ebraica e quella cristiana è un segno della visione di una Scrittura unitaria. La distinzione tra Antico e Nuovo Testamento è una percezione nostra. Per l'autore dell'Apocalisse non ci sono due, ma un'unica Scrittura la quale comincia con i libri sulla storia sacra di Israele e continua con l'epoca di Gesù e della sua Chiesa rilevandosi la novità assoluta apportata da Cristo.

Un ultimo motivo potrebbe essere l'intenzione di Giovanni di inserirsi nella linea profetica, così da diventare un punto di arrivo di questa tradizione (cfr. Ez 1; Is 6). Sulla linea dei profeti, Giovanni sarebbe un messaggero di Dio, parla a suo nome e fa conoscere il piano divino riguardante il senso della storia. In questo modo, la libertà<sup>41</sup> e la creatività nell'uso dell'Antico Testamento potrebbe venire dall'autocoscienza dell'ispirazione profetica. Tuttavia, anche se Giovanni di Patmos è cosciente di essere un profeta che scrive un libro di profezia, egli non crea dal nulla. L'autore considera di essere in continuità con i profeti dell'Antico Testamento, egli applica e interpreta le tradizioni profetiche del passato alla nuova situazione. La posizione di Giovanni potrebbe avere anche una motivazione di ordine storico. Si tratta di un possibile filone profetico adottato dai cristiani in opposizione con la linea legalista seguita dai rabbini, i quali a Iamnia hanno messo al centro la Legge. L'autore dell'Apocalisse tiene in conto le attese e le speranze veterotestamentare e getta su di loro una nuova luce dalla prospettiva del compimento di tutte le cose in Cristo<sup>42</sup>.

L'uso dell'Antico Testamento nell'Apocalisse potrebbe essere visto anche da una prospettiva retorica. Infatti, l'intenzione parenetica di Giovanni si può notare ad ogni pagina del suo libro. L'autore esorta alla fedeltà e resistenza di fronte all'idolatria e alla persecuzione. Dal punto di vista retorico, Giovanni vorrebbe offrire una risposta a delle tensioni. Una prima tensione si avvertiva tra i membri delle comunità e i falsi profeti (Gezabele, i nicolaiti). Per questo motivo, l'insistenza ad evitare il compromesso con l'idolatria mantenendo la fedeltà e la coerenza. Un'altra tensione riguardava le relazioni con la comunità giudaica. Ormai, per Giovanni, i veri giudei sono i cristiani. Loro sono gli eredi delle tradizioni appartenenti all'antica alleanza e coloro che interpretano autenticamente le Scritture. Un'ultima tensione era legata all'Impero romano. Giovanni crea un universo simbolico per evidenziare la negatività del potere e dell'ideologia propagata dall'Impero. L'alternativa a questo sistema negativo è la nuova Gerusalemme, la città ideale e compimento di tutte le speranze.

Ai fini di una maggiore comprensione riguardo l'uso dell'Antico Testamento, non si deve svalutare la personalità complessa dell'autore: il suo orientamento teologico, il modo di interpretare le sacre Scritture appreso nella sua comunità, la sua sensibilità artistica, le strategie narrative e le intenzioni parenetiche. Alla sua personalità sono da attribuire anche la vocazione profetica e visionaria, aspetti che si esprimono tramite gli elementi dell'Antico Testamento.

Arrivati alla conclusione, bisogna ribadire l'originalità della visione di Giovanni sulle sacre e unitarie Scritture, le quali sono fonte perenne per capire la persona di Cristo e l'identità cristiana.

<sup>41</sup> Tale libertà è dovuta anche alla flessibilità delle tradizioni nel primo secolo d.C.

<sup>42</sup> P. DECOCK, *The Scriptures in the Book of Revelation*, 392-402.

## Bibliografia

- ALAND K. ET ALII, *The Greek New Testament*, Stuttgart 1993<sup>4</sup>.
- AUNE D. E., *The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic*, in *Neotestamentica* XL (2006) 133.
- BEALE G. K., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, New York-London 1984.
- BEALE G. K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999.
- BELLI F. – CARBAJOSA I. ET ALII, *L'Antico nel Nuovo. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento*, Bologna 2008.
- CAMBIER J., *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de Saint Jean*, in *Nouvelle Revue Théologique* LXXVII (1955) 113-122.
- CHARLES R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. I, Edinburgh 1920.
- COMBLIN J., *La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1-22,5)*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 29 (1953) 5-40.
- DECOCK P. B., *The Scriptures in the Book of Revelation*, in *Neotestamentica* XXXIII (1999) 373-410.
- DEUTSCH C., *Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21,1-22,5*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* LXXVIII (1987) 106-126.
- DITTMAR W., *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neues Testaments im Wortlaut der Urtext und der Septuaginta*, Göttingen 1903.
- DOGLIO C., *Il Libro dolceamaro. L'Apocalisse assimila e metabolizza l'Antico Testamento*, in S. ROMANELLO – R. VIGNOLO (ed.), *Rivisitare il compimento. Le Scritture di Israele e la loro normatività secondo il NT*, Milano 2006.
- DRAPER J. A., *The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community*, in *Neotestamentica* XXII (1988) 41-63.
- FEKKES J., *"His Bride has prepared herself": Revelation 19-21 and Isaian Nuptial Imagery*, in *Journal of Biblical Literature* CIX (1990) 269-287.
- FEKKES J., *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation; Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield 1994.

- GUNDRY R. H., *The New Jerusalem. People as Place, nor Place for People*, in *Novum Testamentum* 29 (1987) 254-264.
- HIRSCHBERG P., *Das eschatologische Israel*, Neukirchen-Vluyn, 1999.
- KARRER M., *Von der Apokalypse zu Ezechiel*, in D. SÄNGER (a cura di), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, Neukirchen-Vluyn 2004, 90-112.
- KOWALSKI B., *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 2004.
- LEE P., *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Tübingen 2001.
- LOHSE E., *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974.
- LUST J., *The Order of the Final Events in Revelation and in Ezechiel*, in J. LAMBRECHT (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux-Leuven 1980, 179-183.
- MATHEWSON D., *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1-22:5*, Sheffield 2003.
- MOYISE S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995.
- MÜLLER-FIEBERG R., *Das „neue Jerusalem“ Vision für alle Herzen und Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1-22,5 im Kontext alttestamentlichfrühjüdischer Tradition und literarische Rezeption*, Berlin-Wien 2003.
- NOBILE M., *L'Apocalisse: una lettura cristiana dell'Antico Testamento*, in L. PADOVESE (ed.), *Atti del V Simposio di Efeso su Giovanni*, Roma 1995, 127-138.
- OESCH J., *Intertextuelle Untersuchungen zum Bezug von Offb 21,1-22,5 auf alttestamentliche Prätexte*, in *Protokolle zur Bibel VIII* (1999) 53-54.
- PAUL I., *The Use of the Old Testament in Revelation 12*, in S. MOYISE (ed.), *The Old Testament in the New Testament*, Sheffield 2000, 256-276.
- PAULIEN J., *Criteria and Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation*, in *Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh-New York 2001, 121-136.
- PISANO O., *La radice e la stirpe di Davide. Salmi davidici nel libro dell'Apocalisse*, Roma 2002.
- RUITEN VAN J., *The Intertextual Relationship between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,15b*, in *Estudios bíblicos LI* (1993) 473-510.
- RUIZ J.-P. M., *Ezekiel in the Apocalypse; the Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*, Roma 1989.

- SWETE H. B., *The Apocalypse of St. John*, London 1907<sup>2</sup>.
- VAN DER WAAL C., *Openbaring van Jezus Christ: Inleiding en Vertaling*, Gröningen 1971.
- VANHOYE A., *L'utilisation du livre d'Ezéchiél dans l'Apocalypse*, in *Biblica XLIII* (1962) 436-476.
- VANNI U., *L'Apocalisse: rilettura cristiana messianica dell'Antico Testamento*, in G. DE GENNARO (ed.), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo. Il Messia*, Napoli 1985, 455-480.
- VOGELGESANG J. M., *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*, Cambridge (Mass.) 1985.
- VOS L. A., *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, Kampen 1965.

### **Riassunto**

Il libro dell'Apocalisse contiene un numero considerabile di citazioni tratte da altri libri della sacra Scrittura, sia dell'Antico, che del Nuovo Testamento. Nell'uso che l'autore ne fa, si rileva l'originalità, perché egli in genere non cita direttamente, né indica la fonte di provenienza. Inoltre, Giovanni di Patmos rielabora i testi e gli elementi scritturistici. Infine, crea delle immagini originali combinando tratti dell'Antico e del Nuovo Testamento. Questo uso creativo e originale deve avere una spiegazione. Lo studio presente offre possibili tentativi di risposta alle domande circa il modo e il perché di un simile utilizzo delle Scritture sacre nell'Apocalisse.

### **Abstract**

The Book of Revelation contains a considerable number of references from the Scripture, either from the Old or the New Testament. With respect to the use of the Bible, we can notice the author's originality, considering that generally he quotes not directly, nor indicates a quoted source. Moreover, Joan develops in further details the texts and the biblical elements, creating new and original images by combining elements from the Old and the New Testaments. Such an innovative and creative use should have an explanation. This study intends to offer possibilities of answer regarding the method and motivation of such uses of the Holy Scriptures in the Book of Revelation.

## Vent'anni della “Rivista Teologica di Lugano”

Manfred Hauke\*

### L'impulso originario da parte del fondatore della Facoltà, Mons. Eugenio Corecco

L'anno prossimo, la Facoltà di Teologia di Lugano compirà il 25° anniversario della sua fondazione. Il primo opuscolo per presentare la Facoltà e il suo programma sottolinea una finalità ben precisa:

«L'Istituto di Teologia di Lugano è stato costituito nel 1992 da Mons. Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano, con lo scopo di contribuire in Diocesi e in Europa alla missione della Chiesa, che è di annunciare il Vangelo al mondo e di comunicargli la vita divina. L'8 maggio 1992, la Congregazione per l'Educazione Cattolica gli ha conferito la qualifica accademica. In virtù di tale provvedimento l'Istituto Accademico di Teologia è abilitato a conferire per la Chiesa universale (...) i gradi del Baccellierato e della Licenza in teologia biblica e dogmatica.

Obiettivo dell'Istituto è di assicurare, secondo le direttive e nello spirito del Vaticano II, la formazione scientifica – filosofica, teologica e pastorale – dei futuri presbiteri e di coloro che, religiosi e laici, uomini e donne, vogliono prepararsi agli altri ministeri ecclesiali e a una vita di apostolato»<sup>1</sup>.

Ben presto, il 20 novembre 1993, l'Istituto Accademico di Teologia divenne “Facoltà di Teologia” la quale «è la prima istituzione universitaria in Ticino»<sup>2</sup>. L'anno seguente, il 9 settembre 1994, al termine delle giornate di preparazione dell'anno ac-

---

\* Prof. Dr. Manfred Hauke è professore ordinario di Dogmatica presso la FTL e sin dal 2014 Direttore della Rivista teologica di Lugano. E-mail: manfred.hauke@teologialugano.ch.

<sup>1</sup> *Istituto Accademico di Teologia, Lugano. Presentazione e programma 1992/93*, p. 2.

<sup>2</sup> <http://www.teologialugano.ch/presentazione.html> (cons. 10.6.2016).

cademico, Mons. Eugenio Corecco tenne una prolusione ai professori della Facoltà; il primo punto su cui il nostro fondatore insistette fu di pubblicare una rivista:

«La Facoltà di Teologia è sempre più affidata a tutti i professori. La Facoltà per essere riconosciuta, almeno in certi ambienti, deve, fra l'altro, esibire pubblicazioni scientifiche dei suoi professori. Essa deve, infatti, coniugare insegnamento e ricerca. A tale scopo è indispensabile che abbia una sua Rivista»<sup>3</sup>.

Notiamo, della medesima prolusione, anche il desiderio di allargare la prospettiva oltre la teologia nel senso stretto:

«Per rafforzare, possibilmente, legami e collaborazione con le accennate Facoltà civili [dell'Università della Svizzera Italiana che si stava già avviando], è sembrato importante sviluppare l'insegnamento della Filosofia (...). L'obiettivo è di arrivare alla creazione di un Istituto di Filosofia nella Facoltà. A parte l'accennata finalità esterna, si vuole così arrivare ad un rapporto più proficuo tra Filosofia e Teologia, in vista di un rapporto nuovo di mediazione con la cultura moderna»<sup>4</sup>.

L'impulso di creare una rivista teologica viene quindi dal fondatore stesso della FTL. Gli scopi formulati nella fase fondatrice della Facoltà, i quali possiamo soltanto accennare in questa sede, costituiscono anche un identikit di base per la rivista: l'esigenza missionaria di annunciare il Vangelo al mondo, ciò che implica il dialogo con la cultura contemporanea e la mediazione della filosofia.

Già il 3 ottobre 1994, nella sua prolusione all'inizio dell'anno accademico 1994-1995, P. Chantraine annunciò i lavori in corso:

«I professori stanno preparando la Rivista della Facoltà di Lugano con l'aiuto della Signorina F. Clinquart. Oltre ai corsi e alla direzione degli studi essi hanno accettato fin dall'inizio questo lavoro molto impegnativo che farà parte della loro agenda come gli altri. Grazie alla Rivista, la Facoltà verrà valutata dai colleghi in merito al suo livello scientifico. Essa comunque non sarà solamente scientifica: conformemente al nostro orientamento cercherà di presentare situazioni o problemi attuali e mettere in rilievo la loro dimensione umana e cristiana. Sull'arco di 5 anni essa dovrebbe tagliare il traguardo di oltre 1000 abbonati»<sup>5</sup>.

Sotto la guida del primo Rettore della Facoltà, P. Georges Chantraine SJ (1932-2010)<sup>6</sup>, si iniziò quindi a preparare l'uscita della nuova rivista, approfittando delle

<sup>3</sup> Facoltà di Teologia di Lugano, Parole di S.E. Mons. Eugenio Corecco ai professori della Facoltà, 9 settembre 1994, p. 1. Il dattiloscritto riporta gli appunti di uno dei professori presenti all'incontro.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>5</sup> *Prolusione del Rettore all'inizio dell'anno accademico 1994-1995*, p. 6. La cifra notata da P. Chantraine stabilirebbe ancora un buon augurio per il futuro. Nei primi anni, la RTLu aveva quasi 600 abbonati; nel 2016, ne abbiamo circa 400 (tra cui circa 150 scambi con altre riviste), provenienti da una trentina di nazioni.

<sup>6</sup> Cfr. il necrologio in L'intranet du diocèse de Namur, *Le P. Georges Chantraine, est décédé*, à Namur, 26 maggio 2010 (namur.diocèse.be, cons. 10.6.2016).



esperienze del rettore per la pubblicazione della rivista internazionale “Communio”, fondata nel 1972 e diffusa oramai in 17 lingue diverse<sup>7</sup>. Siccome P. Chantraine proveniva dall’“Institut d’Études Théologiques” dei Gesuiti di Bruxelles, dove esce la “Nouvelle Revue Théologique”, si poteva fare tesoro anche delle esperienze ivi raccolte, specialmente per il *peer review*.

## L’uscita del primo numero maggio/giugno 1996

Mons. Eugenio Corecco finì il suo percorso terreno il 1 marzo 1995 e non poté più vedere la realizzazione del suo desiderio di creare una rivista della Facoltà. Il 9 giugno 1995, Papa Giovanni Paolo II nominò Mons. Giuseppe Torti nuovo Vescovo di Lugano.

Il Comitato di Redazione della RTLu, che comprendeva tutti i professori stabili, elaborava dei criteri per valutare i testi da pubblicare e cominciò a mettere in pratica un referaggio (*peer review*) che contribuiva a migliorare la qualità degli articoli.

L’uscita del primo numero avvenne dopo la partenza di P. Chantraine (fine settembre 1995) nel maggio/giugno 1996, quando don Azzolino Chiappini svolgeva la funzione di Pro-Rettore *ad interim* (1995/96)<sup>8</sup>. Ricorre quindi nel 2016 il ventesimo anniversario della nostra rivista.

L’imminente uscita della “Rivista Teologica di Lugano” (RTLu) fu annunciata durante il quarto *Dies academicus* della nostra Facoltà, il 16 marzo 1996, dall’allora Pro-Rettore Azzolino Chiappini: la rivista è «un impegno forte per la nostra Facoltà e uno strumento importante di dialogo con altre facoltà, altri teologi, parti della Chiesa che si interessano a questi problemi, mondo della cultura disponibile a questi temi. *Rivista*, lo dico solo tra parentesi, che anche nel titolo porterà lontano il nome di Lugano»<sup>9</sup>.

Il Direttore dei primi due numeri era don Graziano Borgonovo (\*1960), professore di Teologia morale fondamentale presso la FTL dal 1994 al 2001; è attualmente ufficiale della Congregazione della Dottrina della Fede e Docente presso la Pontificia Università della Santa Croce di Roma<sup>10</sup>. Egli fece un lavoro enorme per diffondere la

<sup>7</sup> Sulle intenzioni per creare la rivista “Communio” vedi in occasione del giubileo di 40 anni i contributi significativi di BENEDIKT XVI., *Grußwort*, in Internationale Katholische Zeitschrift “Communio” 41 (2012) 215-217; Hans MAIER, *Anmerkungen zur Entstehung der Zeitschrift “Communio”*, in *ibid.*, 218-232; Karl Kardinal LEHMANN, *Communio - ein theologisches Programm*, in *ibid.*, 233-250.

<sup>8</sup> Vedi <http://www.teologialugano.ch/chiappini-azzolino.html> (cons. 11.6.2016).

<sup>9</sup> Citazione in Agostino DEL PIETRO, *Cronaca della Facoltà (maggio 1994 – giugno 1997)*, in RTLu 2 (2/1997) 287-310 (297s.)

<sup>10</sup> Vedi la nota biografica e le pubblicazioni sul sito della Pontificia Università della Santa Croce, [www.pusc.it](http://www.pusc.it) ... (cons. 10.6.2016).

rivista, provvedendo tra l'altro alla distribuzione di 7.500 prospetti «inviati ad altrettanti indirizzi di potenziali lettori, in Svizzera, in Europa, ed in diversi Paesi di altri continenti»<sup>11</sup>. Don Graziano organizzava anche numerosi scambi con altre riviste.

I primi numeri apparvero con ben tre titoli per sottolineare il carattere plurilingue ed internazionale: "Rivista Teologica di Lugano.- Revue Théologique de Lugano.- Lugano Theological Review.- Semestrale in lingua italiana, francese e inglese".

Del Comitato di Redazione (comité de rédaction, editorial board) facevano parte tutti i professori stabili: Guy Bedouelle OP, Arturo Cattaneo, Azzolino Chiappini, Lino Ciccone CM, Pierre Dumoulin, Stanislaw Grygiel, Manfred Hauke, Karin Heller, Mauro Orsatti.

Vi è stato anche un Consiglio di Redazione (conseil de rédaction, advisory committee) con 21 nomi (20 uomini e una donna), tra cui i Vescovi (oggi Cardinali) Christoph Schönborn e Angelo Scola. L'elenco manifesta il carattere internazionale e pluriforme dei consultori (tra cui 2 gesuiti e 4 domenicani)<sup>12</sup>.

Il primo editoriale, firmato dall'intero Comitato di Redazione, ricorda gli inizi della Facoltà e l'eredità lasciata da Mons. Corecco<sup>13</sup>, la presenza di «un centinaio di studenti ordinari provenienti da ogni parte del mondo (dal Kazakistan al Cile, dal Togo alla Polonia, dalla Germania alle Filippine), e di altrettanto uditori regolari. Consapevoli del suo carattere europeo, la Facoltà è bilingue: accostando all'italiano il francese, riesce ad offrire una combinazione forse unica al mondo»<sup>14</sup>.

Il carattere bilingue della Facoltà, presto in seguito, fu abolita, di fronte alla difficoltà per molti studenti d'imparare, in vari casi, due lingue moderne (italiano e francese) oltre che tre lingue antiche (latino, greco, ebraico). Nonostante ciò, la provenienza internazionale di docenti e studenti ha contribuito fino ad oggi all'utilizzo di varie lingue, almeno per i lavori scritti. Questo vale anche, come vedremo ancora nei dettagli, per lo sviluppo della rivista.

Troviamo poi qualche affermazione programmatica sulla RTLu:

«La *Rivista Teologica di Lugano* vuole essere l'organo d'espressione di quel "laboratorio" che ogni Facoltà degna di questo nome rappresenta. Lavorando assieme da ormai qualche anno per meglio indagare e per meglio comprendere la verità rivelata,

<sup>11</sup> Graziano BORGONOVO, *Presentazione della Rivista Teologica di Lugano*, in "Caritas Ticino" XV (2/1996, maggio-giugno), rintracciabile su internet: [http://www.caritas-ticino.ch/media/rivista/archivio/riv\\_9602/art\\_003.htm](http://www.caritas-ticino.ch/media/rivista/archivio/riv_9602/art_003.htm) (cons. 11.6.2016) (il testo fu scritto dopo il *Dies academicus* del 16 marzo 1996 e prima dell'uscita del primo numero della rivista).

<sup>12</sup> L'elenco completo: Evandro Agazzi, Adriano Bausola, Londi Boka di Mpasi SJ, Christophe Carraud, Giuseppe Colombo, Pierpaolo Donati, Irène Fernandez, Elio Guerriero, José Luis Illanes, Didier Laroque, Hervé Legrand OP, William E. May, Gian Piero Milano, Servais Pinckaers OP, Hermann J. Pottmeyer, Pedro Rodriguez, Enrique Rojas, Adrien Schenker OP, S.E. Mons. Christoph Schönborn OP, S.E. Mons. Angelo Scola, Albert Vanhoye SJ.

<sup>13</sup> *Editoriale*, in RTLu 1 (1/1996) 7-10 (7-9); seguono gli editoriali in francese (10-13) e inglese (14-17).

<sup>14</sup> *Ibid.*, 9.

è naturale che i professori della Facoltà di Teologia di Lugano avvertano ora il bisogno di promuoverne la conoscenza, per favorire al contempo uno scambio di idee e di esperienze con chiunque entri in contatto con essa»<sup>15</sup>.

Il metodo di lavoro si manifesta in tre sezioni: “articoli, *status quaestionis*, esperienze della Chiesa nel mondo”. La sezione più importante dedicata agli articoli «svilupperà i temi ed i dibattiti della teologia nelle sue varie dimensioni. Uno spazio adeguato verrà pure riservata alla filosofia. Partendo dalla Sacra Scrittura, “anima di tutta la teologia” (*Dei Verbum*, 24), saranno approfonditi i fondamenti della dottrina cristiana, così come è venuto ripresentandoli anche il recente Magistero della Chiesa Cattolica. Oltre il riferimento ai Padri della Chiesa e a San Tommaso d’Aquino, nell’insegnamento offerto alla Facoltà trovano una particolare attenzione le opere di Hans Urs von Balthasar e di Henri de Lubac.

Senza introdurre opposizione metodologica alcuna col dogma e la morale – dal momento che esse pure verranno comprese come “discipline teologiche” –, anche lo studio della Bibbia, la storia della Chiesa, il diritto canonico, la pastorale, troveranno la propria collocazione all’interno di questi articoli, sempre puntando a mantenere, da parte degli Autori, il rigore dell’approccio scientifico che, solo, consente il dialogo con i ricercatori del mondo accademico internazionale»<sup>16</sup>.

Non compare alcuna sezione dedicata alle recensioni (un’esigenza indispensabile recuperata in seguito), ma una parte dedicata allo *status quaestionis* «attorno ad oggetto specifico» per evitare «delle recensioni disperate»: «tentativi di bilancio relativi a tale o tal altro problema (...). Questi studi forniranno (...) lo “stato” di una questione teologica, filosofica o biblica a partire da riferimenti classici e da pubblicazioni recenti, per offrire piste di lettura, riflessione, studio o ricerca personali»<sup>17</sup>.

La terza sezione, “Vita della Chiesa”, cerca di collegare la riflessione teorica con la vita pastorale:

«La teologia non è solamente questione di idee, di libri o di articoli; essa trova invece il suo sbocco, spesso anche la sua fonte, nelle esperienze vive che la Chiesa offre in forza della sua universalità e attraverso la varietà dei suoi carismi. Dall’attenzione alla pastorale di una Diocesi specifica e dal radicamento in un territorio determinato, lo sguardo si estenderà con tutta naturalezza verso altre realtà ecclesiali più lontane nello spazio. La conoscenza che abbiamo dei Paesi dell’Est europeo, per esempio, è spesso piuttosto frammentaria, quando non addirittura inesistente. Questa sezione della Rivista consentirà di venire a contatto con realtà forse sconosciute, con paesaggi cristiani inediti, approfittando dell’esperienza di comunione vissuta nel seno stesso della Facoltà»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*

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

<sup>17</sup> *Ibid.*, 9-10.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 10.

Aldilà delle tre sezioni indicate, si prevede una "Cronaca della Facoltà" che «consentirà di seguirne il cammino e di fissarne gli eventi più significativi».

In fine, il Comitato di Redazione auguri che i redattori, collaboratori e lettori della rivista, pure nel possibile disaccordo, possano vivere un'«amicizia intellettuale, senza la quale non si dà comunione nella ricerca della verità»<sup>19</sup>.

In primo numero della rivista realizza il suo programma con tre articoli, due interventi sotto la voce *status quaestionis* e altri due sulla "Vita della Chiesa nel mondo", senza dimenticare la "Cronaca della Facoltà", da maggio 1992 a settembre 1994, gestita da don Arturo Cattaneo<sup>20</sup>. Dopo la "Cronaca", ma in stretto legame con essa, compare ancora un ricordo della vita di Mons. Corecco da parte di Stanislaw Grygiel: *Egli mirava alle cose lontane ...*<sup>21</sup>.

Il primo articolo riproduce l'indirizzo di saluto di Mons. Eugenio Corecco, Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano, in occasione del secondo *Dies academicus* (3 dicembre 1993), tredici giorni dopo il decreto della Congregazione per l'Educazione cattolica (20 novembre) che ha concesso all'Istituto di Lugano il diritto di rilasciare il dottorato in teologia, elevandola al rango di Facoltà. Siccome una Facoltà costituisce «una entità base di ricerca e insegnamento su cui tradizionalmente si fonda l'università», il Gran Cancelliere offre «una breve riflessione sulla natura e la funzione dell'università stessa»<sup>22</sup>. Per sottolineare l'importanza di questa prolusione, citiamo soltanto una frase significativa del riassunto: bisogna «ridare all'università un compito non più passivamente subordinato alle esigenze del mercato, bensì di ricostituzione del tessuto della società in crisi»<sup>23</sup>.

Come articoli, seguono degli studi di Mons. Angelo Scola sulla figura di Cristo e di Stanislaw Grygiel sul significato della sofferenza in un mondo secolarizzato<sup>24</sup>. Gli *status quaestionis* riguardano la lettura della Sacra Scrittura (Azzolino Chiappini) e la realtà del "sigillo" nell'antica Mesopotamia oltre che nella Rivelazione (Marilyn Kelly-Buccellati). A proposito della vita della Chiesa nel mondo, si aprono due finestre sulla cura a favore dei portatori di handicap nella comunità dell'Arche (Jean Vanier) e sulla situazione dei cattolici in Kazakistan (Pierre Dumoulin). Il primo numero presenta, a parte l'editoriale e la Cronaca della Facoltà, otto testi, tra cui 4 in italiano, 2 in francese e 2 in inglese.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> RTLu 1 (1/1996) 133-147.

<sup>21</sup> RTLu 1 (1/1996) 149-152.

<sup>22</sup> Eugenio CORECCO, *Un modello alternativo di Università*, in RTLu 1 (1/1996) 19-26 (19).

<sup>23</sup> *Ibidem*, 25.

<sup>24</sup> Non riportiamo tutti i titoli i quali possono essere consultati facilmente sul nostro sito internet, [www.teologialugano.ch](http://www.teologialugano.ch), s.v. "editoria", poi "Rivista teologica di Lugano": "In ordine cronologico per numero".- "Articoli in ordine alfabetico per autore".- "Recensioni in ordine alfabetico per autore".

Ogni testo delle tre sezioni di base (articoli, *status quaestionis*, vita della Chiesa) riporta alla fine un riassunto non soltanto in italiano, francese e inglese, le lingue dichiarate della nuova rivista, bensì anche in tedesco. In questa maniera, le tre lingue principali della Svizzera sono presenti. Vedremo in seguito, come anche la lingua germanica farà maggiormente parte del tessuto della RTLu.

## Lo sviluppo dal 1997 al 2000

Con l'arrivo del nuovo Rettore della FTLu, P. Abelardo Lobato OP (1925-2012)<sup>25</sup>, nominato il 9 maggio 1996, cambiò il Direttore della rivista: il Rettore stesso si assunse di questo compito fino alla sua partenza nel 2000. P. Lobato era stato più volte decano della Facoltà di Filosofia all'Università di San Tommaso d'Aquino a Roma (Angelicum) e fondatore della SITA (Società Internazionale Tommaso d'Aquino).

In aprile 1998, P. Lobato annunciò una novità editoriale: la pubblicazione, nel secondo numero di ogni anno, degli atti di un convegno teologico tenutosi presso la FTLu<sup>26</sup>; in questo caso, si trattava del XI Colloquio di Teologia (29-31 maggio 1997) dedicato al tema "Il desiderio della salvezza, la salvezza del desiderio"<sup>27</sup>. Fu pubblicato ancora un terzo numero monografico piuttosto ampio, una miscellanea in occasione del 70° compleanno del Gran Cancelliere della FTL, S.E. Mons. Giuseppe Torti<sup>28</sup>. Il sottotitolo della rivista parla di un "quadrimestrale", vale a dire ogni anno si pubblicano tre quaderni.

La procedura di pubblicare gli interi atti di un convegno sulla rivista si ripeté ancora tre volte: nel 1999, con gli atti del XII Colloquio di Teologia di Lugano su "L'unicità di Cristo e l'universalità della salvezza" (28-30 maggio 1998), che anticipa già la tematica affrontata dall'Istruzione della Congregazione della Dottrina della Fede *Dominus Iesus* del 2000<sup>29</sup>; gli atti del XIII Colloquio su "La storia della teologia come disciplina teologica" (28-29 maggio 1999)<sup>30</sup>; gli atti del XIV Colloquio su "Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar" (25-26 maggio 2000)<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Vedi Agostino DEL PIETRO, *Cronaca della Facoltà*, cit., 298s., e il necrologio *Fr. Abelardo Lobato Casado O.P. is dead*, in [www.op.org](http://www.op.org) ... (cons. 10.6.2016).

<sup>26</sup> Abelardo LOBATO, *Lettera ai lettori della FTL*, aprile 1998.

<sup>27</sup> RTLu 3 (2/1998)

<sup>28</sup> *La fede che agisce per amore. Scritti in onore di Monsignor Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano*: RTLu 3 (3/1998), 339-791.

<sup>29</sup> RTLu 4 (2/1999) 163-336.

<sup>30</sup> RTLu 5 (2/2000) 171-308.

<sup>31</sup> RTLu 6 (1/2001).

A partire dal 1998, scompaiono i riassunti (presenti, in quell'anno, solamente nel primo numero) in lingua francese; rimane, su questo punto, l'italiano, l'inglese e il tedesco. A partire dal 1999, accanto al Direttore compare la figura di un "Capo redattore": all'inizio svolge tale funzione Ernesto Borghi, sostituito a partire dal 2001 fino ad oggi dal dott. Antonio Tombolini, che può far tesoro di una ricca esperienza professionale come collaboratore presso la casa editrice Jaca Book (Milano). Nel 1999, la sezione *Status quaestionis* cambia nome e riceve il nuovo titolo "Contributi e discussioni"; per la prima volta, appare un contributo in spagnolo (da parte del Rettore, P. Lobato); dai riassunti, si toglie la versione tedesca, mentre rimane un riassunto nella lingua originale del testo oltre che in inglese; si introduce una sezione, alla fine, di "libri ricevuti"<sup>32</sup>.

Negli Statuti della FTL, del 30 ottobre 1998, attualmente ancora in vigore (fino all'approvazione di una versione aggiornata che è stata preparata), la pubblicazione della rivista è fissata per iscritto:

«Art. 65 <sup>1</sup> La FTL pubblica la Rivista di Teologia di Lugano. <sup>2</sup> La Rivista è curata da un Direttore, da un Comitato di redazione e sorretta da un Comitato di rilevanti personalità scientifiche in ambito internazionale. <sup>3</sup> Il Direttore è designato dal Consiglio di Facoltà per un periodo di quattro anni, rinnovabile. <sup>4</sup> Il Comitato di redazione è nominato dal Consiglio di Facoltà per un quadriennio, ed è composto dal Direttore e tre professori stabili. <sup>5</sup> Una volta all'anno, nel mese di novembre, il Comitato presenta al Consiglio di Facoltà un rapporto sull'andamento della Rivista e le proposte per il suo miglioramento, in vista del programma per l'anno seguente»<sup>33</sup>.

In seguito agli Statuti, il Comitato di Redazione (che prima comprendeva tutti i professori stabili) conta cinque membri (anziché quattro, secondo la lettera): Ernesto Borghi, Graziano Borgonovo, Manfred Hauke, Abelardo Lobato, Costante Marabelli<sup>34</sup>.

Nel 2000 cambia la copertina introdotta nel 1996: al posto di tre titoli in italiano, francese ed inglese compare soltanto la versione italiana "Rivista Teologica di Lugano"; appare un nuovo colore, commentato nell'editoriale: si vuole «respirare sempre meglio, in cieli sempre più azzurri. La nuova veste grafica del nostro periodico vuole essere, in proposito, non solo un passo avanti di ordine qualitativo, ma un auspicio anche visivo dell'avvenire»<sup>35</sup>. Al posto del sottotitolo precedente ("Quadrimestrale in lingua italiana, francese e inglese") si scrive: «Edita tre volte l'anno (marzo, giugno, novembre)».

Il titolo della rivista soltanto in italiano potrebbe suggerire una chiusura linguistica: infatti, nel primo numero del 2000, tutti i testi erano scritti nella lingua di Dante.

<sup>32</sup> Vedi i cambiamenti messi in atto in RTLu 4 (1/1999).

<sup>33</sup> Facoltà di Teologia di Lugano, *Statuti*, 30 ottobre 1998, p. 23.

<sup>34</sup> Cf. RTLu 4 (1/1999), seconda pagina della copertina.

<sup>35</sup> *Editoriale*, in RTLu 5 (1/2000) 3-4 (4).

Di fatto, però, il carattere internazionale continua: il secondo numero del 2000 pubblica gli atti del XIII Colloquio di Teologia di Lugano già menzionati in cui appaiono testi in italiano (6), ma anche in francese (1), in spagnolo (1) e – per la prima volta – in tedesco (2)<sup>36</sup>. Dopo il congedo di P. Lobato come Rettore e l'arrivo del nuovo Rettore, Libero Gerosa, l'Editoriale offre qualche osservazione sull'andamento della rivista:

«Sotto la direzione di padre Lobato la “Rivista Teologica di Lugano” ha sensibilmente intensificato la cadenza della sua pubblicazione (da semestrale a quadrimestrale) e ha offerto spazio a contributi di contenuto più articolato che in passato e ad autrice ed autori di uno spettro culturale ed accademico più ampio. L'inaugurazione della sezione “contributi e discussioni”, che ospita saggi destinati anche ad un pubblico di non specialisti delle discipline teologiche e filosofiche, e la decisione di pubblicare recensioni estesi di libri reputati degni di considerazione hanno contribuito ad arricchire apprezzabilmente la RTLu. Gli scambi con altri periodici teologici, filosofici e umanistici in genere si sono sensibilmente accresciuti e il numero degli abbonati (...) si è mantenuto considerevole»<sup>37</sup>.

## L'evoluzione sin dall'entrata della Facoltà sul Campus Universitario

Dopo l'arrivo del nuovo Rettore, don Libero Gerosa (\*1949)<sup>38</sup>, nel 2000 la Facoltà si trasferisce dalla sua prima sede (Via Nassa 66, Lugano) al nuovo Campus Universitario di Via Giuseppe Buffi, la sua sede attuale. La FTL non fa parte dell'Università, ma sin dal 2002 si trova nel Campus e offre la sua collaborazione al lavoro universitario del polo ticinese. Il primo editoriale di Gerosa, scritto in imminenza del trasferimento, cita il saluto del Consigliere di Stato, Gabriele Gendotti:

La nuova presenza della FTL sul Campus dell'Università della Svizzera Italiana (USI) «rafforzerà la collaborazione (...) agevolerà enormemente le sinergie e favorirà il potenziamento della crescita comune»<sup>39</sup>. Il contributo della FTL al nuovo polo universitario della Svizzera Italiana «si riflette sin da subito anche nella nuova veste della rivista»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Cf. RTLu 5 (2/2000).

<sup>37</sup> *Editoriale*, in RTLu 5 (3/2000) 331-332 (331).

<sup>38</sup> Vedi <http://www.teologialugano.ch/gerosa-libero.html> (cons. 11.6.2016).

<sup>39</sup> Libero GEROSA, *Editoriale*, in RTLu 6 (2/2001) 269-271 (269); cfr. *Saluto del consigliere di Stato Avv. Gabriele Gendotti*, in RTLu 6 (2/2001) 389-391 (390).

<sup>40</sup> Libero GEROSA, *Editoriale*, in RTLu 6 (2/2001) 269-271 (270).

Infatti, nel 2001, la nostra rivista assume l'aspetto esteriore che mantiene fino ad oggi. Appare un nuovo sottotitolo: "Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca". Vengono valorizzati qui le tre lingue nazionali della Svizzera, in particolare il tedesco, scartando (almeno per alcuni anni) l'inglese che era ben presente negli anni 1996-97. Il sottotitolo scomparve, però, nel 2010 con il prof. Paximadi quale Direttore della RTLu, per non escludere la possibilità di pubblicare dei testi in inglese (e spagnolo)<sup>41</sup>.

Il Rettore Gerosa, che assume anche la funzione di Direttore della rivista (fino al 2008), nota la distinzione tra tre parti:

"Articoli", "Contributi" [testi scientifici più brevi] e – sottolineato come novità – "Dibattiti", «in cui verrà dato spazio ad una serie di interventi di alto profilo scientifico, redatti però in forma divulgativa onde rendere la rivista uno strumento efficace in ordine alla costruzione di una relazione interattiva fra mondo universitario e opinione pubblica. Con questa novità si intende anche dare una prima risposta alla richiesta, avanzata da molti abbonati e lettori occasionali della rivista, di rendere accessibile anche ai non addetti ai lavori i risultati di studi e ricerche tanto importanti per vita di uomini e donne della società contemporanea»<sup>42</sup>.

In seguito, la sezione "Dibattiti" accoglie anche notizie e testi relativi alla vita della Facoltà; così accade già nel primo quaderno sotto la direzione del nuovo Rettore<sup>43</sup>. A partire dal 2007, questi interventi vengono integrati in una sezione della rivista intitolata "Vita ecclesiale"<sup>44</sup>.

Di fatto, la rivista si presenta nel 2001 con quattro parti: Articoli, Contributi, Dibattiti e Recensioni. Scompaiono i riassunti i quali, però, verranno ripristinati in conformità con le usanze necessarie per l'accreditamento della rivista presso l'apposita agenzia autorizzata dall'Unione europea (vedi sotto). Appare la figura di un Vice direttore (2001-2008 don Mauro Orsatti<sup>45</sup>). Il dott. Antonio Tombolini entra come Capo redattore<sup>46</sup>. I professori stabili costituiscono tuttora il "Comitato di Redazione". La composizione del "Consiglio scientifico" si arricchisce di nuovi membri<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Cf. RTLu 15 (3/2010).

<sup>42</sup> Libero GEROSA, *Editoriale*, in RTLu 6 (2/2001) 270.

<sup>43</sup> *Saluti – Dies academicus*, in RTLu 6 (2/2001) 381-395.

<sup>44</sup> Per la prima volta in RTLu 11 (3/2007) 531-563: un intervento sull'Enciclica *Sacramentum caritatis*; l'informazione, scritta da uno studente "Dalla vita della Facoltà", e un elenco dei titoli delle tesi di dottorato e di licenza sin dall'inizio della Facoltà, a cura di Giovanni Ventimiglia, *Bollettino accademico FTL*, 553-563. Viene annunciato un aggiornamento di quest'elenco con cadenza biennale.

<sup>45</sup> Vedi <http://www.teologialugano.ch/orsatti-mauro.html> (cons. 11.6.2016).

<sup>46</sup> Vedi <http://www.teologialugano.ch/tombolini-antonio.html> (cons. 11.6.2016).

<sup>47</sup> Cf. RTLu 6 (2/2001), seconda pagina della copertina: Evandro Agazzi, Guy Bedouelle OP, Piero Coda, S.E. Mons. Willem Eijk, S.E. Mons. Peter Erdö, Silvio Ferrari, Stanislaw Grygiel, Elio Guerriero, José Luis Illanes, Michael Kunzler, William E. May, Gerhard Müller, Ludger Müller, Antonio Neri, Her-



Un'altra novità è l'inserimento della rivista nel progetto della nuova casa editrice Eupress. «Con questo "Editoriale Universitario" la Facoltà di Teologia, in concomitanza con il suo trasferimento nel Campus universitario dell'USI, dà avvio anche alla pubblicazione di diverse collane scientifiche...»<sup>48</sup>. La casa editrice, che oggi si chiama Eupress FTL, viene seguita dal dott. Antonio Tombolini come Direttore editoriale e vanta più di un centinaio di pubblicazioni dal 2002 fino ai nostri giorni<sup>49</sup>.

Il Comitato di Redazione, durante il rettorato di Mons. Gerosa (2000-2008), è sottoposto a vari cambiamenti: in un primo momento (giugno 2001), scompaiono tutti i cinque membri del comitato precedente costituito nel 1999 per far entrare otto nomi nuovi. Alla fine del rettorato di Gerosa, anche durante il rettorato di Mons. Chiappini (2008-2014), sono presenti tutti i professori stabili<sup>50</sup>. Per un breve periodo, anche l'attuale Vescovo di Lugano, S.E. Mons. Valerio Lazzeri, fa parte del Comitato di Redazione, in quanto professore stabile di Patrologia<sup>51</sup>.

A partire dal 2002, non si pubblicano più degli atti di congressi sulla RTLu, ma di solito ogni numero offre un particolare tema su cui si concentrano vari testi (non tutti, però). Un primo esempio è il terzo numero del 2002 con la tematica tuttora molto attuale del rapporto tra cristianesimo e islam<sup>52</sup>. Altri temi, segnalati come tali nell'editoriale, sono la vita consacrata (1/2003); identità umana e bioetica (2/2003); *Communio sanctorum* (3/2003); il rapporto tra filosofia e teologia (1/2004); Maria concepita senza peccato originale (2/2004); il cristianesimo come esistenza escatologica (1/2005); verità e relativismo (1/2006); l'Enciclica *Deus caritas est* (2/2006); il ministero episcopale (3/2006); ragione e fede (in occasione della *lectio magistralis* di papa Benedetto XVI a Ratisbona) (1/2007); creazione ed evoluzione (2/2007); ragione, etica e religione (3/2007); tecnoetica, roboetica, bioroboetica e insegnamenti della Chiesa (1/2008); l'Anno paolino (2/2008); il simbolo dell'acqua e il Battesimo

---

mann J. Pottmeyer, Pedro Rodriguez, S.Em. Card. Christoph Schönborn, S.E. Mons. Angelo Scola, Albert Vanhoye SJ.

<sup>48</sup> Ibidem, 270s.

<sup>49</sup> Vedi ulteriori dettagli in <http://www.teologialugano.ch/eupress.html> (cons. 11.6.2016).

<sup>50</sup> Cf. RTLu 6 (2/2001), seconda pagina della copertina: Azzolino Chiappini, Libero Gerosa, André-Marie Jerumanis, Mauro Orsatti, Giorgio Paximadi, Andrzej K. Rogalski, Michael Schulz, Antonio Tombolini. In novembre 2002, dopo la partenza di Rogalski rientra Costante Marabelli: RTLu 8 (3/2002). Siccome Michael Schulz parte per la cattedra di Dogmatica all'Università di Bonn, il suo nome figura nella lista soltanto fino a RTLu 9 (3/2003). In seguito rientra Manfred Hauke: RTLu 10 (1/2004). Si aggiunge Hans Christian Schmidbaur: RTLu 11 (1/2005). Ettore Malnati compare da novembre 2007 – RTLu 12 (3/2007) – fino a giugno 2011 – RTLu 16 (2/2011). Due nuovi professori stabili, Markus Krienke e Giorgio Sgubbi, entrano in marzo 2009 – RTLu 14 (1/2009) – e rimangono fino a novembre 2012 – Sgubbi: RTLu 17 (3/2012) – rispettivamente fino a giugno 2014 – Krienke: RTLu 19 (2/2014). Giovanni Ventimiglia entra in marzo 2009: RTLu 14 (1/2009).

<sup>51</sup> Cf. RTLu 19 (1/2014).

<sup>52</sup> Cf. RTLu 7 (3/2002).

(3/2008); Benedetto XVI e la forza dell'umile amore (1/2009); l'attualità dei Padri (2/2009); la spiritualità sacerdotale (3/2009); l'Enciclica *Caritas in veritate* (1/2010); Sant'Anselmo, la fede chiama la ragione (2/2010); archeologia e teologia (3/2010); gli attributi di Dio (1/2011, 2/2011); John Henry Newman (3/2011); l'Esortazione apostolica *Verbum Domini* (1/2012); il sacerdozio ministeriale (2/2012); attualità della filosofia tomistica (3/2012); l'importanza del Concilio Vaticano II (1/2013); la spiritualità francescana e papa Francesco (1/2014); la ricchezza della differenza uomo-donna (2/2014); la famiglia, sfide e speranze (1/2015); il Direttorio omiletico (2/2015); il libero arbitrio (3/2015); l'Anno della Misericordia (1/2016); l'Enciclica *Laudato si'* (2/2016).

Sin dal 2003, nella sezione dedicata alle recensioni, la RTLu offre in un ritmo variabile un sussidio bibliografico dedicato alla figura di Hans Urs von Balthasar, a cura di don André-Marie Jerumanis, professore di Teologia morale<sup>53</sup>. Il primo "Bollettino balthasariano", riferendosi ad opere pubblicate negli anni 2001 e 2002, compare in novembre 2003 e comprende più di 30 pagine (di recensioni)<sup>54</sup>. Altre edizioni del bollettino si trovano nelle annate 2005, 2006, 2007, 2008 e 2009<sup>55</sup>.

## L'entrata nella lista delle riviste scientifiche accreditate dalla Comunità europea (ERIH PLUS)

Dopo la fine del rettorato di Mons. Libero Gerosa, la rivista viene diretta da don Giorgio Paximadi, professore di Egesi dell'Antico Testamento<sup>56</sup>. I quaderni 1/2009 fino a 2/2014 compaiono sotto la sua direzione. La mansione di Vice direttore in questo periodo, invece, passa da Mons. Mauro Orsatti al sottoscritto, don Manfred Hauke<sup>57</sup>.

In questo periodo inizia la preparazione di adeguarsi alle esigenze di poter entrare nell'elenco delle riviste accreditate da parte della Comunità europea, rappresentata dall'agenzia ERIH PLUS ("The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences"). Questa lista include le riviste corrispondenti ai criteri scientifici sviluppati dalla ESF ("European Science Foundation").

<sup>53</sup> Vedi <http://www.teologialugano.ch/jerumanis-andreacute.html> (cons. 11.6.2016).

<sup>54</sup> André-Marie Jerumanis (a cura di), *Bollettino balthasariano (2001-2002)*, in RTLu 8 (3/2003) 593-626.

<sup>55</sup> RTLu 10 (1/2005) 133-150: *Bollettino balthasariano 2003*; RTLu 11 (1/2006) 193-217: *Bollettino balthasariano 2004*; RTLu 12 (2/2007) 321-345: *Bollettino balthasariano 2005*; RTLu 13 (3/2008) 463-485: *Bollettino balthasariano 2006*; RTLu 14 (3/2009) 517-543: *Bollettino balthasariano 2007*.

<sup>56</sup> Vedi <http://www.teologialugano.ch/paximadi-giorgio.html> (cons. 11.6.2016).

<sup>57</sup> Vedi <http://www.teologialugano.ch/hauke-manfred.html>; [www.manfred-hauke.de](http://www.manfred-hauke.de) (cons. 11.6.2016).

Lo si vede bene sul sito della RTLu sin dal 2013: per ogni “articolo” e “contributo” compare un riassunto nella lingua originale e in inglese, oltre che diverse informazioni sull’autore (posizione accademica, indirizzo per poter essere contattato). Un’altra esigenza è una procedura regolamentata del referaggio tra pari; abbiamo introdotto il “referaggio a doppio cieco” (*double blind peer review*) il quale prevede (secondo il regolamento attuale) la valutazione anonima da parte di esperti esterni. Questa procedura richiede più lavoro per la direzione, ma può giungere così ad una qualità migliore della rivista.

Siccome le norme di ERIH PLUS richiedono un *abstract* inglese, sembra opportuno dare anche la possibilità di pubblicare qualche volta dei testi in inglese. Ciò è accaduto, per la prima volta dopo l’abbandono dell’inglese sotto i rettorati di Lobato e Gerosa, in novembre 2010<sup>58</sup>.

Dopo l’elezione del sottoscritto come Direttore della RTLu, nel semestre autunnale 2014, si fecero ulteriori preparativi per far parte dell’elenco della riviste accreditate. A partire dal terzo numero 2014, ogni numero stampato della rivista riporta un riassunto bilingue alla maniera appena descritta (per gli “articoli” e “contributi”, quindi i testi sottoposti oramai *peer review*); in seguito, nelle medesime sezioni, appaiono all’inizio dei testi le apposite informazioni sugli autori, indicate con un asterisco (\*). Già a partire dal terzo numero 2012, compare la nuova sezione “Miscellanea (e Vita della Facoltà)” la quale sostituisce le rubriche precedenti “Dibattiti” e “Vita della Facoltà”; i testi ivi contenuti non vengono sottoposti al *peer review* anonimo esterno, ma soltanto al Comitato di Redazione.

Nell’autunno 2014, il Comitato redazionale, che prima comprendeva tutti i professori stabili della FTL, viene a comporsi di quattro membri, scelti da discipline diverse: don Manfred Hauke (Dogmatica), don André-Marie Jerumanis (Teologia morale), don Giorgio Paximadi (Antico Testamento), Giovanni Ventimiglia (Filosofia)<sup>59</sup>. Si aggiunge in seguito il novello Rettore, don René Roux (Patrologia e Storia della Chiesa antica), nominato nel 2014<sup>60</sup>. Attualmente il Comitato di Redazione consiste quindi di cinque membri.

Il Consiglio scientifico era scomparso dalla seconda pagina della copertina a partire dal terzo numero 2009, ma “risorse” nel 2014 con nuovi membri che hanno ormai una funzione più pratica a causa delle procedure di referaggio. Possono essere coinvolti nel *peer review*, anche se evidentemente il raggio degli esperti consultati in

<sup>58</sup> RTLu 15 (3/2010): “Rivista Teologica di Lugano”, senza sottotitolo riguardante le lingue della rivista.

<sup>59</sup> Sul loro *curriculum vitae* e la loro bibliografia essenziale, vedi il nostro sito [www.teologialugano.ch](http://www.teologialugano.ch) ... Il Consiglio di Facoltà del 15 ottobre 2014 decise di formare un Comitato di redazione della RTLu composto da 5 professori stabili. Vennero scelti i professori Hauke, Jerumanis, Paximadi e Ventimiglia, offrendo anche al nuovo Rettore (Roux) la possibilità di farne parte. In seguito, il 26 novembre 2014, il Comitato di Redazione scelse il sottoscritto come nuovo Direttore della rivista.

<sup>60</sup> Vedi <http://www.teologialugano.ch/roux-reneacute.html> (cons. 11.6.2016).

modo anonimo è molto più ampio. I membri del Consiglio scientifico (*Advisory board*) provengono da vari paesi e rappresentano diverse discipline del sapere teologico e filosofico<sup>61</sup>.

Siccome per l'assunzione nella lista di ERIH PLUS è importante il carattere plurinazionale degli autori della rivista, abbiamo pubblicato una statistica concentrata sugli anni 2013-14: tra i 32 autori di "articoli" e "contributi", abbiamo rappresentanti (per ciò che riguarda l'affiliazione geografica) provenienti da Belgio, Brasile, Città del Vaticano, Francia, Germania, Italia, Spagna, Stati Uniti e Svizzera (quindi da nove nazioni)<sup>62</sup>.

Il 20 maggio 2015, dopo un lungo cammino di preparazione, la RTLu è stata integrata nella lista delle riviste scientifiche elencate dall'agenzia ERIH PLUS.

## La pagina internet della RTLu

In vista del riconoscimento tra le riviste accreditate, la parte del sito internet della nostra Facoltà dedicata alla RTLu è stata completata<sup>63</sup>. Troviamo lì una descrizione breve del nostro scopo e del nostro metodo di lavoro (in lingua italiana e in lingua inglese). Notiamo in particolare che gli "Articoli" (nel senso più stretto) «sono tendenzialmente aderenti ad un tema monografico o di dimensioni maggiori». I "Contributi" (nel senso tecnico usato nella nostra rivista), invece, «trattano altri temi vari o sono più brevi». Sotto la voce "Miscellanea (e Vita della Facoltà)" compaiono interventi «redatti... in forma divulgativa per favorire la comunicazione tra mondo universitario e opinione pubblica».

Abbiamo pubblicato, già nel 2004, delle "Norme per gli autori" che indicano una linea di massima (non sempre rispettabile in termini rigorosi) per le date della pubblicazione dei tre quaderni: 25 marzo, 30 giugno e 22 novembre. Di solito, gli "articoli" devono avere tra 40.000 e 54.000 battute (quindi 14-18 pp.), i "contributi" tra 24.000 e 36.000 battute (8-12 pp.), ciò che vale anche per i "dibattiti" (adesso:

<sup>61</sup> Vedi la lista specificata, composta attualmente di 16 studiosi (14 uomini e 2 donne) in <http://www.teologialugano.ch/rivista-teologica-di-lugano.html> (cons. 11.6.2016). In ordine alfabetico, si tratta di Ignacio Carbajosa Pérez (Madrid), Emery De Gaál (Mundelein, Illinois, USA), Michael Durst (Chur), Jörg Ernesti (Augsburg), Costantino Esposito (Bari), Theresia Hainthaler (Frankfurt am Main), María Lacalle Noriega (Pozuelo de Alarcón, Madrid), Michele Lenoci (Milano), Manfred Lochbrunner (Berlin), Massimo Pazzini (Jerusalem), Attila Puskas (Budapest), Michael Sticklebroeck (St. Pölten), Stefano Tarocchi (Romola, Firenze), Wilhelm Tauwinkl (Bucharest), Réal Tremblay (Roma), Włodzimierz Wolyniec (Wrocław, Breslavia).

<sup>62</sup> Cfr. <http://www.teologialugano.ch/rivista-teologica-di-lugano.html>, s.v. "Provenienza dei nostri autori ... 2013-2014".

<sup>63</sup> <http://www.teologialugano.ch/rivista-teologica-di-lugano.html> (cons. 11.6.2016).

“Miscellanea”); le recensioni possono avere tra 3.000 e 12.000 battute (1-4 pp.). Tra i particolari tipografici nella nostra descrizione notiamo specialmente il modello fornito per le note a piè di pagina, con l’uso del corsivo per i titoli dei lavori scientifici.

Sulla nostra pagina internet compaiono i nomi del Direttore, del Comitato di Redazione, del Capo-redattore e del Comitato scientifico. Alla fine della pagina si nota il Catalogo degli articoli e recensioni (“articoli” nel senso più ampio dei testi pubblicati): “In ordine cronologico per numero” (si offre quindi uno sguardo panoramico sull’intero contenuto del quaderno, sin dal 1996); “Articoli in ordine alfabetico per autore”; “Recensioni in ordine alfabetico per autore”. Gli *abstract* (bilingui) e le informazioni particolareggiate sugli autori si trovano gratuitamente su internet per tutti gli “articoli” e “contributi” sin dal 2013, come anche il testo completo di ogni editoriale.

Seguendo l’ordine dei contenuti, si giunge poi alle “Norme per gli autori” (in italiano) già brevemente rassegnate.

Nella riga successiva, si clicca una “Scheda referee” (italiano e inglese) che elenca brevemente delle domande che possono facilitare il lavoro di chi scrive un referaggio (*peer review*) di un “articolo” o “contributo”, per tenere alta la qualità scientifica dei testi pubblicati.

Chi desidera abbonarsi alla RTLu e acquistare dei singoli numeri, trova le apposite condizioni: un volume singolo (che potrebbe comprendere ca. 200 pp., ma anche di meno) costa ora 30 Franchi svizzeri oppure 27 Euro (più spese di spedizione), un abbonamento annuale invece 69 Franchi o 62,50 Euro<sup>64</sup>. Segue una lista sulla disponibilità degli arretrati (14 numeri, soprattutto dei primi anni, sono esauriti, ma la maggior parte è ancora disponibile).

Per chi desidera ordinare un singolo articolo (a pagamento), potrà usufruire, per esempio, il portale “Subito”, collocato in Germania ([www.subito-doc.de](http://www.subito-doc.de)).

## Ringraziamento e auspici per il futuro

Con l’accreditamento della RTLu nel 2015 è stato premiato un lavoro di molte persone nell’arco di quasi 20 anni (Direttori, Vicedirettori, Caporedattore, Comitato di Redazione, Consiglio scientifico, segretari di redazione, autori dei testi pubblicati, addetti tecnici). Non dimentichiamo il segretario di redazione, Salvatore Bellopede, che sta lavorando per la rivista sin dal 2003 e si occupa tra l’altro dell’aggiornamento del nostro sito<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Cfr. <http://www.teologialugano.ch/rivista-richiesta-abbonamento.html> (cons. 11.6.2016).

<sup>65</sup> Notiamo anche gli altri nomi delle persone impegnate nel segretariato di redazione, riferite sulla secon-

È bene esprimere in questa occasione un sentito ringraziamento per l'impegno a favore della nostra rivista. È stato un periodo strutturato da quattro Vescovi come Gran Cancellieri della FTL: Mons. Eugenio Corecco, scomparso nel 1995, da cui parte la fondazione della RTLu; Mons. Giuseppe Torti (1995-2004); Mons. Giuseppe Grampa (2004-2013); Mons. Valerio Lazzeri (dal 2013). Abbiamo già ricordato i Rettori della FTL che hanno seguito il lavoro della rivista, in due casi persino come direttori (Lobato e Gerosa): P. Georges Chantraine SJ (partito nel 1995), P. Abelardo Lobato OP (1996-2000), Mons. Libero Gerosa (2000-2008), Mons. Azzolino Chiappini (2008-2014), don René Roux (sin dal 2014).

Ringraziamo anche i nostri benefattori e i nostri lettori che stanno seguendo la rivista con interesse. Cerchiamo di dare alla rivista un taglio chiaramente scientifico (sezioni "Articoli", "Contributi"), aggiungendo comunque anche dei testi divulgativi leggibili da un ampio pubblico ("Miscellanea"). Anche i testi "specialistici", in linea di massima, dovrebbero essere accessibili a chi si interessa della tematica trattata. Molti temi si prestano ad un dialogo che va al di là della teologia o della filosofia in senso stretto e possono contribuire a costruire una società che oggi è davvero bisognosa di trovare delle radici forti nella dignità umana e nel Vangelo. Rispetto ai lettori, vale la pena riproporre un augurio espresso dal primo Direttore della RTLu 20 anni fa:

«Se la Rivista Teologica di Lugano diverrà certamente ciò che ne faranno i suoi redattori ed i suoi collaboratori, l'amicizia intellettuale dei suoi lettori diventerà presto determinante: senza tale amicizia, infatti, non si da comunione nella ricerca della verità. Proprio questo è il nostro augurio: potervi avere come compagni di strada nel cammino intrapreso»<sup>66</sup>.

La gratitudine per il lavoro svolto porta all'invito d'impegnarsi anche in futuro per la qualità e la diffusione della rivista. Alla FTL sono legati molti professori stabili, invitati e incaricati; abbiamo avuto 86 tesi di dottorato e 7 di abilitazione, i cui autori potranno dare una mano anche per scrivere degli articoli, contributi oppure (da non dimenticare!) recensioni. Speriamo che tutti possano sentirsi in qualche maniera coinvolti, senza dimenticare chi presta la sua collaborazione "da fuori".

L'accoglienza della RTLu nell'elenco dell'agenzia ERIH PLUS è soltanto un inizio che potrà favorire un'ulteriore diffusione e lo scambio internazionale con altri studiosi. Notiamo la presenza dei nostri testi scientifici presso l'*Index Theologicus* dell'Università di Tubinga ("Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie und Religionswissenschaft") ([www.ixtheo.de](http://www.ixtheo.de)): questo strumento prezioso riporta i titoli degli articoli

---

da pagina della copertina prima del 2003 (a parte Fabienne Clinquart, nel 1995): Carmen Fioriti Costantini (1997-1998), Mary Ann Nobile (1997-1998), Franca Lavezzo (1999-2003), Annamaria Raselli (1999-2004).

<sup>66</sup> BORGONOVO, *Presentazione della Rivista Teologica di Lugano*, cit.

pubblicati sulle riviste teologiche e di scienze religiose degli ultimi decenni di modo che ognuno possa trovare gratuitamente i titoli su un determinato argomento d'interesse: «ci siamo». Grazie all'utilizzo dell'inglese per i riassunti (*abstract*) potremo, in futuro, accedere ancora ad altri *database* internazionali.

Tutto questo lavoro potrebbe favorire la crescita della nostra Facoltà e, se Dio lo vuole, anche la diffusione della verità rivelata che Gesù Cristo fa risplendere tramite la Chiesa in un mondo che ha tanto bisogno della carità intellettuale.





## Dal fondale alla ribalta. I personaggi secondari nella Bibbia ebraica

**Antonio Nepi**

*(Epifania della Parola), Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, 272 pp.*

Meir Sternberg identifica come caratteristica della narrativa biblica la concezione del racconto (*story*) come storia (*history*) divina. La sua affermazione si riferisce esplicitamente ai libri compresi tra Genesi e 2 Re, ma può essere estesa al complesso delle narrazioni che troviamo anche altrove nella Bibbia (non solo ebraica). Al di là delle possibili divergenze di opinione sull'esatta definizione di che cosa è una narrazione, si tratta in ogni caso di una cospicua parte del testo biblico, nella quale l'esegeta si trova confrontato con racconti, da affrontare valendosi dei metodi della critica letteraria antica e moderna. In quest'ultima spesso prevale l'interesse per l'intreccio, più facilmente analizzabile in termini funzionali così da ottenere modelli e schemi applicabili ad opere tra loro molto diverse o molto lontane nel tempo e nello spazio. Meno frequente è un approccio all'opera narrativa a partire dai personaggi, che non si lasciano ridurre alla funzione di pedine nel gioco dello sviluppo dell'azione. Questa è però la via scelta da Antonio Nepi nel suo libro *Dal fondale alla ribalta*, che ripropone in forma completa ma più snella per l'omissione della bibliografia e degli indici destinati al pubblico degli studiosi la dissertazione presentata al Pontificio Istituto Biblico di Roma e pubblicata nel 2012 con il titolo *Ubi Maior minor gessit. La funzione dei personaggi secondari nelle narrazioni della Bibbia ebraica*. Dunque l'interesse è rivolto ai personaggi secondari, quelli che sono ai margini dell'azione, dei quali sono lasciati un po' in ombra l'interiorità e lo spessore psicologico, e che sono soprattutto funzionali allo svolgimento dell'intreccio. Nepi ricorda opportunamente, sulla traccia di Gunkel, che la prosa narrativa dell'Antico Testamento si caratterizza proprio per la prevalenza dell'azione sulla descrizione e che quindi una certa indeterminazione psicologica pesa anche sui personaggi principali, sui sentimenti e sulle motivazioni dei quali spesso l'autore non ci rivela nulla. La distinzione tra personaggi principali e secondari si deve quindi tracciare in base all'importanza della loro funzione ai fini dello svolgimento dell'azione. Nepi stabilisce una gerarchia, che parte dai protagonisti, al centro dell'azione principale, prosegue con i comprimari, in stretta relazione

con i precedenti, e giunge così ai personaggi secondari, che hanno un ruolo limitato ad alcuni sviluppi laterali dell'azione. Né ci si ferma qui: al di sotto dei personaggi secondari ci sono quelli minori, sui quali l'attenzione del narratore si sofferma solo molto brevemente, poi la categoria che comprende comparse, figuranti e astanti, che fanno parte della cornice e non dell'azione, e infine il coro, personaggio collettivo, voce del popolo che in alcuni racconti esprime la reazione di quella che noi diremmo l'opinione pubblica all'azione in corso di svolgimento. La ricerca di Nepi si sofferma quindi sul grado intermedio di questa scala gerarchica, ai personaggi secondari che sono al margine dell'azione ma che animano un singolo episodio, fornendo però talora una significativa integrazione o collaborando allo sviluppo della trama o rendendo manifeste al lettore le intenzioni e le motivazioni dei protagonisti. In queste funzioni rappresentano quindi un prezioso appiglio offerto al lettore e all'esegeta per la comprensione del senso di ciò che è narrato. Naturalmente Nepi non pretende di trattare tutti i personaggi secondari della Bibbia ebraica ma ce ne offre un'ampia scelta, strutturata secondo le funzioni che essi svolgono nell'economia dell'intreccio: agenti di contrasto, concepiti come sfondo dal quale fare emergere il carattere del protagonista o dei comprimari, agenti di raccordo, che introducono momenti di svolta nell'azione, e agenti catalizzatori, quali consiglieri o figure che comunque cercano, secondo la metafora chimica alla quale devono la loro denominazione, di innescare una reazione senza prendervi parte. La maggior parte del libro di Nepi consiste quindi nell'esame di circa un centinaio di brani biblici nei quali intervengono personaggi secondari: è una galleria di letture nella quale emerge la sensibilità e l'acume dell'esegeta, sostenuto anche da un'ammirevole conoscenza delle possibili fonti e dei paralleli.

Nepi non fa mistero del motivo del suo interesse per i personaggi secondari, dedicando a questo tema gran parte del primo e dell'ultimo capitolo. Egli considera la Bibbia ebraica come una letteratura sostanzialmente antiepica, in contrasto, per fare due nomi caratteristici, sia con Omero che con l'epopea di Gilgamesh. Non solo non troviamo, come è ovvio, gli dei tra i personaggi della Bibbia ma in realtà non vi sono neppure veri eroi. Già Auerbach distingueva gli «eroi» dei poemi omerici dalle «figure» dell'Antico Testamento: Nepi riprende questa distinzione e la sviluppa nei suoi vari aspetti. I protagonisti biblici non solo sono spesso, dal punto di vista sociologico, di umili origini, come Saul e Davide, oppure cadetti, come Salomone, ma il testo non esita a rappresentarne i difetti e anche le meschinità che li rendono così simili agli uomini comuni. A maggior ragione ciò vale per i personaggi secondari, tra i quali molti sono rappresentanti di categorie socialmente poco considerate, tanto che per Nepi si può parlare di un «cast democratico e sovversivo». Qui tuttavia sembra che Nepi si lasci un po' fuorviare da questo assunto di fondo, in particolare là dove cerca di liquidare i testi che esaltano la potenza e lo splendore dei regni di Davide e di Salomone come una «breve parentesi idealizzata» (p. 67). Il fatto che questa epoca d'oro sia durata poco e che probabilmente sia stata di fatto meno splendida

di come viene descritta rende ancora più problematica, assumendo la posizione di Nepi, la sua idealizzazione. Se poi si prende Omero come prototipo dell'epica si può ricordare che Achille, principe dei periferici Mirmidoni, è il protagonista dell'*Iliade* pur essendo subalterno ad Agamennone: da questo punto di vista il poema è la storia di un'insubordinazione. È evidente che la Bibbia non è Omero, ma la differenza va al di là di criteri estrinseci quali la collocazione sociale e la moralità dei personaggi. Nel capitolo conclusivo Nepi riprende il tema da un diverso punto di vista, non più letterario, ma di mentalità e sensibilità sociale. Anche qui si parte da un'osservazione di Auerbach, che così Nepi riassume: «i racconti biblici, a differenza di Omero, rendono palese il processo di trasformazione storica contro ogni mera illusione di un'immutabilità della struttura sociale, accanto alla quale l'evolversi delle persone e dei loro destini sembra relativamente senza importanza» (p. 261). Ma mentre Auerbach resta sul piano letterario, Nepi tenta di collocare storicamente questa evoluzione soprattutto nel periodo successivo all'esilio, quando dopo il crollo dell'istituzione monarchica il popolo sarebbe diventato «basamento e fruitore della storia di Israele» (p. 261). A parte le perplessità suscitate da una categoria così vaga come «popolo» e dal fatto che il periodo in questione è comunque di dominazione straniera su Israele, il passaggio da una certa concezione sociale e politica ad una poetica letteraria non è così immediato ed intuitivo: in base alle superstiti testimonianze dell'epoca si può solo postularlo. Invece è del tutto condivisibile quello che Nepi presenta come «il motivo più profondo dell'assenza di eroi epici» (e inversamente del peso dei personaggi secondari) nel racconto biblico: il vero unico eroe nella Bibbia è in realtà Dio, la cui regia resta occultata dietro le azioni e le iniziative umane, siano esse attribuibili a protagonisti o a comparse. Questa motivazione teologica dell'interesse del testo biblico per le figure di secondo piano è un esempio di come una ricerca di carattere letterario possa condurre senza forzature al senso religioso di tale testo: un messaggio dal quale il lettore non può prescindere per sostituirlo con argomentazioni, per esempio, puramente sociologiche o psicologiche. Si tratta della poetica dell'autore, che va rispettata per una comprensione adeguata di qualsiasi testo, aliena da strumentalizzazioni. Per quanto riguarda la Bibbia, almeno nelle sue parti narrative, è il piano della storia (*history*) divina che trapela dal racconto (*story*) umano, usando la terminologia di Sternberg dalla quale si era partiti.

**Giancarlo Camisasca**

Finito di stampare  
nel mese di settembre 2016  
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3

Anno XXI  
novembre 2016





RTLu 3/2016

**Editoriale**René Roux, *Cristiani perseguitati. Martiri oggi* ..... 457**Articoli e contributi**René Roux, *Il martirio nel cristianesimo dei primi secoli: note su alcuni aspetti storiografici* ..... 461Vittorino Grossi, *Il compelle intrare di Lc 14,23 nella questione donatista* ..... 477Fabrizio Panzera, *La soppressione dei conventi nella Svizzera e nel Ticino dell'Ottocento* ..... 497Antonietta Moretti, *La soppressione dei conventi nel Ticino* ..... 523Davide Righi, *Testimoni martiri nell'islam e nel cristianesimo. Confronto teologico* ..... 543Helmut Moll, *I martiri tedeschi cristiani sotto il nazismo* ..... 573Marie-Thérèse Kaiser-Guyot, *«Gestion de la barbarie». Le manuel du combattant en djihad d'Abu Bakr Naji* ..... 589**Contributi**Violeta Popescu, *Martiri della persecuzione comunista in Romania* ..... 613Massimo Introvigne, *L'intolleranza e la discriminazione contro i cristiani in Europa e in Nord America* ..... 623**Miscellanea**Melki Toprak, *La situazione dei cristiani Aramei* ..... 635Anba Kirolos, *«Beati voi, piccoli agnelli razionali»* ..... 641Manfred Hauke, *La persecuzione della Chiesa in Messico, vista dal film «Cristiada»* ..... 645Roberto Simona, *Dalla persecuzione al genocidio* ..... 651Bernardo Cervellera, *La situazione dei cristiani nella Cina contemporanea* ..... 653André Luis Maritan Júnior, *Rosa Maria Agnese Adelaide Stein - Numero 44075: i martiri tedeschi sotto il Nazismo* ..... 667Christian Thomas Tobler, *Christliches Martyrium, Koexistenz und religiöse Freiheit* ..... 677Riju Antony Veliyil, *Christianity in India. A Rising tide in the face of Persecution* ..... 689

**Recensioni**

Roberta Denaro, *Dal martire allo šahīd. Fonti, problemi e confronti per una martirografia islamica* (Myriam Lucia Di Marco) . . . . . 697

Jean-Michel Di Falco – Timothy Radcliffe – Andrea Riccardi (edd.), *Il libro nero della condizione dei cristiani nel mondo* (Marcelo José Da Silva Sampaio) . . . . . 701



## Cristiani perseguitati. Martiri oggi

René Roux

La settimana intensiva di studi tenutasi dal 15 al 19 febbraio 2016 presso la Facoltà di Teologia di Lugano è stata dedicata al fenomeno della persecuzione dei Cristiani, che dopo i già tragici eventi del XX secolo ha raggiunto apici ancora più drammatici in questi primi anni del terzo millennio. Sebbene i Cristiani costituiscano oggi il gruppo umano maggiormente perseguitato a causa della propria fede religiosa, il fenomeno tende ad essere sminuito, se non a volte completamente trascurato a livello di opinione pubblica persino nel mondo occidentale, a tal punto che si è parlato di un “silenzio assordante” da parte dei principali mass media. L’ideologia del “politically correct”, o “correttezza politica”, ha finito troppo spesso coll’appiattire le informazioni in base a uno schema di lettura semplificatore della realtà, che o nega di fatto l’esistenza di persecuzioni per odio religioso, attribuendole a motivi di ordine economico e sociale, o le attribuisce indistintamente alla religione in quanto tale, traendo da ideologie religiose che istigano alla violenza motivo per condannare indiscriminatamente tutte le persone credenti e quindi per assurdo le stesse vittime di persecuzioni, oppure, quando non è possibile negare la realtà di un atto persecutorio a danno dei Cristiani, almeno tende a ridurne l’effetto emotivo riportando in concomitanza qualche notizia in cui i Cristiani o le Chiese risultano colpevoli di qualcosa, o facendo paragoni con altre vittime ritenute più degne di compassione. Lo stesso concetto di “martire” ha assunto ormai una valenza ambigua nei mezzi di informazione a causa dell’uso che ne viene fatto dai terroristi islamici, i quali definiscono con esso non le vittime della violenza bensì chi, invasato dalle proprie convinzioni, è disposto a uccidersi pur di uccidere altra gente.

Scopo della settimana intensiva è stato dunque quello di interrogarsi sul fenomeno del martirio e della persecuzione per motivi religiosi concentrandosi appunto sulle sorti di un gruppo sufficientemente ampio e variegato ma accomunato da un minimo comun denominatore, la fede in Gesù Cristo come Figlio di Dio e Salvatore. L’approccio è stato volutamente diversificato dal punto di vista metodologico e di-

sciplinare: agli interventi di carattere accademico delle mattinate hanno fatto seguito una serie di testimonianze nei pomeriggi, mentre le serate sono state dedicate alla visione e analisi di produzioni cinematografiche sull'argomento e si sono concluse con la conferenza serale aperta al pubblico sulla situazione dei Cristiani nella Cina contemporanea.

Le conferenze di accademiche hanno avuto un filo conduttore di carattere principalmente storico e di storia delle idee. Il concetto di "martire" è un concetto propriamente cristiano che è andato sviluppandosi nel corso della storia. L'intervento di Vittorino Grossi, attraverso l'analisi della controversia donatista nell'Africa del tardoantico e della corrispondente azione e riflessione di sant'Agostino, ha messo in luce l'origine della concezione cristiana del martirio e la condanna della violenza per motivi religiosi. Sempre con riferimento all'antichità cristiana e al capitolo classico delle persecuzioni in epoca pre-costantiniana, René Roux ha concentrato l'attenzione su alcune tendenze della storiografia più recente, tra le quali spiccano tentativi revisionistici pseudo-scientifici, anche se prodotti in ambito accademico statunitense, miranti a rovesciare l'immagine tradizionale del martire cristiano per farne un pericoloso nemico della società che ben ha meritato la morte subita. Davide Righi ha condotto un meticoloso paragone tra la concezione del martirio nel Cristianesimo e nell'Islam, mostrandone a partire dalle fonti scritturistiche e tradizionali le poche analogie e le radicali differenze. Helmut Moll ha poi presentato la dottrina ufficiale della Chiesa Cattolica relativamente al martirio e l'ha illustrata a partire da vari esempi di martiri sotto il nazismo. Non bisogna qui dimenticare l'estensione del concetto di martire provocato dal famosissimo caso di santa Edith Stein. Massimo Introvigne ha infine arricchito queste riflessioni mettendo a fuoco dal punto di vista sociologico le modalità di persecuzione latente purtroppo presenti nelle nostre società occidentali contemporanee. Sempre dal punto di vista storico, due contributi, quello di Fabrizio Pancera sulle persecuzioni dei Cattolici nella Svizzera dell'Ottocento con la chiusura dei conventi e l'espulsione degli ordini religiosi, e quello di Violeta Popescu, sui martiri della persecuzione comunista in Romania, hanno fatto luce su eventi relativamente poco conosciuti della storia recente.

Le conferenze pomeridiane erano per lo più dedicate alle testimonianze dirette con l'obiettivo di fornire una panoramica esemplificativa da varie parti del mondo. Melki Toprak e Sabri Demircan hanno parlato della situazione in Medio-Oriente dei Cristiani di lingua aramaica (o siriana), Guirguis Mansour e Shenuda Gerges di quella dei Cristiani Copti, Bernardo Cervellera, come già detto sopra, della situazione in Cina, e Roberto Simona di quelle di Uzbekistan, Tjikistan, Pakistan e Indonesia. Questa panoramica è stata completata dalla visione di alcuni film: *Noun*, sulla situazione dei Cristiani in Iraq e Siria a seguito dello "stato islamico", con la presenza della regista Aida Schlaepfer e la collaborazione del Giornale del Popolo; *Cristiada*, sulle persecuzioni in Messico all'inizio del XX secolo; e *Uomini di Dio*, sulle violenze islamiche in Algeria e l'uccisione dei monaci trappisti di Tibhirine.

Bisogna ammettere che l'ampiezza del fenomeno persecutorio, di cui i casi summenzionati non sono che sparuti esempi, ha sorpreso anche gli organizzatori della settimana. Lo scopo però non era quello di un censimento e una catalogazione esauriente degli eventi: sotto questo progetto, per quanto piccolo e sperimentale, si cela l'ideale di una teologia che, grazie ai propri metodi e alle proprie domande, diventa scienza critica della società in cui viviamo. Troppo spesso la teologia accademica sembra ridurre la propria funzione alla critica intra-ecclesiale, vagamente definita come volontà di riforma, oppure ad una tassonomia per quanto sofisticata di pensieri e pratiche sviluppate altrove. Senza negare l'importanza e la legittimità di questi momenti del lavoro teologico, riteniamo che una teologia che desideri svolgere un ruolo significativo debba avere il coraggio di osservare la realtà circostante e di interpellarla criticamente sulla base del proprio punto di vista, che è l'unico contributo che la scienza in quanto tale può dare. Una teologia che rifugga da questa funzione condanna se stessa all'irrilevanza e alla sparizione.



# Il martirio nel cristianesimo dei primi secoli: note su alcuni aspetti storiografici<sup>1</sup>

René Roux\*

Il martirio nel Cristianesimo dei primi secoli costituisce uno dei capitoli classici della storia della Chiesa pre-costantiniana a cui la filmografia del XX secolo ha volentieri associato le immagini altamente emotive anche se non storiche dei Cristiani nascosti nelle catacombe per sfuggire alle persecuzioni. Sebbene con la svolta costantiniana le persecuzioni non siano cessate del tutto – di fatto sono terminate solo nel territorio dell’Impero Romano, mentre sono andate aumentando in quello dei Persiani – rimane vero che gli eventi dal I all’inizio del IV secolo d.C. hanno svolto un ruolo paradigmatico per la nascita e lo sviluppo della teologia e della spiritualità del martirio cristiano.

In questa sede, la nostra intenzione non è quella di narrare per l’ennesima volta quanto avvenuto in quell’epoca, né tanto meno di analizzare i problemi ermeneutici posti dalle fonti a nostra disposizione. Si tratta invece di un tentativo di riflettere sulle modalità con cui la storiografia antica e recente si è avvicinata al fenomeno delle persecuzioni dei Cristiani. Gli interessi, la metodologia e le finalità degli storici che si sono occupati o che si occupano dei martiri esercitano un profondo influsso sul modo di comprendere e valutare il fenomeno in esame, tanto più poi che, visto l’esacerbarsi delle persecuzioni nel mondo contemporaneo, lo studio dell’antico diventa occasione per manifestare un giudizio sul presente.

La necessità di leggere con spirito critico i prodotti della storiografia è legata non solo alle specificità delle discipline storiche come forma di sapere scientifico nel quale il ruolo dell’osservatore è comunque determinante, ma anche da alcune tendenze recenti miranti a riscrivere la storia del Cristianesimo primitivo, mettendo in discussione

---

\* René Roux è professore ordinario di Patrologia e Rettore presso la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: rene.roux@teologialugano.ch.

<sup>1</sup> Lezione tenuta presso la Facoltà di Teologia di Lugano il 16 febbraio 2016, nel corso della settimana intensiva dal titolo «Cristiani perseguitati, martiri oggi» (15-19 febbraio 2016).

la prospettiva tradizionale sulla base di presupposti ideologici non sempre imparziali. Si pensi qui all'opera in più volumi dedicata alla storia criminale del Cristianesimo, in cui intenzionalmente gli eventi vengono riletti in chiave ideologica anticristiana<sup>2</sup>. L'opinione personale di opposizione o di fastidio epidermico nei confronti del fatto cristiano diventa a volte il prisma deformante attraverso cui si guarda a tutta la storia della Chiesa<sup>3</sup>. È da notare che in queste produzioni non soltanto è messa in discussione l'autocomprensione di una religione particolare, ma la stessa oggettività della storia come scienza sembra cedere il passo alle esigenze della polemica.

Per quanto riguarda lo specifico tema dei martiri, questi ultimi non sarebbero più le vittime di un sistema giudiziario che opprime ciò che non si adegua alla norma generale, ma diventano essi stessi i colpevoli che fanno violenza contro uno Stato romano che è invece particolarmente tollerante. Prova di questa tolleranza sarebbe il fatto che i Cristiani sono comunque sopravvissuti. I martiri, invece, con la loro pretesa di verità assoluta, sarebbero all'origine di violenze di ogni genere.

Esempio particolarmente eloquente di questa impostazione lo abbiamo in un libro pubblicato di recente il cui titolo è un programma: *Il mito della persecuzione: come i primi cristiani inventarono la storia del martirio*<sup>4</sup>. Per dimostrare la tesi secondo la quale i Cristiani sono costitutivamente propensi a presentarsi come vittime, l'autrice, Candida Moss, peraltro docente presso un'università cattolica<sup>5</sup>, non esita a diffamare persino i Copti d'Egitto, che accusa di vittimismo in quanto, ad esempio, si lamentano per una bomba caduta su una loro chiesa che in realtà ha causato "solo" una ventina di morti. Secondo la Moss, i loro timori sarebbero del tutto infondati. Malgrado vi siano stati più di mille attacchi da parte di fondamentalisti islamici alle chiese copte, la Moss vede nel fatto che questi ultimi protestino la prova che i Cristiani sono isterici e si vedono sempre vittime di persecuzione. L'autrice spiega anche perché scrive questo libro: il contesto è quello delle discussioni relative all'aborto e al movimento *Pro Life* negli Stati Uniti; visto che i fautori del diritto alla vita dei bambini ancora nel ventre delle madri cercano di presentarsi come oggetto di forme di discriminazione, lo scopo del suo scritto è di mostrare che anche i Cristiani convinti sono colpevoli e quindi di togliere loro quella forma di superiorità morale che si tende a riconoscere alle vittime.

Inutile negare che queste pubblicazioni, provenienti da persone appartenenti al

<sup>2</sup> Il volume che riguarda l'epoca che ci interessa è il primo: K. DESCHNER, *Kriminalgeschichte des Christentums I. Die Frühzeit: von den Ursprüngen im Alten Testament bis zum Tod des heiligen Augustinus (430)*, Hamburg 2013<sup>8</sup> (1986<sup>1</sup>).

<sup>3</sup> Si veda ad esempio il volume di M. CLAUSS, *Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums*, Berlin 2015, nel quale l'imparzialità dello storico lascia spesso a desiderare.

<sup>4</sup> C. MOSS, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York 2013, in particolare 1-4 (sui Copti) e 247-260 (sul dibattito negli Stati Uniti).

<sup>5</sup> Si tratta della University of Notre Dame negli Stati Uniti.

mondo accademico e che dovrebbero essere contrassegnate da criteri di neutralità e di obiettività scientifica, suscitino perplessità<sup>6</sup>. Alcuni osservatori hanno rilevato come in circoli accademici statunitensi e di altri paesi occidentali sia invalsa una moda di pensiero che critica per partito preso tutto ciò che è legato all'imperialismo dell'Occidente<sup>7</sup>. Il Cristianesimo, essendo stato parte integrante della storia considerata negativa della civiltà occidentale, diventa *ipso facto* oggetto di contestazione in quanto simbolo di questa civiltà, tanto più attaccabile quanto meno in grado di reagire. Lo studio del passato diventa allora uno dei campi di battaglia per il dominio sul presente<sup>8</sup>, e richiede al fruitore di “studi” storici un ben più approfondito spirito critico.

Che cosa possiamo dire dunque sul martirio dei Cristiani nei primi secoli ed in particolare sugli approcci storiografici a quegli eventi? Senza entrare qui nei dettagli relativi ai fenomeni persecutori avvenuti nell'Antichità, ricordiamo a grandi linee che, nei primi tre secoli, il cristianesimo non era una religione riconosciuta dallo Stato romano. Nella concezione politica del mondo romano la religione è uno degli elementi legittimanti il potere. È compito dello Stato vegliare a che il culto agli dei avvenga in modo appropriato, al fine di garantire il benessere della *res publica*. Fra le magistrature pubbliche vi era quella di sommo pontefice, magistratura poi a partire da Augusto e fino al IV secolo appannaggio dell'Imperatore, quando, a seguito dell'adozione del Cristianesimo come religione ufficiale, l'imperatore rinuncerà a questo titolo. Qui risiede la ragione ultima delle persecuzioni nei confronti dei Cristiani prima della svolta costantiniana. Se una religione o superstizione era illecita perché considerata pericolosa, in quanto si pensava facesse offesa alle divinità e fosse dunque contraria agli interessi dello Stato, non poteva essere tollerata, anzi veniva perseguita. Le modalità di esercizio di forme coercitive, tenuto conto anche del fatto che l'Impero non disponeva di un corpo di polizia, erano però molto variabili a seconda non solo del modificarsi delle disposizioni legislative, ma anche delle circostanze storiche, degli ambienti geografici, degli interessi locali e privati coinvolti. Era d'altronde sufficiente fare atto di culto alla religione ufficiale per essere scagionati dalle accuse e scampare alla pena. È in questo contesto che avvengono i più noti martirii dei primi secoli; la

<sup>6</sup> Cfr. A. MERKT, *Verfolgung und Martyrium im frühen Christentum. Mythos, Historie, Theologie*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 43 (2014) 233-234.

<sup>7</sup> Si veda a questo riguardo R. IBRAHIM, *Crucified Again. Exposing Islam's New War on Christians*, Washington 2013, 219-247.

<sup>8</sup> Bisogna aggiungere che forse uno dei criteri più recenti per il rilevamento dell'eccellenza accademica, il criterio del cosiddetto “impatto”, può aver favorito questo sviluppo di per sé contrario alla scientificità del lavoro storico. Si considera una pubblicazione scientifica tanto più significativa quanto più essa viene “recepita”, cioè citata, dalla comunità scientifica. È chiaro che una tesi storica è tanto più “recepita” quanto più essa, mettendo in discussione concezioni consolidate, suscita reazioni di qualsiasi tipo. Ecco allora che definire ad esempio i martiri antichi come un “mito” garantisce un “impatto” molto maggiore, anche se magari la tesi di fondo è priva di consistenza.

situazione cambierà radicalmente nel corso del IV secolo grazie all'Imperatore Costantino, quando il cristianesimo diventa "religione lecita" nell'Impero romano.

## 1. Le fonti

Quali sono le testimonianze materiali che noi possediamo di questi eventi? In questa sede non prenderemo in considerazione le fonti di natura monumentale (le reliquie, le ossa dei martiri, i luoghi sacri...), ma ci limiteremo alle fonti documentali, che vengono distinte tradizionalmente, secondo il loro genere letterario, in atti dei martiri, passioni, leggende, omelie o composizioni liturgiche. Per atti dei martiri ci si riferisce essenzialmente a quelli che erano gli atti processuali: il martirio avveniva di solito a seguito di un processo di fronte a un tribunale, a un magistrato della giustizia romana che quindi poneva delle domande specifiche e sulla base delle risposte si procedeva a una sentenza, con l'eventuale esecuzione; anche i processi nell'Impero romano avevano, come oggi, i loro protocollanti. Una parte di questi atti processuali è riferita proprio alla situazione dei martiri e noi abbiamo dei testi di questo genere. Sono testi molto semplici, estremamente sintetici: le domande, le risposte e l'eventuale sentenza, con l'aggiunta magari dei testimoni presenti o del nome dell'accusato. Naturalmente non si esclude la possibilità che alcuni testi siano stati redatti imitando volutamente lo stile degli atti processuali pur non essendo tali. Accanto agli atti possediamo le cosiddette "passioni". Una passione, termine che evoca i passi evangelici della passione di Cristo, è costituita dai racconti del martirio redatti in maniera più elaborata. In genere sono delle persone presenti che raccontano, riferendo a volte la cattura, le risposte, le reazioni della gente, come è avvenuta materialmente l'esecuzione. Queste passioni possono contenere al loro interno anche degli estratti dagli atti, ma costituiscono una forma più sviluppata dei cosiddetti atti.

Accanto agli atti e alle passioni abbiamo poi le cosiddette "leggende", che hanno conosciuto un grande sviluppo a partire in particolare dal IV secolo. Queste leggende raccontano nuovamente gli eventi della persecuzione, le reazioni dei martiri con lo scopo di edificare l'ascoltatore, per dare un esempio e a volte anche per intrattenere. Nelle leggende non mancano a volte eventi soprannaturali o meravigliosi, che mostrano come gli elementi di verità storica potevano venire arricchiti grazie a un libero esercizio della fantasia creatrice, naturalmente con finalità edificanti; in ogni caso è innegabile che queste leggende abbiano avuto una notevole diffusione.

In aggiunta a questi tre tipi di racconti, diciamo "immediati", della vita dei martiri, possediamo anche a partire soprattutto dal IV e V secolo numerose omelie o prediche per le feste dei martiri composte dai grandi Padri della Chiesa, fra i quali spiccano quelle di Agostino o di Giovanni Crisostomo. In queste omelie, i predicatori



ripercorrono gli eventi cercando prima di tutto di fondarsi sulla verità storica, perché il martire era tale in quanto aveva effettivamente sofferto. Queste omelie vogliono mettere in risalto la fedeltà dei martiri a Cristo, la loro esemplarità, e ancor più la fedeltà di Dio che si manifesta in particolare nella forza d'animo conferita a persone semplici e fragili.

Oltre a questi materiali disponiamo ancora di componimenti liturgici in onore dei martiri, in genere di epoca successiva, e anche di qualche riferimento in scrittori pagani, come Luciano di Samosata o Celso, autori del II secolo, i quali sono sbalorditi di fronte alla mania suicida dei Cristiani che essi considerano pazzi e degni di derisione per la loro testardaggine. Non vanno infine dimenticati i pochi testi giuridici che testimoniano delle misure legislative relative ai Cristiani.

Quelle descritte fin qui sono *grosso modo* le fonti letterarie che noi possediamo per lo studio del fenomeno del martirio nella Chiesa dei primi secoli. Quando gli studiosi contemporanei parlano del martirio nei primi secoli, in realtà non fanno altro che leggere o interpretare questi scritti, in mancanza di altre fonti. Ciò significa, ad esempio, che a parte i rarissimi casi in cui si siano scoperti nuovi dati, la storiografia più recente non sa nulla di più di quella più antica, e le eventuali differenze di interpretazione non provengono da un surplus di conoscenza, bensì dallo sguardo diverso portato sugli stessi dati.

## 2. Modelli di approccio

Quali sono stati e quali sono i modelli storiografici con cui vengono affrontati questi scritti e questa tematica? Si deve tener conto del fatto che gli scritti sui martiri sono già a loro volta frutto di opera storiografica, ossia contengono al loro interno già una interpretazione dei fatti elaborata sulla base di una visione del mondo particolare e con delle finalità specifiche. In risposta a questa domanda, suggeriamo qui tre modelli principali, che, pur non essendo esclusivi e presentando al loro interno diverse accentuazioni, possono servire come primo orientamento di fronte all'ampia panoramica, attuale e anche più antica, di lavoro scientifico e di ricerca storica sugli scritti relativi ai martiri. Potremmo definire il primo modello "storico-teologico-spirituale", il secondo "storico-critico-filologico", il terzo "archeologico-tassonomico-retorico". Tutti i modelli contengono tre termini, ma ciò è giustificato dalla complessità dei contenuti.

### 2.1. Il modello "storico-teologico-spirituale"

Si può dire che il modello "storico-teologico-spirituale" abbia avuto il suo ini-

zio con Eusebio di Cesarea, e in particolare con la sua *Storia ecclesiastica* pubblicata nei primi anni del IV secolo. Proprio all'inizio di quest'opera, Eusebio, consapevole di compiere un'opera pionieristica, illustra i criteri di composizione della sua ricerca ed indica i temi fondamentali che resteranno modello per le storie ecclesiastiche successive. Fra questi spicca il martirio: il fenomeno delle persecuzioni e la risposta dei Cristiani perseguitati pronti al martirio è uno degli argomenti fondamentali della storia ecclesiastica ed è interpretato in chiave teologica. Si tratta anzitutto di un approccio "storico" perché si interessa di eventi realmente accaduti e studiati sulla base di ricerche di archivio, di documenti storici degni di fiducia, come gli atti dei martiri, e, laddove possibile, di testimonianze oculari. Allo stesso tempo questo approccio vuole essere anche "teologico" perché, al di là dei dettagli della vicenda vissuta, intende cogliere il significato propriamente teologico del martirio. In esso si vede infatti l'emergere della specificità cristiana, la forza dello Spirito Santo che si manifesta nelle debolezze delle persone. Quando una ragazzina di diciotto anni (considerando la concezione antica della fragilità femminile) riesce a opporsi con la forza della sua fede religiosa alle minacce di morte, all'insistenza di un padre che vuole farle cambiare idea, alla paura che provoca l'idea di una morte immediata, magari in forma molto crudele, è chiaro che essa non è in grado da sola di esprimere una così grande fermezza, ma c'è una realtà più grande, la forza dello Spirito Santo, che si manifesta in lei. Di per sé non siamo di fronte a nessun fatto straordinario, non si parla necessariamente di azioni miracolose e soprannaturali, è semplicemente la fermezza di queste persone di fronte al pericolo, alla paura, che diventa una testimonianza di qualcosa di divino. Allora ecco che questa costanza che viene messa in rilievo diventa un'apologia o una manifestazione della verità della forza del cristianesimo. Non solo. In questi esempi concreti si realizzano anche le promesse di Gesù che nel Vangelo ha assicurato l'assistenza dello Spirito ai discepoli perseguitati. Qui ci troviamo di fronte a un tipo di interpretazione che non è direttamente una violenza alla storia, perché Eusebio non sente l'esigenza di inventare delle storie su martiri e persecuzioni, ma interpreta questi racconti alla luce della dottrina evangelica, nella consapevolezza che questa interpretazione coincide con quella che gli stessi protagonisti avevano dato al loro destino.

Il modello appena esposto è alla base di molti scritti di carattere agiografico, che sviluppano in modo particolare l'aspetto "spirituale": le omelie sui martiri dei grandi Padri della Chiesa cercano di leggere negli eventi storici la presenza dello Spirito per invitare gli uditori ad imitare la fermezza spirituale dei martiri, la loro fede e la loro fiducia in Dio. Non bisogna dimenticare che il martirio faceva paura: per una persona che è rimasta salda e costante nella prova, quante ce ne saranno state che hanno ceduto alla paura? Questo vale per tutti: la prospettiva del martirio era spaventosa, oggi come allora. È infatti sbagliato credere che tutti affrontassero la prova con baldanza, anzi, l'insegnamento della Chiesa metteva in guardia da tali atteggiamenti ed esortava

i fedeli a fuggire le occasioni di cattura. Ecco perché quei pochi che riuscivano a essere saldi costituivano un fatto talmente ammirevole, da poter essere posto quasi come esempio in presenza di una continuità dello Spirito Santo in loro.

La concezione cristiana del martirio, che si è andata precisando proprio nel periodo tardoantico, è di carattere prettamente teologico: il martire è tale non per la pena che subisce, ma per la causa. Ad Agostino si deve di aver espresso con chiarezza definitiva questo aspetto<sup>9</sup>: il martire è tale non perché viene ucciso per aver trasgredito alle leggi, ma a causa della sua fede in Cristo. È questa la discriminante che fa di quella morte tragica un martirio. Non ogni vittima di violenze per motivi religiosi è un martire. Il donatista, che in nome della propria religione compie azioni violente – oggi diremmo terroristiche – e di conseguenza subisce la giusta punizione da parte dell'autorità statale, non può essere considerato un martire!

A questo punto può sorgere un'obiezione: come mai vengono a volte considerati martiri anche persone, come il filosofo greco Socrate, che non poteva essere cristiano? Anche qui sono i presupposti teologici che consentono di comprendere il ragionamento sottostante: Gesù in quanto Figlio di Dio è in realtà la Sapienza di Dio, il Logos che governa l'universo; il filosofo che accetta una morte ingiusta per obbedienza al Logos, per amore alla Sapienza, può essere considerato un martire. Egli infatti agisce in obbedienza alla legge eterna di Dio che parla attraverso la voce della coscienza. Questo tipo di argomentazione non è stato accolto all'unanimità, ma se ne intravede quanto meno la logica interna.

Tale modello storiografico, inaugurato da Eusebio di Cesarea e proseguito in maniera consapevole in numerosi lavori di natura agiografica, si presta per sua natura a una fruizione di carattere spirituale ed edificante. Vi sono naturalmente forme aberranti, quando una malintesa funzione pastorale induce a inventare i fatti o a falsificarli per renderli più accattivanti. Si noti che la presenza di una chiave di lettura teologica non inficia la verità storica degli eventi che vengono raccontati, anzi la verità storica è quasi un presupposto per la validità di quella interpretazione. Tuttavia è decisiva l'attenzione dello storico, o magari del predicatore, che non punta soltanto sugli aspetti puramente storici, quanto sul valore esemplare, teologico e spirituale di quegli eventi.

## 2.2. Il modello “storico-critico-filologico”

Uno dei primi esempi del secondo modello, che chiamiamo “storico-filologico-critico”, può essere ravvisato in un'altra opera di Eusebio di Cesarea. Si tratta dei *Martiri di Palestina*, scritto interamente consacrato ai tragici eventi accaduti all'ini-

<sup>9</sup> Rimando qui alla lezione del prof. Vittorino GROSSI dell'Istituto Patristico "Augustinianum" di Roma, dal titolo *Cristianesimo e violenze. La controversia donatista e la dottrina agostiniana*, tenutasi lunedì 15 febbraio 2016.

zio del IV secolo in Palestina<sup>10</sup>. Le scene di crudeltà umana vengono descritte con estremo realismo che lascia supporre la presenza di un testimone oculare. Questo costituisce uno dei massimi livelli di quella che era la concezione nell'antichità della conoscenza storica: l'ideale dell'"autopsia", cioè di colui che vede con i propri occhi ciò che accade. Il vero sapere non si può basare sul sentito dire, ma su una conoscenza diretta dei fatti, che è considerata superiore alla ricerca per documenti di archivio. Senza qui entrare in considerazione dei limiti di questa concezione, si noti come questo modello di approccio ai fatti non nega possibili interpretazioni teologiche o spirituali, ma non costituisce il primo obiettivo dello storico, che rimane quello di stabilire i fatti veramente accaduti.

L'interesse per la ricerca storica sui martiri si sviluppa in modo sistematico a partire dal XVI-XVII secolo, in particolare grazie alla Società dei Bollandisti. Di fronte agli sviluppi a volte fantasiosi delle leggende dei santi create nel corso dei secoli era sorto il problema di distinguere che cosa fosse attendibile storicamente e che cosa no. L'obiettivo di questi studiosi non era quello di leggere le passioni dei martiri con l'intenzione di trovarvi esempi per l'edificazione spirituale o significati teologici, che erano comunque dati per scontati. Si trattava invece di ricostruire, a partire dai materiali a disposizione, quanto poteva considerarsi autentico o almeno plausibile. Si moltiplicano dunque le ricerche sulle fonti, per raccogliere e catalogare i materiali, analizzarne i generi letterari, elaborare edizioni critiche. Abbiamo dunque tutta una serie di studi, che cominciano nel XVI secolo e, dopo un apice raggiunto tra fine Ottocento e inizio Novecento, proseguono fino ad oggi, sull'autenticità storica dei documenti. Una delle acquisizioni di questa ricerca è l'attenzione ai generi letterari da cui proviene ad esempio la summenzionata differenziazione tra atti, passioni e leggende.

Alle base di queste indagini vi è la ricerca filologica sui testi: la raccolta dei manoscritti, gli studi filologici sulla specificità delle lingue del tardo antico, il confronto con testi coevi e, quando possibile, con i dati provenienti dall'archeologia e dalla storia dell'arte, dalla liturgia, dalla storia del culto e delle eventuali reliquie, hanno permesso una comprensione sempre più approfondita e pertinente delle fonti, in particolare anche delle concezioni teologiche di cui sono testimoni.

Rimane aperto il problema di come gestire il "soprannaturale". Il metodo storicocritico esclude per principio il soprannaturale o la possibilità di un intervento del divino nella storia. A volte, però, nelle vite dei martiri, come in altri testi agiografici, abbiamo dei riferimenti a fatti miracolosi o straordinari, sulla cui verità storica ci si deve legittimamente interrogare. Il razionalismo estremo nega appunto per principio la possibilità di eventi simili e trova per essi spiegazioni naturali: come frutto di illusioni o come pure e semplici invenzioni per scopi letterari o edificanti utili per un

---

<sup>10</sup> A volte è stata inserita nei manoscritti all'interno della *Storia ecclesiastica* dopo l'ottavo libro, altre volte copiata come opera a sé stante.

pubblico credulone e ignorante. La tradizione teologica della Chiesa cattolica rifiuta la negazione per principio della possibilità di un intervento diretto di Dio nell'ordine delle cose terrene, perché ciò negherebbe la possibilità stessa di una rivelazione e, di fatto, indebolirebbe la credibilità delle narrazioni evangeliche. Anche nei Vangeli, infatti, si trovano numerosi riferimenti a guarigioni miracolose e ad altri eventi straordinari. I tentativi di spiegarli con riduzioni razionalistiche, come affermare che si tratta di semplici modi espressivi figurati o mitologici, sono lungi dall'aver ottenuto l'unanimità dei consensi. La tradizione ecclesiale è convinta che nei Vangeli si diano veri miracoli, soprattutto quello della risurrezione. Per estensione, non si può negare a priori la possibilità di fatti soprannaturali nella vita dei martiri. Allo stesso tempo, però, la stessa tradizione ecclesiale è assolutamente restia ad affermare positivamente l'avvenimento di un "miracolo", che in genere, quando richiesto per esempio nelle procedure di beatificazione o canonizzazione, si esprime piuttosto in termini negativi, ossia affermando che un dato fenomeno non sembra avere spiegazione scientifica.

Ma lo storico che lavora secondo il modello storico-critico-filologico come si deve comportare? Può davvero accettare l'ipotesi che esistano miracoli, o deve spiegarli secondo una riduzione razionalista? In questo secondo caso non rischia di far violenza alle fonti che sta studiando? Quando nel *Martirio di san Policarpo* si afferma che le fiamme della pira si erano aperte a vela e non intaccavano il corpo del martire, da cui proveniva un profumo di unguenti preziosi, tanto che fu necessario ucciderlo con un pugnale e ciò provocò altri eventi straordinari<sup>11</sup>, è questo puro frutto della fantasia? L'approccio storico-critico non può per natura decidere della verità di tali eventi, ma è doveroso esaminare se si tratta di testimonianze provenienti dai protagonisti o dagli spettatori, che erano in qualche modo convinti di ciò che dicevano, oppure se si tratta di una rielaborazione letteraria successiva, di cui bisognerà analizzare motivi e valenze. In questo modo, anche il soprannaturale è "gestibile" dall'approccio storico-critico.

In conclusione, tali ricerche hanno come obiettivo quello di cercare di capire, con i metodi di analisi storico-filologiche a nostra disposizione, quanto c'è di sostanzialmente autentico o almeno plausibile in questi documenti che l'antichità ci ha lasciato. Si può dire che tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo si sia giunti ad un certo consenso nella comunità scientifica circa il diverso valore delle più antiche testimonianze sui martiri, che in tale prospettiva di indagine si sono rivelate essere una fonte interessante per lo studio delle società antiche<sup>12</sup>. Questo tipo di indagine è fondamentale da un punto di vista teologico, perché la teologia cristiana, quando

<sup>11</sup> Cfr *Martyrium Polycarpi*, 13.

<sup>12</sup> Si deve qui ricordare che la ricerca storica così concepita ha comunque un limite fondamentale, che è quello del silenzio delle fonti: è possibile che leggende tardive sui martiri, che al momento attuale non possono più essere provate dalla ricerca storica, diano nondimeno informazioni veritiere.

parla dei martiri, pretende di riferirsi a vicende storicamente avvenute e quindi, se non sempre dimostrabili, almeno altamente plausibili.

### 2.3. Il modello “archeologico-tassonomico-retorico”

Nel corso del XX secolo, l'interesse per il fenomeno del martirio continua ed anzi, anche a causa delle varie forme di persecuzione che purtroppo insanguinano sempre di più il mondo, va crescendo in direzioni nuove<sup>13</sup>. I nuovi indirizzi di ricerca non rientrano più nel modello storico-teologico descritto sopra, che sembra ormai relegato alla lettura spirituale ed edificante. Il modello storico-critico ha conservato una sua vitalità, anche a causa del sorgere di interessi collaterali relativi alle società antiche, per i quali questi testi costituiscono una vera miniera di informazioni. Si assiste invece al prevalere di un terzo modello di approccio, che chiamiamo “archeologico-tassonomico-retorico”: “archeologico”, in quanto l'ideale di scienza storica sembra lasciare il posto a quello dell'archeologia; “tassonomico”, da “tassonomia”, cioè “mettere ordine”, non più un ordine desunto dai dati, ma ad essi imposto dal ricercatore; ed infine “retorico”, nel duplice senso, in quanto gli scritti non vengono più interrogati sulla loro veridicità, ma sulla loro valenza retorica, e poi perché lo stesso risultato della ricerca, che pur vuole essere accademica, non mira più a conoscere e comprendere l'oggetto bensì a convincere il lettore di una tesi relativa all'oggetto. Ma procediamo con ordine.

Prendiamo il concetto di “archeologia” da alcune pagine del filosofo francese Michel Foucault, il quale, in un libro diventato molto famoso, *L'archeologia del sapere*, descrive alcune tendenze della storiografia dei suoi tempi<sup>14</sup>. Nell'osservare le figure dell'indagine storica recente, Foucault rilevava notevoli evoluzioni nel modo di concepire la scienza storica, e ravvisava la causa di tali cambiamenti nelle variazioni subite, tra l'altro, dal concetto di documento, che da strumento o fonte per la ricostruzione della storia, diventa oggetto di studio in se stesso, come appunto accade nell'archeologia. Fino a qualche anno prima era l'archeologia che “aspirava” a diventare storia, ossia aveva l'aspirazione di poter ricostruire una narrazione storica degli accadimenti, sebbene a causa dell'esiguità dei dati l'archeologia fosse costretta a limitarsi a descrivere e catalogare gli oggetti che ritrova. Ora invece, nota Foucault, è come se fosse la storia ad aver cessato di essere tale e aspirasse ad imitare l'archeologia. Il documento storico in quanto tale non è più una voce del passato che permette di conoscere e capire, sia pur parzialmente, ciò che è stato, ma viene trattato come un reperto archeologico, cioè una cosa muta nelle mani dello studioso che cerca di

<sup>13</sup> Per una panoramica di autori e tendenze, si veda C. MOSS, *Current Trends in the Study of Early Christian Martyrdom*, in *Bulletin for the Study of Religion* 41/3 (2012) 22-29.

<sup>14</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, 9-24.

descrivere questi oggetti, di stabilire analogie e collegamenti tra di loro, di ordinarli (la “tassonomia”) secondo criteri che egli dà all’oggetto, perché in realtà non esiste una storia oggettiva dietro.

Lo scienziato così concepito è quello che elabora e propone criteri di ordine, criteri appunto “tassonomici”, che non debbono per forza provenire dall’oggetto ma sono imposti ad esso come ipotesi di ricerca. Quali sono le conseguenze di questo approccio allo studio degli scritti agiografici? Le basi su cui si lavora sono ancora quelle che la ricerca storico-filologica precedente ha per lo più considerato autentiche. In realtà non si scopre nulla di nuovo, ma si organizzano i dati di questi scritti come se fossero materiali provenienti da una ricerca in un sito archeologico. Si descrivono gli elementi, cercando di vedere quali possano essere i criteri per ordinarli, collegandoli tra loro. Uno dei modi è per esempio quello di trattarli come se fossero “muti”: si esclude metodologicamente ciò che i documenti dicono di se stessi. Questo era ciò che faceva in parte la cosiddetta scienza delle religioni all’inizio del XX secolo quando, per studiare per esempio i riti delle religioni, confrontava movimenti e atteggiamenti esteriori facendo astrazione delle dottrine e delle concezioni sottostanti. Applicato ai testi dei martiri, tutto quello che è l’aspetto teologico dell’interpretazione e dell’autocomprensione dei protagonisti, messo in rilievo dal modello di approccio “storico-teologico-spirituale”, viene metodologicamente escluso. A partire dal fatto accomunante della morte tragica per fedeltà a una propria convinzione, ecco che la differenza tra il martirio cristiano e il “martirio” di altri gruppi non esiste più; il martirio cessa di essere uno specifico cristiano, perché si danno morti di questo genere anche presso i pagani, presso i giudei e forse altri ancora. Ovviamente questi confronti sono legittimi e possono essere utili per far emergere somiglianze e analogie che magari altrimenti non emergerebbero, ma il rischio è quello di ottenere conclusioni aberranti. Se si considera il martire come colui che affronta la morte per le proprie idee, ma non ci si chiede quali siano queste idee e soprattutto come egli interpreti la propria morte, si rischia di non distinguere più tra il “martire” che muore perché subisce una violenza, dal “martire” – pensiamo qui agli estremisti islamici o ad altri fanatici – che muore pur di uccidere l’infedele. Se ciò che conta è l’accadere di una morte violenta e il fatto che vi siano persone disposte ad accettarla, non si distingue più se questa morte è subita o provocata da altri, per cui il martire che accetta la morte violenta diventa egli stesso un essere violento, in quanto con la sua condotta la provoca.

Un altro modo per “ordinare” i dati è quello di isolare un elemento dal proprio contesto. Nel caso dei martiri, riprendiamo brevemente l’esempio citato sopra del volume di Candida Moss sul preteso “Mito della persecuzione dei Cristiani”. L’elemento che viene qui messo in rilievo non è più il martirio in quanto tale, ma il grido di dolore delle vittime, il fatto di lamentarsi di essere perseguitati. L’autrice non s’interroga sulle cause di questo comportamento, ma guarda solo al fatto che c’è il lamento; quest’ultimo viene messo in connessione con altri comportamenti simili da parte dei

Cristiani (i Copti in Egitto, o i difensori della vita in tutte sue fasi negli Stati Uniti), per concludere che la lamentazione e il vittimismo sono propri di una certa tradizione cristiana<sup>15</sup>. Il numero delle vittime, nell'Antichità cristiana e nel Medio Oriente contemporaneo, viene minimizzato<sup>16</sup>, perché questo è funzionale alla credibilità della tesi sostenuta.

Qui si innesta la terza dimensione di questo modello, la "retorica". Se la domanda sulle cause che portano a situazioni di martirio non viene più posta, ci si può chiedere invece quale sia lo scopo di un'opera che parla dei martiri. Ci si pone cioè la domanda sulla funzione di un prodotto letterario. In questo caso, è quello di accusare il potere statale e acquisire una superiorità morale presentandosi nel ruolo di vittima, rafforzando la propria identità di gruppo o quant'altro. Tra gli effetti collaterali di questo procedimento, c'è il venir meno della distinzione tra testi che riportano fatti autenticamente accaduti, e testi apocrifi o mere leggende. La funzione resta la stessa indipendentemente dal grado di verità, che diventa opzionale. Non c'è differenza tra un racconto mitico di un martirio e un racconto storico, effettivo, perché la funzione e la conseguente possibile fruizione sono praticamente identiche.

Questo aspetto retorico sembra poi caratterizzare anche l'argomentazione dello studioso. Le fonti storiche non sono più oggetto di ricerca in se stesse o in vista della ricostruzione del passato, ma diventano un repertorio di fatti, concetti o esempi da usare *ad hoc* a sostegno della tesi che l'autore contemporaneo vuole rendere plausibile. Quest'ultima non sorge necessariamente a conclusione della ricerca compiuta, ma può essere una ipotesi preconcetta. L'aspetto problematico, come nel volume di Clauss citato sopra, appare quando non si cerca più di verificare l'ipotesi sulla base di tutti i fatti, ma se ne scelgono alcuni, manipolandoli se necessario, pur di convincere il lettore.

### 3. Riflessioni critiche

Al termine di questa rapida panoramica sulle modalità di approccio al fenomeno del martirio nel Cristianesimo primitivo, può sorgere il dubbio circa la scientificità della storia, o almeno, sul fatto che tra i professionisti del settore, a giudicare da alcuni prodotti di storiografia, si stia diffondendo il dubbio circa l'oggettività della

<sup>15</sup> «The church needs opposition, and Christians, in order to be authentically Christian, need enemies. ( ) This story of Christian martyrdom is a myth that leads Christians to claim the rhetorical high ground, but a myth that makes collaboration and even compassion impossible» (MOSS, *The Myth of Persecution*, 260; vedi sopra, nota 4).

<sup>16</sup> Sulla questione del «numero» dei martiri nei primi tre secoli, cfr. D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires*, Madrid 1996<sup>5</sup>, 101-114.



disciplina. Mi pare sia possibile individuare, per il campo che ci interessa, tre fattori che influiscono in questa direzione: la crisi della concezione della storia come sapere oggettivo, alcuni recenti criteri di valutazione dell'eccellenza accademica, e l'influsso degli studi neotestamentari.

L'ideale della storia come sapere scientifico oggettivo è servito per mettere in discussione e criticare le versioni tradizionali delle vicissitudini dei martiri percepite come troppo influenzate da ideologie teologiche o da intenzioni apologetiche e propagandistiche. Ma lo stesso ideale di obiettività scientifica sembra essere crollato sotto il peso delle proprie aspirazioni: il desiderio di risalire al passato in modo completamente neutrale ed imparziale si è rivelato irrealizzabile a mano a mano che ci si è resi conto dell'influsso ineliminabile dell'osservatore. Non esiste libro di storia che non sia costitutivamente determinato dallo sguardo dello storico. Anche le fonti documentali antiche, quelle principali per il tema del martirio nei primi tre secoli, sono segnate dallo sguardo dei loro autori. C'è da chiedersi però se l'eccesso di criticità e il dubbio sistematico sulle fonti, che contribuiscono a rendere illusoria qualsiasi ricostruzione oggettiva, siano veramente ragionevoli. A questo punto, anziché respingere a priori qualsiasi discorso che tenda a un minimo di oggettività sulla storia, sarebbe piuttosto da rivalutare l'onestà intellettuale di una storiografia che è consapevole e dichiara apertamente il proprio punto di osservazione, come quella in prospettiva teologica di un Eusebio di Cesarea, e che consente così al lettore una fruizione avvertita dei propri risultati.

Un altro motivo che sembra facilitare lo sviluppo di tesi a effetto anche se lontane da una sobria adesione alle fonti è da ricercarsi, a nostro sommo avviso, in alcuni criteri recentemente invalsi per la valutazione dell'eccellenza accademica, come l'innovazione, il numero di pubblicazioni negli ultimi cinque anni in riviste considerate di eccellenza e il cosiddetto "impatto", ossia il numero di volte in cui si viene citati nella letteratura scientifica. Questi criteri, volti a determinare una misurabilità oggettiva del valore di uno scienziato anche ai fini di giustificare l'attribuzione di importanti fondi di ricerca, sono stati però pensati essenzialmente in funzione delle cosiddette scienze "dure", ossia quelle naturali, mediche o tecnologiche. Applicati alla ricerca storica e teologica rischiano di generare alcune distorsioni particolari. La necessità di avere un alto numero di pubblicazioni recenti induce a moltiplicarne il numero, frammentando il contenuto in più contributi non sempre sufficientemente elaborati. Il criterio dell'attualità (gli ultimi cinque anni) è privo di senso: se le fonti primarie a disposizione sono le stesse, l'opera originale di uno studioso di cento anni fa può essere, per assurdo, altrettanto valida quanto l'ultimo scritto pubblicato. Il bisogno poi di innovazione, in mancanza di nuove fonti o di nuovi paradigmi ermeneutici effettivamente pertinenti al tema, induce a osservare le fonti da prospettive sì diverse, ma non necessariamente tali da consentire un vero avanzamento nelle conoscenze<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Mi sia consentito qui di ricordare una conferenza serale a sessione plenaria che, da giovane studente,

Il criterio dell'impatto poi fa sì che una tesi provocatoria anche se del tutto fantasiosa, come quella del mito delle persecuzioni, sia molto più "citata", anche solo per confutarla, che non un contributo più fondato ma meno impegnato politicamente<sup>18</sup>. Con questo non si vogliono qui contestare a priori i tentativi di elaborare sistematicamente criteri di eccellenza scientifica, ma si auspica un miglior adattamento alla disciplina specifica.

In ultimo, si ha l'impressione che alcune procedure ormai invalse negli studi biblici, in particolare neotestamentari, comincino ad essere applicate anche alla prima letteratura cristiana, tra cui appunto i primi atti e passioni dei martiri. Di per sé, vi è continuità tra gli scritti del Nuovo Testamento e la letteratura cristiana dei primi secoli. È solo a causa dell'importanza teologica del Nuovo Testamento e del suo ruolo come disciplina a sé stante nelle facoltà teologiche che quest'ultimo è oggetto di un numero di studi incomparabilmente superiore. Data l'esiguità dei dati, la necessità di proporre interpretazioni innovative e la sostanziale difficoltà a verificarle, si assiste a un proliferare di ipotesi di lettura che spesso si basano su semplici congetture che hanno in comune la relativa facilità con cui si crede di poter correggere e comprendere le fonti meglio dei loro stessi autori. Se si applica questa tendenza agli scritti sui martiri, ecco allora che si giunge a negare le percezioni dei protagonisti, respingendo per esempio come astorico il senso di essere oggetto di rifiuto da parte dei Giudei, che si trova testimoniato sia nel NT sia, ad esempio, nel *Martyrium Polycarpi*<sup>19</sup>, come se lo studioso contemporaneo fosse in grado di capire l'esperienza esistenziale di persone vissute duemila anni fa meglio degli stessi protagonisti! Da questo punto di vista è lecito chiedersi se il dubbio metodico eccessivo, quasi criminalistico nei confronti delle fonti, in base al quale lo studioso si sente autorizzato a supporre una verità diversa da quella immediata presentata dai dati, non finisca col sostituire ad una falsità presunta una falsità vera!

## 4. Osservazioni finali

L'analisi dei diversi modelli di discorso scientifico attorno al fenomeno del mar-

---

ebbi modo di ascoltare nel corso di una Patristic Oxford Conference: una famosa studiosa dell'antichità cristiana, applicando agli scritti di san Gerolamo alcuni nuovi metodi di analisi letteraria utilizzati per far emergere dalla letteratura popolare di grande diffusione l'impronta del pensiero dominante e dei pregiudizi sociali, ci dimostrava che in quel Padre si trovano tracce di una concezione riduttiva delle capacità femminili, peraltro diffusissima nell'Antichità, ciò che in realtà è evidente ad una prima lettura

<sup>18</sup> Ci limitiamo qui a menzionare senza approfondire il fenomeno di quegli storici che si danno alla produzione di romanzi traendo ispirazione dai loro studi. La storia diventa motivo di intrattenimento.

<sup>19</sup> Cfr. MOSS, *Current Trends*, 23.

tirio nei primi secoli del Cristianesimo ha mostrato non solo come dietro ad essi si celino diverse concezioni della storia come scienza, ma anche con quale facilità il lavoro storico, che pur si vuole oggettivo e neutrale, possa essere influenzato fino alla manipolazione per intenti ideologici. Questo è tanto più possibile, quanto più le vicende dei martiri conservano la loro attualità a causa sia del problema intrinseco, quello del rapporto tra la coscienza individuale e il potere statale, sia dell'aumentare delle persecuzioni a danno dei Cristiani nel mondo contemporaneo. Ecco allora che il lavoro di interpretazione delle testimonianze antiche diventa in realtà il campo di battaglia su cui si trasferiscono le idee e le prese di posizione riguardo al presente. Al momento di fruire di studi su queste tematiche è indispensabile quindi interrogarsi su intenzionalità, punti di vista, prospettive e metodologia degli autori, al fine di prendere atto delle dinamiche sottostanti.

Chiudiamo citando uno studioso contemporaneo, Everett Ferguson, che ha messo in risalto i due contributi fondamentali dati dai martiri cristiani alla civiltà occidentale<sup>20</sup>: l'idea della desacralizzazione dello Stato, che non è più visto come l'espressione della divinità, e il fatto che la coscienza dell'individuo ha il diritto di opporsi a questo Stato, diritto esercitato anche se ovviamente non riconosciuto, perché appunto lo Stato non è di per sé l'espressione del Sacro o di Dio. Indipendentemente dal fatto che oggi si condivida la loro fede oppure no, si tratta di conquiste che sono diventate parte della nostra eredità culturale grazie alla loro fermezza e al loro sacrificio.

---

<sup>20</sup> Vedi E. FERGUSON, *Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience*, in *Journal of Early Christian Studies* 1/1 (1993) 73-83.

### ***Riassunto***

L'attenzione della scienza storica per le vicende dei martiri dei primi secoli del Cristianesimo è iniziata con Eusebio di Cesarea nel IV secolo e continua fino ad oggi con rinnovato interesse a causa dei crescenti fenomeni persecutori nel mondo contemporaneo. L'articolo si propone di individuare e di analizzare tre modelli di approccio allo studio del martirio, il modello "storico-teologico-spirituale", quello "storico-critico-filologico", e quello "archeologico-tassonomico-retorico", descrivendone caratteristiche e limiti. In particolare si mette in risalto come motivazioni ideologiche possano influenzare e deformare l'interpretazione del passato e si accompagnino spesso ad una forma di sfiducia nelle possibilità della ricerca storica di produrre conoscenza oggettiva del passato.

### ***Abstract***

The attention of historical science to the martyrs of the first Christian centuries began with Eusebius of Caesarea (4<sup>th</sup> century) and continues until the present time, with a renewed interest because of the persecutions in the contemporary world. The article proposes three models to approach the studies about martyrdom: the "historical-theological-spiritual", the "historical-critical-philological" and the "archaeological-taxonomic-rhetoric" model; the author defines and analyses each model, describing its characteristics and its limits. In particular, he underlines how the ideological motivations can influence and deform the interpretation of the past. Often, they come together with mistrust into the possibilities of historical research to produce an objective knowledge of the past.

# Il *compelle intrare* di Lc 14,23 nella questione donatista

Vittorino Grossi\*

Nella presente ricerca prendiamo in considerazione il *compelle intrare* del Vangelo di Luca (Lc 14, 23), utilizzato da Agostino dopo l'anno 405 (data dell'editto di Onorio di scioglimento del movimento donatista), per giustificare l'intervento dei soldati romani davanti alle resistenze dei donatisti di rientrare nella "Cattolica". Egli scrive nelle *Retractationes*:

«Nel primo libro [dice a proposito di un'opera andata perduta] dissi che disapprovavo l'impiego della forza secolare, per costringere gli scismatici alla comunione ecclesiale. In verità ciò allora non mi piaceva, perché non avevo ancora sperimentato quanto male osasse la loro impunità e quanto, per cambiarli in meglio, contribuisse la diligente vigilanza della disciplina [cioè l'applicazione delle vigenti leggi romane]» (*Retr.* 2, 5).

Per la comprensione di questo testo, talvolta al limite della manipolazione, indichiamo: 1. il parametro di lettura dell'opera antidonatista di Agostino (393-420); 2. l'aiuto di una lettura contestuata del passo delle *Retractationes* (2, 5).

## 1. Il parametro di lettura dell'opera antidonatista di Agostino (393-420)

Gli scritti di Agostino, legati alla polemica donatista, vanno dall'ultimo decennio del sec. IV al primo ventennio del sec. V e, propriamente, dal 393/394 al 420, in particolare sino alla *Conlatio carthaginensis* del 411<sup>1</sup>.

---

\* È professore di Patrologia presso l'Istituto Patristico Augustinianum della Pontificia Università Lateranense di Roma ed è Direttore responsabile della rivista Augustinianum. E-mail: grossivittorino@gmail.com.

<sup>1</sup> Essi sono disponibili anche nell'edizione della Nuova Biblioteca Agostiniana della cui traduzione ci serviamo: *Opera Omnia di Sant'Agostino*, testo latino-italiano, vol. XV, 1, Roma 1988 (tre opere: il

Il donatismo (dal vescovo Donato che sulla cattedra episcopale di Cartagine succedette a Maggiorino sino all'anno 347) fece la sua apparizione negli anni 308-311 in seguito alla persecuzione di Diocleziano, sviluppandosi man mano in uno scisma ecclesiale. La storia delle discussioni, iniziata nel 311, si protrasse giuridicamente giusto un secolo sino all'anno 411<sup>2</sup>.

*Salmo Abecedario* del 393/394, composto sulla falsariga di un inno religioso popolare in 22 versetti; *Contro la Lettera di Parmeniano* del 398-404 sulla problematica «se nell'unità e nella comunione degli stessi sacramenti i cattivi possano contaminare i buoni e come accada che non li contaminino» (*Retr.* 2, 17); *Sul battesimo* del 400/404. L'introduzione generale, curata dal compianto Robert A. Markus, è un piccolo capolavoro d'informazione sulle complesse questioni circa il donatismo: origini, componenti dottrinali, le questioni aperte circa la libertà religiosa all'interno della Chiesa e nei rapporti con le istituzioni civili); XV, 2, Roma 1999 (gli scritti: *Contro la Lettera di Petiliano* del 400-403 sulla questione della libertà di coscienza in materia religiosa; la *Lettera ai cattolici sulla setta dei donatisti* del 401-403 sulla comprensione di Chiesa 'cattolica'); XVI, 1, Roma 2000 (raccolge due scritti agostiniani: *Contro Cresconio* – laico donatista, grammatico – del 406. In esso vi sono i riferimenti alle leggi dell'imperatore Onorio del 12 febbraio e del 5 marzo 405 relative allo scioglimento del movimento donatista; *Sull'unico battesimo contro Petiliano* del 410 ca., scritto prima della Conferenza di Cartagine del 411); XVI, 2, Roma 2000 (vi sono raccolti gli interventi delle tre sedute della *Conferenza di Cartagine* (1-26 giugno 411); il *Breviculus*, un sommario delle tre sedute scritto da Agostino subito dopo la Conferenza. Riveste particolare utilità perché informa sull'intera Conferenza, rimastaci monca negli *Acta* circa il verbale della terza seduta, quella conclusiva e quindi la più importante; *Ai donatisti dopo la Conferenza* (*Ad donatistas post collationem*, la lettera inviata da Agostino ai donatisti dopo la Conferenza nella quale, chiarendo le loro obiezioni, li invitava ad accogliere la sentenza pronunziata a favore dell'unità cattolica); *Atti del confronto con Emerito* (il *Sermo* tenuto da Agostino a Cesarea di Mauritania nel 418 alla presenza di Emerito e dei vescovi della Mauritania); infine i due libri *Contro Gaudenzio* (del 419-420), vescovo donatista di Thamugadi (l'attuale Timgad), che si era ammutinato con i fedeli nella cattedrale donatista contro l'editto di unione (*CTh* XVI, 5,51). Lui era disposto a lasciarsi bruciare vivo con tutti i fedeli piuttosto che restituire la basilica donatista ai cattolici. Intervenne il tribuno romano Dulcizio che, su suggerimento e coadiuvato da Agostino, intavolò con lui una trattativa. Come finì quella vicenda non lo sappiamo, a noi resta il dossier contro Gaudenzio e la risposta di Agostino che, su richiesta di Dulcizio, scrisse una lettera a Gaudenzio come risposta alle sue due lettere, diventato il primo libro del *Contro Gaudenzio*. Gaudenzio rispose ad Agostino la cui seconda risposta costituì il secondo libro del *Contro Gaudenzio* (in AGOSTINO, *Opera omnia* XVI, 2).

<sup>2</sup> Sull'insieme della questione donatista indichiamo in ordine cronologico qualche studio tra i più significativi: E. ALTENDORF, *Einheit und Heiligkeit der Kirche: Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins*, Berlin 1932; A. PINCHERLE, *La controversia donatista alla luce della dottrina del Corpo mistico di Gesù Cristo nelle opere antidonatiste di s. Agostino*, Roma 1942; W. H. FRENCH, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952; O. CULLMANN, *The Early Church and the Ecumenical Problem*, in *Anglican Th. Review* 40 (1958) 294-301; P. R. L. BROWN, *Religione e società nell'età di s. Agostino*, Torino 1975, 245-263 (cfr. l'articolo *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*, in *Journal of Roman Studies* 54 [1964] 107-116); É. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après s. Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme*, Ottawa 1972; R. F. EVANS, *One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought*, London 1972; E. ROMERO POSE, *Medio siglo de estudios sobre el donatismo (de Monceaux a nuestros días)*, in *Salmaniticensis* 29 (1982) 81-99; A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I: prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982; V. GROSSI, *La chiesa della carità alla prova della vicenda donatista. Nota storico-teologica*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *De caritate Ecclesia. Il principio 'amore' e la Chiesa*, Padova 1987, 282-290; R. B. ENO, *The Significance of the List of Roman Bishops in the Anti-Donatist Polemic*, in *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 158-169.

Durante la persecuzione era vescovo di Cartagine Mensurio il quale, partito per Roma, vi morì e al suo posto venne eletto il suo diacono Ceciliano (Opt I, 18,2). Tra i cinque vescovi ordinandi vi era, stando ai donatisti, un sospettato *traditor*, Felice di Apthungi; inoltre, non si era atteso l'arrivo del primate della Numidia al quale, per anzianità, spettava di ordinare il vescovo di Cartagine. Ambivano allora la sede cartaginese Bostro e Celestio (Opt I, 18,1) ma i vescovi della Numidia, guidati dal loro primate Secondo di Tigisi, elessero Maggiorino al posto di Ceciliano, sostenuto tra l'altro dall'influente donna Lucilla<sup>3</sup>. A Maggiorino successe poi Donato da cui prese nome l'intero movimento, che si venne formando su due coordinate: il riconoscimento della santità dei martiri e l'invalidità di un sacramento amministrato da un *traditor*.

Quanto al riconoscimento ufficiale dei martiri *vindicati*, come s'indicavano allora nella comunità cristiana, essi, per la loro testimonianza cristiana davanti ad un giudice, ritenuta una prova di santità ossia una sicura presenza in loro dello Spirito santo, furono pensati di costituire una chiesa visibile di santi. Tale modo di pensare i martiri portò allo sviluppo dell'ecclesiologia donatista, che giunse a ipotizzare una separazione tra i cristiani, tra santi e non santi. Con l'elezione di Maggiorino prima e poi di Donato si era giunti all'ufficializzazione dello scisma che, con l'imperatore Costantino (negli anni 312-313), divenne anche una questione pubblica per le autorità imperiali<sup>4</sup>.

La consegna di libri sacri alle autorità civili costituiva, per l'emergente gruppo donatista, un crimine che rendeva invalida ogni prestazione ecclesiale dei *traditores* (i *lapsi traditores*, dal latino *tradere* = consegnare: la *persecutio codicum tradendorum*, come la riferisce Agostino)<sup>5</sup> come, ad esempio, amministrare un battesimo o consacrare un vescovo, come per loro era avvenuto per l'elezione di Ceciliano. L'intero movimento, date le testimonianze tardive, viene ricostruito con notevole difficoltà e, principalmente, dagli scritti di Ottato di Milevi e di Agostino d'Ippona. Si dispone, tuttavia, anche di un dossier di documenti donatisti, comprendente Atti dei martiri,

<sup>3</sup> Lucilla, durante la distribuzione del sangue del Signore, fatta dal diacono Ceciliano, aveva baciato la reliquia di un martire non riconosciuto e perciò venne richiamata a praticare devozioni superstiziose (Opt I, 16, 1-2). Si ebbe una *corruptio* per Lucilla e la minaccia di *degradatio* dei due contendenti a vescovo di Cartagine, Bostro e Celestio (Opt I, 15, 1). Riferisce Optato, usando l'Afra di 1 Gv 2, 7 sulle tre concupiscenze, di Lucilla incolerita: «Schisma igitur illo tempore confusae mulieris iracundia peperit, ambitus nutritiv (ambitio saeculi), avaritia roboravit» (Opt I 19, 1).

<sup>4</sup> I donatisti, su azione di Donato di *Casae Nigrae*, per far valere il loro candidato contro Ceciliano, si appellarono infatti all'imperatore ottenendo la convocazione di un concilio di vescovi italiani promosso a Roma (nel 313) da papa Melchiade/Milziade, che si pronunziò a favore di Ceciliano. Continuando la protesta, l'imperatore radunò ad Arles un altro concilio (nel 314) che, tuttavia, diede il medesimo risultato. Costantino nel 316 si pronunziò a favore di Ceciliano indicando un editto di unione. Da quella decisione si acui la dolorosa storia della chiesa africana tra donatisti e cattolici, vedi V. Grossi, *Para una relectura de la documentación sobre Osio de Córdoba y la cuestión donatista*, in A. J. REYES GUERRERO (a cura di), *El siglo de Osio de Córdoba. Actas del Congreso Internacional*, Madrid 2015, 271-316.

<sup>5</sup> *Contra Cresconium* 3, 26,29. Per la persecuzione di Diocleziano e gli inizi del donatismo, vedi Eusebio (*Storia Ecclesiastica* 8, 2, 4) e gli *Acta Saturnini* (in PL 8, 688-715) di estrazione donatista.

testimonianze di concili e di autori donatisti, e parte dell'opera del donatista Ticonio<sup>6</sup>.

Delle tre fasi della polemica donatista in cui si può dividere: la prima (dal 311 al 316: gli inizi e gli interventi di Costantino con i concili di Roma del 313 e di Arles del 314); la seconda (anni 316-361: il dopo concilio di Arles, la fase più acuta con la persecuzione di Macario, anni 347-348); la terza fase (anni 363-411, dopo la morte dell'imperatore Giuliano [363] quando lo scontro si spostò sul piano dottrinale). Prima il donatista Parmeniano (363-391) e il cattolico Ottato (scrisse negli anni 366-370 ca.) rappresentarono le due parti. Parmeniano scrisse in cinque libri, l'*Adversus Ecclesiam traditorum*, di cui si conservano solo frammenti<sup>7</sup>; Ottato il *De schismate donatistarum* in cui giustificò, tra l'altro, l'intervento dei soldati ai tempi di Macario perché per lui la Chiesa dipende dallo Stato (*Opt.* 3, 3)<sup>8</sup>. Seguì poi il tempo del cattolico Agostino e del donatista Petiliano che portarono a conclusione la questione nella *Conlatio Carthaginensis* del 411. I loro scritti rivestono ancora una loro importanza ecclesiale, in particolare sul piano ecumenico, sia per i mezzi utilizzati dalle due parti per un'intesa di comunione tra i cristiani, sia per la loro comprensione di Chiesa<sup>9</sup>.

## 2. Gli scritti agostiniani sulla polemica donatista (393-420)

La letteratura di Agostino riguardante la polemica donatista corre in due tempi molto precisi: gli scritti dal 393 al 405 e gli scritti dopo il 405.

### 2.1. Gli scritti agostiniani sulla polemica donatista (393-405)

Dal 391, anno d'inizio del presbiterato di Agostino, abbiamo le prime testimo-

<sup>6</sup> Per le fonti a disposizione, vedi J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme*, voll. I-II, Berlin 1987- 1989; vedi anche quanto è raccolto in *PL* 8, 673-784 (*Monumenta ad Donatistarum historiam pertinentia*).

<sup>7</sup> A. PINCHERLE, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, in *Ricerche Religiose* 1 (1925) 35-55.

<sup>8</sup> Ottato, inoltre, dai testi veterotestamentari di Dt 22, 22 e Num 25, 11 argomenta che Dio stesso avrebbe permesso alle autorità civili di punire con la forza un atto così grave come lo scisma donatista, vedi P. Marone, *Alcune riflessioni sull'esegesi biblica di Ottato*, in *Augustinianum* 46 (1990) 389-410; vedi anche V. GROSSI, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, Bologna 2012, 53-87.

<sup>9</sup> Gli scritti agostiniani della vicenda donatista sono legate, nei tempi moderni, particolarmente al movimento patristico di Oxford del sec. XIX (Henry Newman morì nel 1980), che nel 1900 diede inizio ad una serie molteplice di studi circa il cristianesimo antico e, nel tempo più vicino a noi, sul piano effettuale, al *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (1a ed., 1957) e alla *Patristic Conference of Oxford* tutt'ora attiva a scadenza quadriennale; per le chiese riformate, vanno ricordati in modo particolare Alberto Pincherle dell'Università La Sapienza di Roma (A. PINCHERLE, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, cit.), e Artur Schindler dell'Università di Berna (A. SCHINDLER, *Augustin und die Anfänge der Reformation in der Schweiz*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino. Atti I*, Roma 1987, 243-250).



nianze dell'opera da lui svolta per rimettere in questione la scissione secolare della Chiesa africana. Nel decennio 393-404 egli imprese alla questione due linee di orientamento: primo, riguardo al passato, sofferto dalle parti donatista e cattolica, rinunciare a rimproverarsi, data la sua inutilità per la causa dell'unione che si voleva perseguire; secondo, trattare la questione in sé, sulla base delle sacre Scritture e della fiducia nella capacità della ragione, sottraendola ad altri condizionamenti sia manifesti (l'intervento dell'autorità civile) che velati (pressione sulle masse con argomenti di propaganda). Il tenore dei due orientamenti era di circoscrivere la questione all'ambito religioso, risolvendola con mezzi a disposizione della comunità cristiana al suo interno, evitando quindi di prenderli dall'esterno, facendo cioè appello alle autorità civili.

Di questo periodo è la lettera 23 di Agostino (scritta tra il 391-395), della quale riportiamo il brano più significativo:

«Togliamo di mezzo gli inutili rimproveri che le due parti, per ignoranza, sono solite scagliarsi contro reciprocamente. Tu (donatista) non rinfacciarmi i tempi di Macario, come io (cattolico) non ti rinfacerò la crudeltà dei circuncellioni. Se questo fatto non ricade su di te, nemmeno l'altro ricade su di me... Ho deciso pertanto di trattare questa causa conformemente alle forze e alla capacità che il Signore si degna di concedermi, in modo tale che attraverso le nostre pacifiche discussioni tutti coloro che hanno rapporti con noi comprendano quanto la Chiesa Cattolica si differenzi dalle comunità eretiche o scismatiche... E non farò questo finché i soldati sono qui, perché nessuno di voi creda ch'io abbia voluto trattare la questione con maggior tumulto di quello che vorrebbe la causa della pace; bensì dopo la partenza dei soldati, affinché tutti gli uditori comprendano che il mio proposito non è quello che degli uomini vengano costretti contro la loro volontà ad aderire alla comunione di qualcuno, ma che la verità diventi ad essi chiara attraverso una ricerca condotta con la massima tranquillità. Per parte nostra cesserà il terrore rappresentato dal potere temporale, cessi anche per parte vostra il terrore diffuso dalle bande dei Circoncellioni. Trattiamo la cosa concretamente, razionalmente, basandoci sulla autorità delle sacre Scritture; quieti e tranquilli, per quanto ci è possibile, domandiamo, cerchiamo, bussiamo, affinché possiamo ottenere e trovare e ci si apra. Chissà che non avvenga che, assecondando il Signore i nostri sforzi e le nostre concordi preghiere, cominci a sparire dalle nostre terre un obbrobrio e un'empietà così grande delle regioni africane» (*Ep.* 23, 6-7).

Le prime proposte d'incontro tra le due parti, tuttavia, non ebbero esito, che anzi vi fu una recrudescenza della violenza che giunse ad attentati a persone – incluso Agostino – e all'uccisione del vescovo di Bagai (*Ep.* 185, 26-27). Fu questo uno dei periodi più sofferti cui andò incontro la Chiesa africana del tempo di Agostino. Nel 394 si tenne a Cirta, sede morale dei donatisti, l'importante concilio di Bagai per la storia del donatismo (Agostino declinò l'invito, vedi *Ep.* 34, 5). Negli anni successivi (395-397) vennero ordinati vescovi: ad Ippona il cattolico Agostino; a Cirta il donatista Petiliano.

Quest'ultimo, da letterato forense (*C. Litt. Petiliani* 3, 16, 19), con l'incisività propria del polemista sapeva utilizzare immagini letterarie seducenti, sia per difendere le posizioni dottrinali donatiste sia per accusare i cattolici. Il suo polemizzare, facendo leva sulle origini storiche e le ragioni dello scisma, era un susseguirsi di affermazioni

che mettevano in ridicolo e alla berlina i cattolici, giungendo sino all'accusa di falsità in fatto di religione, per tutti i cattolici e per lo stesso Agostino. Egli, ad esempio, traduceva la tesi cattolica sulla validità di un sacramento amministrato da un ministro indegno, come fosse di un morto.

«Chi è battezzato da un morto (cioè un ministro in stato di peccato privo dello Spirito Santo) – apostrofava Petiliano – a che gli giova tale lavacro?» (*Contro la lettera di Petiliano* 1, 9, 10) (e, accusando di falsità il battesimo amministrato dai cattolici, concludeva): «È un falso lavacro il battesimo dei cattolici» (*ibid.*, 2, 2, 4).

Inoltre apostrofava Agostino, anche se spesso indirettamente, in quei termini che hanno creato anche degli equivoci sulla lealtà ecumenica del vescovo d'Ipbona:

«Sì, tu (cattolico) sei un malvagio persecutore. Potrai anche coprirti con il velo della bontà, prendere il nome di pace per fare la guerra con i baci, attirare la gente con la parola unita, tu, che inganni e seduci fino ad ora, sei un vero figlio del diavolo, poiché con la tua condotta riveli chi è tuo padre» (*ibid.*, 2, 17, 38).

Petiliano, qualificando poi i cattolici come successori di Giuda, li accusava:

«Voi ci fate del male come se foste dei pagani... ci fate una guerra ingiusta... volete vivere voi ma uccidere noi, mentre la nostra vittoria è fuggire o essere uccisi» (*Contro la lettera di Petiliano* 2, 18, 40); «... Vergognatevi, vergognatevi, persecutori! Voi fate dei martiri simili a Cristo, martiri che dopo il lavacro con l'acqua del vero battesimo, li bagna e li battezza il sangue» (*ibid.*, 2, 23, 51); «... Imitando le azioni di Giuda, rapite i tesori della Chiesa e vendete noi, eredi di Cristo, alle potenze di questo mondo [alludendo all'intervento dell'autorità imperiale che, nell'anno 405 con un editto dell'imperatore Onorio, sciolse il movimento donatista] ... col vostro contagio voi indossate il vestito di Giuda, il traditore» (*ibid.*, 2, 43-44, 101 e 103).

In questo clima si tennero da parte dei cattolici i concili di Cartagine del 404 e 405, che portarono all'editto di Onorio di soppressione dei donatisti al quale, infine, anche Agostino acconsentì.

Nel concilio del 404 i vescovi cattolici, dato il ripetersi di aggressioni da parte di bande donatiste (soprannominate «circoncellioni») ai cattolici al grido di *Laus Deo*, si orientarono a chiedere all'imperatore un intervento delle autorità civili. Due erano le proposte: una, capeggiata dai più anziani, chiedeva un editto di soppressione; un'altra, che faceva capo ad Agostino, si limitava a chiedere un decreto di protezione per l'incolumità dei cattolici, assicurando nello stesso tempo un libero dibattito tra le due parti. Quest'ultima tesi prevalse ma, prima che la petizione pervenisse all'imperatore, qualcuno si era già mosso a Ravenna presso la curia imperiale e giunse l'editto, non richiesto nel sinodo, della soppressione dei donatisti con l'obbligo di ritornare alla «Cattolica». All'editto diede infine il suo assenso anche Agostino, lasciandosi convincere della sua opportunità dal miglioramento generale della situazione, dato che

molti non lasciavano la cerchia donatista per paura di rappresaglie, com'era avvenuto a Tagaste, sua paese natio. Lui tuttavia vi fece aggiungere due condizioni: il dovere dell'istruzione previa affinché tale legge non si tramutasse in tirannia, e l'esclusione della pena di morte.

Riportiamo alcuni testi sintesi dell'atteggiamento di Agostino dopo l'editto di Onorio del 405, da tre lettere da lui scritte per l'occasione, le *Lettere* 93, 105 e 185 (nota quest'ultima come il trattato su *La correzione dei donatisti*), lasciandone il giudizio al lettore:

*L'editto di Onorio del 405:*

«[il donatismo] non soltanto non poteva più usare violenza, ma non poteva neppure più esistere impunemente...non fu stabilita per loro una pena di morte ma un'ammenda pecuniaria e l'esilio per i loro vescovi e ministri» (*Ep.* 185, 7, 26);

*Agostino acconsente all'editto di Onorio:*

«Mi sono dovuto arrendere agli esempi messi sotto i miei occhi dai miei colleghi. Dapprima ero del parere che nessuno dovesse essere condotto per forza all'unità di Cristo, ma si dovesse agire solo con le parole, combattere con la discussione, convincere con la ragione per evitare di avere tra noi dei finti cattolici...Questa mia opinione però dovette cedere di fronte a quella di coloro che mi contraddicevano, non già a parole ma con i fatti» (*Ep.* 93, 5, 17);

*Agostino pone delle condizioni all'editto e si spiega:*

«Se ci limitassimo ad incutere timore senza istruirli, ciò apparirebbe un'ingiusta tirannia... Non vi dico che uno possa essere buono per forza! Voglio dire che uno, per paura di un castigo che non è disposto a subire, o abbandona l'animosità che lo tiene lontano dalla verità conosciuta, o è costretto a conoscere la verità ignorata» (*Ep.* 93, 1, 3 e 5, 16).

In altri termini Agostino non volle che ai donatisti venisse applicata la legge del taglione né che fossero sottoposti alla tortura (*Ep.* 133, 1-2; 134,2)<sup>10</sup>.

## 2.2. Gli scritti di polemica donatista dopo il 405

Il blocco delle opere scritte dopo il 405, testimoniano quindi che Agostino giu-

<sup>10</sup> La tortura praticata con cavalletto ed uncini (*Ep.* 43, 4, 13) era particolarmente avversata da Agostino (*Ep.* 104, 4, 17), anche per i ladri (*Ep.* 153, 6, 20). Marcellino usò solo la verga contro i donatisti e per tale morigeratezza venne lodato da Agostino (*Ep.* 133, 2). Il vescovo d'Ipbona invitò i donatisti a discutere fraternamente sulle ragioni della loro divisione, considerando che i cattolici per difendersi furono costretti ad invocare l'intervento del potere civile invocato per primo dagli scismatici (*Ep.* 105, 2, 3-10). Evodio insieme al vescovo Teasio, tuttavia, nel 404 vennero inviati in Italia per sollecitare da Onorio l'applicazione delle leggi imperiali contro gli scismatici (*Ep.* 80, 1).

stificò l'editto imperiale alla luce del *compelle intrare* («costringili ad entrare») del vangelo di Luca (14,23). Spesso i lettori di Agostino, non tenendo presente nei suoi scritti lo spartiacque del 405, utilizzano indiscriminatamente passi dell'uno e dell'altro periodo, a scapito della comprensione dell'atteggiamento ecumenico di Agostino come del suo pensiero sull'unità della Chiesa e, nel medesimo tempo, della libertà religiosa. D'altra parte da qualche studioso s'insinua che i prodromi della futura inquisizione sono da cercare nella giustificazione del vescovo d'Ippona dell'intervento delle forze civili nelle questioni religiose<sup>11</sup>.

### 2.2.1. La Conferenza di Cartagine del 411

Dopo il 405, nonostante le difficoltà si giunse all'indizione della *Conferenza di Cartagine (Conlatio carthaginensis)* del 411<sup>12</sup> nelle terme di Gargilio che, sulla centenaria questione donatista, riunì l'intero episcopato africano, cattolico e donatista (circa seicento vescovi), sotto la presidenza del tribuno Marcellino quale rappresentante imperiale. La *Conlatio* si configurò come un vero processo tra le parti contendenti, ognuno con le sue ragioni e i suoi avvocati (portavoce). Si poteva scegliere la modalità civile forense o quella ecclesiastica. Dato che la polemica si era ormai evoluta sul piano più strettamente dottrinale e, propriamente, sulla concezione di Chiesa delle due parti (quella donatista giustificava lo scisma; quella dei cattolici ne promuoveva l'unione), si accordarono sulla modalità ecclesiastica. Essa comportava di fare la discussione su dossier biblici inerenti alle questioni trattate, che furono due: la causa dello scisma, quindi la parte storica se Ceciliano fosse stato ordinato anche da un vescovo *traditor*; la *causa Ecclesiae* e cioè come vada pensata la Chiesa secondo le Scritture. Come guida dello svolgimento venne letto all'inizio l'editto<sup>13</sup> imperiale del

<sup>11</sup> Vedi ad esempio P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, Torino 1971 (ed. inglese 1967), 210; 222; 236. Egli, a proposito dell'atteggiamento di Agostino verso i donatisti, lo dice «scarso di moderazione ecumenica», «Agostino rifiutò deliberatamente la sua comprensione ai donatisti», «(la sua) fu una guerra fatta a colpi di baci», «(Agostino può) essere considerato il primo teorico dell'inquisizione». Vedi tuttavia l'*Ep.* 44 di Agostino del 397, in cui tra l'altro nel n. 5, 12 viene riconosciuta ad Agostino la volontà di comunione dagli stessi donatisti. Essa, assieme all'*Ep.* 134 del 411, è una delle testimonianze migliori della sincerità ecumenica del vescovo d'Ippona, risultano pertanto difficili da capire le espressioni di Peter Brown.

<sup>12</sup> Per l'insieme della Conferenza, vedi S. LANCEL, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, I (Introduction générale), *SCb* 194, in particolare 355-366. Un certo Marcello della segreteria amministrativa romana, che lavorava alla redazione dei rescritti e delle leggi, redasse gli *Acti* in 585 *Capitula* conservatici dal codice Parisinus 1546 (P), che sono editi nello *CSEL* (vol. 58); il *Breviculus conlationis* di Agostino, un riassunto da lui redatto di ritorno ad Ippona dalla Conferenza, non possiede il processo verbale ma ci ha conservato le spiegazioni delle questioni, è pubblicato nello *CSEL*, vol. 53. Noi, per i *Capitula Marcellini* e i *Gesta conlationis*, utilizziamo l'edizione di S. Lancel, *SCb* 195; *CCL* 149A.

<sup>13</sup> Sinonimi di editto erano: *lex*, *constitutio*, *edictum*, *principalis sanctio*, *imperiale pareceptum*, *rescriptum*, *pragmaticum rescriptum*.

14 ottobre del 410, inviato al tribuno Flavio Marcellino, e a chiusura l'editto del 30 gennaio del 412<sup>14</sup>.

Sulla prima questione, la validità dell'elezione di Ceciliano, dalle testimonianze di archivio non emersero prove contrarie; sulla seconda questione si concentrò l'intera terza seduta, cui seguì la sentenza del giudice Marcellino. La questione, già negli anni precedenti, si era polarizzata su quale gruppo, cattolico o donatista, costituissero propriamente la Chiesa cristiana. Si chiedeva Ottato di Milevi: «Dove si trova la cattolica?» (*Optatus* I, 26); e Agostino: «La questione tra noi e voi è dove sia la chiesa» (*Contra litt. Petilianus* 2, 73,164).

Durante il dibattito, alla richiesta di delimitare il tema della discussione Agostino, distinguendo la *causa Ecclesiae* dalla *causa hominum* (le ragioni storiche dello scisma), optò per la prima chiedendo alle parti di chiarire

«in quale Chiesa si possa cercare la via della salvezza cristiana... quale Chiesa sia in questione, la sua estensione, la sua natura, e quali erano le basi bibliche»<sup>15</sup>.

La battaglia esegetica si concentrò su Mt 13,37-39 (il campo/*mundus*), in particolare sulla parola *mundus*. I donatisti nell'*ager est mundus* (il campo è il mondo) leggevano una realtà sociologica che non approda alla *communio sanctorum*, rimanendo essa esterna a tale comunione, alla luce di Lv 10,9-10:

«È sempre legittimo dividere in tutte le vostre generazioni tra santi e profani, tra i mondi e gli immondi»<sup>16</sup>.

La coabitazione tra i cristiani non era pertanto da confondere con la comunione<sup>17</sup>. Nel *mandatum* donatista (= il dossier biblico presentato durante la Conferenza) ciò si applicava anche al battesimo. Essi negavano perciò la posizione dei cattolici secondo cui il battesimo di Cristo è valido ovunque e comunque. Per loro porre un battesimo al di fuori dell'unico Cristo e dell'unica Chiesa, come volevano i cattolici, anche se

<sup>14</sup> Esso è conservato nel *CTh* XVI, 5,52.

<sup>15</sup> *Gesta Collationis Carthaginensis* 3, 187: «in qua ecclesiae christianae salutis viam requirant. Si ergo de ecclesia quaeritur quae sit, quanta sit, qualis sit, sola divina testimonia ad eam demonstrandam sufficiunt... ecclesiae causa ab hominum causa distinguenda est... sola divina loquatur auctoritas; sola Dei scriptura, cui utrique fundimus, in medium proferetur».

<sup>16</sup> *Gesta* 3, 258.67-79: «Ager, inquit, est mundus, non ergo Ecclesia, sed mundus, in quo boni simul et mali usque ad messem, id est usque ad divinum iudicium, reservantur».

<sup>17</sup> *Gesta* 3, 258.175-176: «Quod ergo inter eos erant commorationis fuit, non communionis». Con l'aiuto di altri testi veterotestamentari (Numeri 16,20; Isaia 52,11) leggevano poi il testo di 1 Tim 5,22 («Non imporrai a nessuno la mano né farai comunione con i peccati altrui», *Manus cito nemini inposueris neque communicaveris peccatis alienis*), per una separazione reale tra buoni e non buoni, che dai cattolici invece era interpretato come una separazione morale e, quindi, non fisica (*Gesta* 3, 258.252-268).

nel battezzato si voleva distinguere ciò che è valido e ciò che è di giovamento, era un'aberrazione<sup>18</sup>.

I donatisti, per bocca del vescovo Gaudenzio, spiegarono infine il senso di “cattolica” nel modo seguente:

«Cattolico non è ciò che è riferibile al tutto, ma ciò che è pienamente consacrato, ciò che è perfetto, ciò che è immacolato. Esso non ha nulla a che vedere con le nazioni. Perciò – ripeteva ancora Gaudenzio verso l'anno 419/20 – lui (Agostino) ci mostri come in effetti tutte le nazioni siano in comunione con lui, perché soltanto così sarà davvero cattolico»<sup>19</sup>.

Agostino a tutte quelle obiezioni (*Gesta* 3, 261) rispose esaminando la *causa ecclesiae de divinis scripturis*. Egli venne subito alla spinosa questione circa la convivenza promiscua o meno di buoni e cattivi nella Chiesa sino alla fine del mondo. La questione era di sapere se, su basi bibliche, la Chiesa del presente sia necessariamente una mescolanza di buoni e cattivi da tollerare per amore dell'unità, come volevano i cattolici, oppure se essa sia solo una comunione distinta tra buoni e puri come volevano i donatisti<sup>20</sup>. Agostino riconobbe che non si trattava di una questione esegetica da poco (*ibid.* 3, 267) e poi lui stesso aveva fatto i suoi progressi, leggendo il *campo/ager* prima come *mundus* e non come Chiesa<sup>21</sup>. Inoltre, dopo aver distinto nel termine biblico *mundus* l'uso in bene come in male (in male, nei testi citati dai donatisti; in bene, in altri testi giovannei, ad es. Gv 17,21: «perché il mondo creda che tu mi hai mandato, *ut credat mundus quoniam tu me misisti*»; Gv 3,17 («affinché il mondo si salvi, *ut salvetur mundus*»); 2 Cor 5,19 («Dio nel Cristo riconcilia il mondo a sé, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*»), sintetizzò:

«Noi diciamo: il mondo è stato posto nel maligno, quel mondo sono gli uomini; perché il mondo creda che tu mi hai mandato, quel mondo sono gli uomini; il mondo che Dio riconcilia a sé, sono gli uomini»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Gesta* 3, 258.212-251: «Iam vero quod dicunt, baptismum Christi ita defendi sicut defenditur ipsa catholica ubique et apud omnes esse, decretis patrum nostrorum martyrum beatissimorum compendio brevitatis excluditur...Unde enim fieri potest, si una est ecclesia et indivisus est Christus, ut foris positus baptismum consequatur?». Forse i donatisti per Padri alludevano a Cipriano riguardo alla sua tesi del ribattesimo (vedi ad es. in Cipriano, *Ep.* 73), discussa da Agostino nel *De baptismo* 3, 10, 13 e 12, 17.

<sup>19</sup> In *Gesta* I, ed. Lancet, 200. Nella Conferenza del 411, durante la terza seduta Gaudenzio aveva precisato: «Catholicum nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum» (*Gesta* 3, 102).

<sup>20</sup> *Gesta* 3, 261: «Quaestio est de ecclesia utrum permixtos malos usque in finem habitura praedicta est, an omnino omnes bonos, omnes sanctos atque immaculatos in hoc saeculo, isto etiam tempore usque in finem ultimum saeculi. Utraque testimonia divina sunt; et utique repugnantia esse non debent».

<sup>21</sup> *Quaestio 17 in Mt.* 11, 1 (*PL* 55, 1367).

<sup>22</sup> *Gesta* 3, 281: «Prorsus hoc dicimus: Mundus in maligno positus est: homines sunt; Ut credat mundus

E concludere offrendo una lettura cattolica di Chiesa:

«vedo che le sacre Scritture nella commistione di buoni e cattivi, come si hanno nelle reti, indicano la Chiesa»<sup>23</sup>.

Agostino nella *Città di Dio* ci ha lasciato un testo sintesi del 420 ca. sul rapporto che intercorre tra la Chiesa del presente, il regno di Cristo e il regno dei cieli:

«Pertanto – egli precisa – dove c'è il grano e la zizzania lì c'è la Chiesa del tempo della storia; dove c'è solo il grano lì c'è la Chiesa a venire, quando il male non sarà più presente in lei. Per tale motivo anche la Chiesa del tempo presente è regno di Cristo e regno dei cieli»<sup>24</sup>.

La disanima biblica agostiniana, conservataci solo nella parte iniziale<sup>25</sup>, tendeva a riconoscere un'unica Chiesa gravida di un'unica fraternità<sup>26</sup>. Quanto al significato della parola “mondo”, esso, per Agostino, va desunto dalle sacre Scritture sul principio che tali testi non devono essere contraddittori, essendo tutti di origine divina.

I donatisti ribattevano che il termine “mondo” non spiegava bene la realtà della Chiesa e accusavano i cattolici di ammettere l'esistenza di due Chiese: quella dei cattivi del tempo della storia e quella a venire dei santi, ma, rilevò Agostino, «come se i santi... non fossero gli stessi che ora tollerano i cattivi» (*Brev. conl.* 3, 9, 19)<sup>27</sup>. Anche i donatisti difendevano l'unicità della Chiesa (*unam ecclesiam commendaverunt*, *Brev.* 3, 10, 20), ma ne negavano la fase transitoria del tempo della storia, mista di buoni e cattivi. Per capire la reale tensione ecumenica dell'animo di Agostino, vale la pena ricordare la sua proposta fatta durante la Conferenza del 411 all'episcopato africano di ambo le parti. Egli richiese, in caso di vittoria dell'una o dell'altra parte, che i due vescovi (cattolico e donatista), rispettando la volontà delle comunità interessate, o

quia tu me misisti: homines sunt. Mundum reconcilians sibi: homines sunt». Vedi anche in *Gesta* 3, 272 e, ancora, in *Ser.* 96, 8: «Mundus damnatus, quidquid praeter ecclesiam; mundus reconciliatus, ecclesia»; *Ser.* 219: «Vigilat ergo ista nocte et mundus inimicus et mundus reconciliatus».

<sup>23</sup> *Gesta* 3, 272.24-26: «Vide scripturam sanctam per commixtos bonos et malos, sicut ipsi de rebus iam confessi sunt, praesignasse ecclesiam...».

<sup>24</sup> *Civ. Dei* 20, 9,1: «Ac per hoc ubi utrumque genus (grano e zizzania) est, ecclesia est, qualis nunc est; ubi autem illud (il grano) solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit, quando malum in ea non erit. Ergo et nunc ecclesia regnum Christi regnumque caelorum».

<sup>25</sup> *Gesta* 3, 281; *Brev. conl.* 3, 9, 16-18.

<sup>26</sup> *Gesta* 3, 242: «ad cognitam fraternitatem», vedi anche *Brev. conl.* 3, 9, 15.

<sup>27</sup> Alcuni lettori di Agostino, in particolare di area evangelica, leggono in Agostino tre Chiese: la Chiesa dei giusti (*communio sanctorum*), la Chiesa empirica di giusti e peccatori (*communio sacramentorum*), la Chiesa dei predestinati (in É. LAMIRANDE, *Supplément bibliographique sur l'ecclésiologie de s. A.*, in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971) 177-182, in particolare 176-177). In Agostino tuttavia la Chiesa dei giusti è all'interno della Chiesa *permixta* che avrà la sua fase celeste (detta dei «predestinati» nella sua ultima terminologia).

conservassero insieme la cattedra episcopale o si dimettessero entrambi, o scegliesse il popolo il vescovo di sua preferenza. Agostino caldeggiò la sua proposta nei seguenti termini:

«Perché mai dovremmo esitare a offrire al nostro Redentore questo sacrificio di umiltà? Non discese egli dal cielo in membra umane perché noi fossimo sue membra? E noi avremmo paura di discendere dalle nostre cattedre per scongiurare il pericolo che le stesse sue membra siano dilaniate da una crudele divisione? Per quanto ci riguarda, a noi basta solo essere cristiani fedeli e ubbidienti: cerchiamo dunque di esserlo sempre. Noi siamo ordinati vescovi per servire le comunità cristiane, facciamo dunque, per ciò che concerne il nostro episcopato, un'opera che sia utile ai fedeli di Cristo per la pace cristiana. Se siamo servi utili, perché pregiudicheremo gli interessi eterni del Signore per amore delle nostre dignità temporali? La nostra dignità episcopale sarà più fruttuosa per noi se, deponendola, avremo radunato il gregge di Cristo che, conservandola, essere causa della sua dispersione. Con quale sfrontatezza potremo sperare l'onore promesso nei secoli futuri da Cristo, se il nostro onore ecclesiastico impedisce in questo modo l'unità di Cristo?» (*Ep.* 128, 3).

La proposta venne accettata dai circa 600 vescovi presenti, con due contrari.

Agostino, a circa trent'anni dalla sua polemica con i donatisti, nelle *Ritrattazioni* (1, 20 e 2, 17) ricorda i suoi scritti in merito dando un breve riassunto delle questioni allora sul tappeto nella Chiesa africana.

Nello scritto contro il vescovo donatista Parmeniano, ad esempio, era in gioco la questione ecclesiologica:

«Nei tre libri *Contro la lettera di Parmeniano*, vescovo dei donatisti di Cartagine e successore di Donato – annota Agostino –, viene dibattuta e condotta a termine una grossa questione. Si discute se nell'unità e nella comunione degli stessi sacramenti i cattivi possano contaminare i buoni e come accada che non li contaminino. Si tratta di una questione che coinvolge la Chiesa cattolica dalla quale essi, ricorrendo a calunnie, hanno defezionato con lo scisma» (*Retr.* 2, 17).

### 3. L'uso ecclesiastico della forza civile nel V secolo. Il compelle intrare di Lc 14,23 nella questione donatista

Nella vicenda donatista della Chiesa africana confluirono elementi religiosi e sociali, difficili da districare, all'alba di un nuovo assetto del cristianesimo, dato il suo raggiungimento della libertà religiosa nell'Impero romano con il cosiddetto "editto" di Costantino. Nella vicenda donatista la questione della libertà religiosa, tuttavia, si pose non nei confronti del potere civile romano ma all'interno della comunità cristiana.

Al tempo di Agostino perorava la causa donatista contro l'ingerenza dell'autorità civile soprattutto Petiliano di Cirta, di cui dava pubblica colpa al vescovo d'Ippona.



Le accuse erano diventate di dominio pubblico e di tale gravità<sup>28</sup> che Agostino, per rispondervi, interruppe due delle sue opere maggiori, il *De Trinitate* e il *De Genesi ad litteram*. Siamo negli anni 397-398, quando Agostino aveva anche terminato di scrivere i primi nove libri delle *Confessioni* (in *Contra litt. Petiliani* 3, 17, 20 viene infatti richiamato il IV libro)<sup>29</sup>. D'altra parte la questione della libertà di coscienza in materia religiosa era stata una prerogativa che il cristianesimo aveva rivendicato per ben tre secoli, sino ad ottenerla nel 313 con gli imperatori Licinio e Costantino. Agostino, nella sua risposta a Petiliano, per evitare ogni fraintendimento, riporta prima il testo di Petiliano (una lettera da lui scritta ai presbiteri e ai diaconi donatisti), introducendolo con «Petiliano dice», e quindi con «Agostino risponde». Si tratta di tre libri, pubblicati prima distintamente e poi riuniti, databili tra il 399-402/403, il cui interesse è dato dalle informazioni sull'Africa cristiana di quel tempo e sul principio del metodo agostiniano nel dialogo ecumenico: distinguere i fatti personali dalla causa della Chiesa (*C. litt. Petiliani* 3, 2, 3).

«Amate gli uomini – egli scrive –, condannate gli errori (*diligite homines, interficite errores*)» (*C. litt. Petiliani* 1, 29, 31).

Agostino seguì tale orientamento sul modo di trattare i donatisti, sia nei concili di Cartagine del 404 e del 405 (quando venne sciolto il movimento donatista) sia nella Conferenza di Cartagine del 411, avendo coscienza che, nella fede cristiana, si è tutti fratelli e che tale fratellanza va condivisa nel vissuto della comunione ecclesiale<sup>30</sup>.

Quanto alla giustificazione dell'intervento civile in questioni religiose il vescovo d'Ipbona, pur distinguendo che «altro è l'interesse di una provincia, altro quello della Chiesa» (*Ep.* 134, 3), a tre anni dalla morte (nel 427), scrivendo di una sua opera andata perduta sulla questione donatista, c'informa di aver cambiato opinione: acconsenti al loro intervento (*Retr.* 2, 5).

Sull'uso ecclesiastico della forza civile in ordine ad un bene, giustificato con il *compelle intrare* evangelico (Lc 14,23), Agostino scrisse la *Lettera* 185 (6, 21-24)

<sup>28</sup> Per le accuse dei donatisti ad Agostino, vedi pure *EnPs.* 36.

<sup>29</sup> Nel secondo libro delle *Revisioni* (2, 25) Agostino, nel 427, vale a dire dopo oltre vent'anni, dedicò ancora una lunga recensione ai suoi tre libri che tra il 399-402 aveva scritto in risposta a Petiliano.

<sup>30</sup> *Esposizione sul Salmo* 18, II, 6: «Non mi dire – ribatteva ad un donatista – a che scopo mi cerchi se sono perduto? Ma ti cerco perché ti sei perduto. Tu insisti “non mi cercare”. Ciò lo vuole certamente l'iniquità che ci ha divisi, non la carità per la quale siamo fratelli... Cerco mio fratello e mi rivolgo al Signore per lui non contro di lui. Né dico nella preghiera “Signore, di' a mio fratello che divida con me l'eredità, ma di a mio fratello che conservi con me l'eredità”; *Ser. Denis* 8, 3; *MA* I, 37: «Chiede il dissidente: Se io ho già il battesimo cosa potrò ricevere di più dalla Chiesa? Riceverai la Chiesa che non hai, riceverai l'unità che non hai, riceverai la pace che non hai»; vedi anche *Ep.* 23, 1 al vescovo donatista Massimino: «di chiamarti “fratello” tu sai che ci è stato prescritto da Dio, sicché noi diciamo: “siete nostri fratelli” anche a coloro che dicono di non essere nostri fratelli».

indirizzata nel 411 al proconsole romano in Africa Apringio. Tale lettera è rimasta giustamente famosa, trattandosi dell'intervento del vescovo d'Ippona presso le autorità civili romane contro la pena di morte per motivi religiosi, anche nel caso si trattasse di omicidi (i donatisti circumcellioni avevano ucciso alcuni cattolici). Per capire, tuttavia, la sua giustificazione col *compelle intrare* di Lc 14,23, bisogna accennare alla portata giuridica dell'allora *Catholica lex*<sup>31</sup>, cui fecero riferimento sia l'editto dell'imperatore Onorio del 405 sia quello del tribuno Marcellino a conclusione della Conferenza di Cartagine del 411, anche se il *mandatum* (dossier biblico) dei cattolici, presentato nella Conferenza, aveva messo l'accento sulla *radix catholica* dei rami staccati (i donatisti) che si dovevano reciprocamente ricercare<sup>32</sup>.

I documenti sinodali dei secoli IV e V fondavano la loro autorità sul fatto di essere latori ufficiali delle volontà della Chiesa «cattolica e apostolica». Così si ha negli Atti del Concilio Nicea ai quali, nel simbolo di Costantinopoli, alla Chiesa vennero aggiunte le qualifiche di «una, santa, cattolica, apostolica». Prima del concilio di Efeso del 431, nel carteggio di Cirillo e Nestorio si utilizzava ancora il binomio: «questa è la dottrina della Chiesa cattolica e apostolica»<sup>33</sup>.

La legislazione civile in materia religiosa si rapportava alla Chiesa postcostantiniana tramite la cosiddetta *Catholica lex*<sup>34</sup>. Essa rivestiva un significato giuridico, che convogliava insieme sia l'istituzione Chiesa con i suoi ordinamenti giuridici sia le istituzioni civili dell'Impero, che riconoscevano come propri gli ordinamenti ecclesiastici<sup>35</sup>.

Già dal tempo di Teodosio I (379-395) si era venuta formando una legislazione

<sup>31</sup> P. R. L. BROWN, *Religione e società nell'età di s. Agostino*, Torino 1975, 245-263 (riprende il contributo *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*, in *Journal of Roman Studies* 54 [1964] 107-116); J. PATOUT BURNS, *Augustine's Role in the Imperial Action against Pelagius*, in *Journal of Theological Studies* NS 30 (1979) 67-83; É. LAMIRANDE, *Church, State and Toleration. An intriguing Change of Mind in Augustine*, Vilanova 1975. Agostino ribadì la sua linea morbida ancora nelle *Revisioni* 1, 13, 1: «Allora scrissi anche un libro su *La vera religione*. Nella discussione ivi contenuta si dimostra con svariate e numerose argomentazioni che con la vera religione si deve onorare l'unico vero Dio: Padre, Figlio e Spirito Santo; si mette inoltre in evidenza con quale suo grande atto di misericordia la religione cristiana, che è la vera religione, sia stata concessa agli uomini attraverso un disegno legato alla temporalità e si illustra come l'uomo debba essere predisposto al medesimo culto di Dio mediante una ben definita condotta di vita o con una certa delicatezza (*quanta misericordia eius per temporalem dispensationem concessa sit hominibus christiana religio, quae vera religio est, et ad eundem cultum Dei quemadmodum sit homo quadam suavitate* – altri codici hanno *quadam sua vita – coaptandas*)».

<sup>32</sup> *Gesta conlationis* 1, 16, 105: «ramum a se fractum radix catholica inquiri».

<sup>33</sup> *Terza Lettera di Cirillo a Nestorio* (in *ACO I*, 1,1, 33.42): «Ecco dunque la fede della Chiesa cattolica e apostolica».

<sup>34</sup> Vedi ad es. *Codex Theodosianus* XVI, 11: «Iam pridem sanximus ut catholicae legis antistes et clerici... minime devincentur». Per un'esposizione più ampia, vedi E. DOVERE, *CTh*. 16, 11: *sistematica compilatoria e catholica lex*, in *Vetera Christianorum* 31 (1994) 53-77.

<sup>35</sup> Vedi G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici*, Milano 1998, cap. I, 13 ss.: *La catholica lex e il diritto ecclesiastico imperiale*.

canonica antieretica<sup>36</sup> che, mettendo insieme lo *ius civile* e quello del vescovo, aveva dato forma ad un *corpus canonum* indicato, nel sec. V, come la *christiana lex* o la *catholica lex*<sup>37</sup>.

La prima faceva riferimento, per lo più, all'*episcopalis audientia* (introdotta da Costantino nel 318, *CTb*. I, 27, 1), la seconda ai decreti sinodali. Nella legislazione imperiale in materia religiosa si passò all'assunzione della normativa ecclesiastica, considerata come propria e quindi munita della sanzione corrispondente. Per l'*imperium*, in definitiva, un dissenso dei fedeli-sudditi dalla *lex sacra* – quella cioè sostenuta dal proprio vescovo – diveniva inammissibile<sup>38</sup>. Riunirsi pertanto a discutere *de fide* in spazi estranei all'*ecclesia*<sup>39</sup> avrebbe significato, anche da parte di coloro che non erano stati esplicitamente dichiarati eretici, porsi al di fuori della *catholica lex* e, di conseguenza, al di fuori dell'osservanza del nuovo *ius principale*. Era perciò fermamente vietato il voler *contendere de fide* (discutere su questioni di fede) in un luogo "altro" da quello a ciò deputato, cioè al di fuori della norma dell'*ecclesia* e del suo Simbolo<sup>40</sup>. Quanti infatti erano al di fuori di tale ambito, cioè i gruppi dissidenti, cadevano sotto la connotazione di eretici indicati come «sette» (*conventicula*) rispetto alla Grande Chiesa o alla «Cattolica»<sup>41</sup>, per i quali vigeva la legislazione romana della *superstitio*. Al tempo di Agostino, in altri termini, le istituzioni dell'Impero si muovevano in ambito religioso entro le categorie di religione vera o falsa secondo il giudizio della *Catholica*, e non più in quelle precostantiniane di *religio licita* o meno, secondo la valutazione politica delle istituzioni romane.

Nel tempo da Costantino ad Agostino, infatti, si erano operati due passaggi in materia religiosa: il primo, il passaggio nella concezione della religione da *religio licita*, di concessione delle istituzioni civili romane, alla *religio* demandata alla coscienza dei cittadini; il secondo, quello della coscienza della verità della religione cristiana (i cri-

<sup>36</sup> G. BARONE-ADESI, *Eresie "sociali" ed inquisizione Teodosiana*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* (VI Convegno internazionale), Roma 1986, 119-166; G. Puglisi, *Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche: Priscilliano e Ursino, Ambrogio e Damaso*, in *Siculorum Gymnasium* 43 (1990) 91 ss.

<sup>37</sup> Il primo fu il *Corpus canonum* orientale, presente in Occidente nel *Corpus canonum Africanum* (ca. 420); vedi A. M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. I. Historia fontium*, Torino 1950, con gli aggiornamenti di B. E. FERME, *Introduzione alla storia delle fonti e della scienza del diritto canonico*, Roma 1998, 31-32.

<sup>38</sup> Vedi G. Puglisi, *Giustizia criminale...*, cit.

<sup>39</sup> *CTb* XVI, 4,6: «qui orthodoxarum religione subfulti spretis sacrosanctis ecclesiis alio convenire conantur»; cfr. pure accenni simili contenuti nelle *Constitutiones Sirmondiane*.

<sup>40</sup> In tale contesto vanno comprese le affermazioni di Ambrogio circa l'assurdità di discutere *de fide* in consistorio piuttosto che nel luogo prescritto, cioè in *ecclesia* (*Ep.* 75, 17).

<sup>41</sup> Per indicazioni generali, vedi F. WINKELMANN, *Grosskirche und Häresien in der Spätantike*, in *Forschungen und Fortschritte* 41 (1967) 245ss.

stiani come cultori della *vera religio*<sup>42</sup>), fatta propria dalle istituzioni civili nei loro atti religiosi. Per tale strada lo Stato non decideva più in materia di religione; accoglieva, tuttavia, come propria legislazione tutte le indicazioni della Chiesa istituzionale, cioè della Chiesa “cattolica”. Da parte dell’Impero, in altri termini, si riconosceva quale *vera religio* quella riconosciuta come tale dalla Chiesa, qualificata come «cattolica e apostolica» dal Simbolo niceno. Questo passaggio si consolidò progressivamente dopo l’anno 313, approdando alla legge di Teodosio I del 380, la Costituzione *Cunctos populos* (CTh 16, 1.2). Essa, emanata a Salonicco senza mediazione ecclesiastica, è da leggere all’interno della situazione di Costantinopoli dove era confluita la maggioranza dei vescovi antinicensi e ariani. Con tale Costituzione si comunicava agli abitanti di Costantinopoli la volontà imperiale di riconoscersi nella religione apostolica ortodossa professata da Damaso (Roma era la cattedra apostolica dell’Occidente) e da Pietro di Alessandria (che deteneva la cattedra della Chiesa apostolica di Oriente). In altre parole per l’Impero il *nomen christianorum catholicorum* era riservato ai seguaci di tale religione. Le adunanze degli eretici e degli scismatici non potevano, pertanto, avere il *nomen ecclesiarum*, erano solo sette, regolate dagli ordinamenti giuridici romani, in diritto, tuttavia, di difendere le loro posizioni davanti alle autorità civili. Il problema, come si può evincere facilmente, era interno alla religione cristiana, diveniva tuttavia d’interesse delle autorità civili quando ci si appellava ad esse. Entro tale contesto vanno letti, ad esempio, la proibizione nel 373 del ribattesimo (in CTh XVI, 6, 1 a Giuliano proconsole di Africa; AG., Ep. 105,9); la repressione nel 375 dei rogatisti, un sottogruppo dei donatisti, da parte del *comes Theodosius* (in AG., *Contra ep. Parm.* 1, 10, 16 e *Contra litt. Petilianus* 2, 83, 184) e delle *catervae predonum*, ovvero i circumcellioni che erano contro l’ordine e la legge (*fas et ius*); la proibizione ai donatisti nel 376 da parte di *Hesperius*, il proconsole di Africa, di officiare la religione in città come in campagna (in CTh XVI, 5,4).

## 4. Conclusione

Diamo, a conclusione, un’indicazione suscettibile naturalmente di ulteriore ricerca, sulla polemica nella comprensione di Chiesa tra donatisti e cattolici e sulla giustificazione dell’intervento delle forze civili nella questione religiosa della loro divisione.

Al tempo di Agostino, il vescovo cattolico di Cartagine, *Genethlius*, voleva solo la pace tra le comunità donatiste e cattoliche, come dopo di lui reclamava il vescovo Valerio d’Ippona. Agostino riferisce (Epp. 33 e 35) di una nuova comunione instauratasi

---

<sup>42</sup> In siffatto contesto nacquero ad esempio gli scritti di Firmico Materno, *De errore religionum prophana-rum*, dell’*Ambrosiaster* e, ci si domanda, anche il *De vera religione* di Agostino?

tra le due comunità sino a celebrare insieme anche l'eucaristia (pur portando il clero diverse *coronae* o berretti, cfr. AG., *Ep.* 33, 5) e a festeggiare il ritorno dei giovani delle due parti a giocare di nuovo insieme (ID., *Ep.* 33, 6). Ticonio (in GENNADIUS, *De scriptoribus Ecclesiasticis* 18) fu l'anima donatista di quel nuovo clima ecumenico. Morì verso il 390 dopo aver scritto tra il 370-380 il *Liber regularum* e il *Commentarius in Apocalipsim*<sup>43</sup>. Per Ticonio nelle sacre Scritture tutto si riferisce alla Chiesa, che è di costituzione bipartita (Cantico dei cantici 5: nera e bianca insieme, come il seme di Abramo è regale e servile), nel senso di santi e traditori che stanno insieme sino al giudizio finale. Tale visione ecclesiale, anche se gli costò la scomunica di un concilio donatista del 385 presieduto da Parmeniano<sup>44</sup>, gettò le basi per l'unione tra donatisti e cattolici conclusasi nella *Conlatio Carthaginensis* del 411<sup>45</sup>.

La diversa accentuazione ecclesiologica tra Agostino e donatisti portava tuttavia ad una diversa valorizzazione dei sacramenti, ad esempio del sacramento della riconciliazione. L'istituto penitenziale della *correptio* (l'intervento da parte dell'autorità) era inteso nella funzione di una medicina che guarisce – e tutti convenivano –, ma si divergeva sulla conseguenza per la comunità cristiana. Per i donatisti essa comportava una separazione dei buoni cristiani da quelli non buoni (coloro cioè che avevano tradito la confessione cristiana); per i cattolici, invece, essa comportava una convivenza di buoni e non buoni. Nella polemica donatista venne al pettine il nodo della concezione globale di Chiesa, del suo rapporto di fondo con lo Spirito santo tramite la carità e la funzione delle sue strutture, in particolare quelle sacramentarie. Nei testi agostiniani, talvolta, non si riesce del tutto a individuare gli elementi in gioco e quindi ad enuclearli esattamente, il che può spiegare le diverse valutazioni ecclesiologiche degli studiosi in merito al pensiero del vescovo d'Ipbona.

Nella Conferenza di Cartagine del 411 le due parti in causa si accordarono per attivare un processo ecclesiastico, che si basava sulle rispettive testimonianze bibliche. Esse, tuttavia, non si accordarono sulla base biblica dell'appellativo cristiano di "cattolica".

<sup>43</sup> J. S. ALEXANDER, *Tyconius' Influence on Augustine: A Note on their Use of the Distinction corporaliter/spiritualiter*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino. Atti II*, Roma 1987, 205-211. Nell'elenco delle opere di Ticonio, andato perduto ma parzialmente noto attraverso le citazioni di altri autori, Gennadio menziona il *De bello intestino* e le *Expositiones diversarum causarum*. La "guerra intestina" in questione era sicuramente quella che, da circa un secolo di dibattiti, si svolgeva tra cattolici e donatisti e, negli ultimi tempi, all'interno dello stesso movimento donatista. Ticonio dava anche una versione differente della storia dello scisma donatista da quella di Parmeniano (vedi AGOSTINO, *Contra epistolam Parmeniani*).

<sup>44</sup> AGOSTINO, *Contra ep. Parmeniani* 1, 1,1; *Ep.* 93, 44. Agostino deve a lui la concezione delle due città (*Doctr. Chr.* 3, 30 e 46), come pure l'influsso sui suoi commenti alle lettere paoline e il significato dei numeri 40 e 50 (*De diversis quaestionibus*, n. 43); cfr. A. PINCHERLE, *Da Ticonio a Sant'Agostino*, in *Ricerche Religiose* 1 (1925) 463- 65.

<sup>45</sup> V. GROSSI, *La discussione su "Cattolica-cattolico" nelle tre sedute della Conlatio Carthaginensis del 411*, in *Augustinianum* 51 (2011) 101- 122.

La prima indicazione del gruppo cattolico fu quella di spiegare geograficamente il termine “cattolica” come universalità della Chiesa (*de ecclesia ubique diffusa*, in *Acta Conlatationis Carthaginensis*, c. 98). Nel qual caso i cristiani dell’Africa, cioè i donatisti, dovevano spiegare il loro legame di comunione con i cristiani di tutto l’orbe<sup>46</sup>. Questo secondo punto, sul come poter spiegare il piano comunionale dei cristiani, era d’interesse teologico notevole ma i donatisti, chiedendo invece di determinare l’autenticità di un gruppo cristiano dalla fedeltà al Vangelo, interpretarono diversamente il nome di “cattolico-cattolica”<sup>47</sup>. Data la resistenza dei donatisti a rimanere sul terreno biblico da cui non si usciva in modo evidente, il giudice romano chiese la *ratio* giustificativa del nome di “cattolico”<sup>48</sup>, cioè quello *ius ecclesiasticum* che per le autorità imperiali assumeva valore di norma generale. In tal modo però la questione, da ecclesiale si trasformava in questione giuridica di diritto civile imperiale. Su tale terreno, dato che la sentenza della Conferenza di Cartagine venne recitata a favore della parte cattolica, per le due parti rimaneva solo l’obbligo dell’osservanza della legge, lasciando da parte ogni altra considerazione di carattere biblico e teologico.

Entro tale contesto si muoveva Agostino, giudice anche lui secondo la concessione della legge romana dell’*episcopalis audientia*, e va valutata la sua giustificazione dell’intervento civile nei riguardi dei donatisti, supportandolo anche col *compelle intrare* di Lc 14,23<sup>49</sup>. Per lui lo Stato ha il compito di servire Dio in quanto autorità civile. I magistrati e i responsabili delle istituzioni civili sono considerati membri della Chiesa, in quanto facenti parte del sistema istituzionale governativo, e per una duplice ragione: sia come “servi di Dio” in quanto cristiani, sia come *res publica* in quanto amministratori delle leggi romane. Agostino parla espressamente del ruolo dei responsabili delle istituzioni civili come servitori di Dio nella *res publica*, quindi di una loro capacità-responsabilità in quanto pubblici ufficiali e, pertanto, non da privati<sup>50</sup>. Nel 405 egli scrisse sul loro ruolo pubblico:

«Tutti devono servire Dio in modi diversi: alcuni secondo la loro umana condizione, altri con i loro doni diversi; tanto che, nelle realtà umane, uno fa una cosa e uno ne fa un’altra. L’eliminazione degli idoli della terra, predetta da tanto tempo, non potrebbe infatti ordinarla un qualsiasi privato. I re della terra, quindi, salvo la comunione con il genere umano, proprio perché sono re, possono servire il Signore in una forma che possono fare solo da re» (*Contra litteras Petilianus* 2, 92).

<sup>46</sup> *Capitula Marcelli* 100: «quomodo Afri christiani communionem habeant cum orbe terrarum».

<sup>47</sup> *Capitula Marcelli* 102: «catholicum nomen interpretari aliter moliantur».

<sup>48</sup> *Capitula Marcelli* 103: «catholici nominis premissa ratio demonstratur».

<sup>49</sup> Evodio insieme al vescovo Teasio erano stati inviati in Italia nel 404 per sollecitare da Onorio un intervento contro le intemperanze degli scismatici (AGOSTINO, *Ep.* 80, 1).

<sup>50</sup> Il contesto agostiniano del *compelle intrare* è quindi legislativo; non si comprende perciò come K. Flash lo abbia potuto portare nell’ambito della teologia della grazia. Vedi anche G. RING, *Bruch oder Entwicklung in Gnadenbegriff Augustinus? Kritische Bemerkungen zur K. Flash, Logik des Schreckens*, in *Augustiniana* 44 (1994) 31- 113.

Negli scritti di Agostino si riscontra, d'altra parte, un'ampia disanima, sempre che se ne presentasse l'occasione, sulla natura e funzione di una legge civile di cui lui era rispettosissimo, ben oltre quindi del rapporto teologico tra Legge antica e Nuova, tra la legge e la grazia<sup>51</sup>.

Va notato poi che Agostino, benché dopo il 405 vedesse i benefici dell'applicazione della legge di intervenire anche con i soldati alla riunificazione di donatisti e cattolici e lo giustificasse con il passo evangelico di Lc 14,23, non vi fece mai ricorso. Il suo metodo rimase quello di persuadere spiegando e istruendo<sup>52</sup> e, quando tra le due parti non si riusciva ad intendersi, lui chiedeva di sospendere la discussione per pregare insieme. Fu questa la sua proposta nel 419 al donatista Emerito di Cesarea di Mauritania<sup>53</sup>.

Quanto scrisse al laico Consensio delle isole Baleari nel 420, riguardo ai priscillianisti, rimane emblematico del suo atteggiamento su come veicolare la verità cristiana:

«Per convertire gli eretici – egli spiega – non si ricorre a raggiri menzogneri ma a dispute basate sulla verità (*non mendacibus captationibus, sed veracibus disputationibus*). [...] Le menzogne sono da evitarsi per amore della verità, da imbrigliarsi con la sete della verità, da uccidersi con le armi della verità (*veritate sunt cavenda, veritate capienda, veritate occidenda mendacia*)» (*Contra mendacium* 6, 11-12).

Qui Agostino, a Consensio che voleva snidare i priscillianisti infiltrandosi tra loro come priscillianisti, dicendo *veritate occidenda mendacia* prendeva anche posizione contro la pena di morte per gli eretici. In *C. Mend.* 11, 25, ancora a proposito degli eretici, dice:

«non si devono evitare [...] la loro comoda roccaforte, diciamo così, si deve perforare con i colpi della verità, questa si deve rovesciare».

Lo scisma, d'altra parte, già nella valutazione di Ottato di Milevi era equiparato ad un crimine nella linea dell'idolatria:

«Tra i precetti proibiti da Dio vi sono questi tre: "Non ucciderai, non seguirai dèi stranieri",

<sup>51</sup> Vedi, ad esempio, AGOSTINO, *Replica a un avversario della legge e dei profeti*, in particolare il libro secondo contro il manicheo Adimanto.

<sup>52</sup> Le *Lettere* 214 e 216 inviate nel 426/27 all'abate Valentino del monastero di Adrumeto (oggi Soussa in Tunisia) documentano tale comportamento di Agostino. Lui, per sei mesi, istruì tre monaci circa le decisioni conciliari riguardanti il pelagianesimo, vedi anche J. E. MERDINGER, *The Politics of Persuasion. Augustine's Tactics towards the Papacy in Letters 22\*, 23\*, and 23\*A*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino. Atti I*, Roma 1987, 531-540.

<sup>53</sup> Emerito è il medesimo che, nelle sedute della *Conlatio cartbaginensis* del 3 e 8 giugno, chiese la lettura del *mandatum* dei donatisti, che richiamava le persecuzioni sofferte dai donatisti e dava una difesa delle principali tesi ecclesiologiche donatiste (*Gesta* 3, 258).

e al vertice dei precetti “non farai uno scisma” (*Inter cetera praecepta etiam haec tria iussio divina prohibuit: “Non occides, non ibis post deos alienos”, et in capitibus mandatorum “non facies schisma” Opt I, 21,3-7*)».

### **Riassunto**

La vicenda donatista, iniziata nel 311 nell’Africa cristiana, si concluse giuridicamente nel 411 nella *Conlatio Carthaginensis*. In quel secolo di alterne vicende, contro e a favore dei donatisti da parte dell’autorità romana, si approfondirono le concezioni cristiane del martirio, di Chiesa ‘cattolica’, di santità dei cristiani, del legittimo autore dei sacramenti e della loro legittima amministrazione tramite i ministri della Chiesa. I donatisti si ritenevano perseguitati dai cattolici che, talvolta, contro le loro intemperanze invocavano l’intervento dell’autorità civile, sino a rivendicare di doverli considerare martiri. Agostino d’Ippona fece loro notare che una cosa è morire per la confessione di fede cristiana, altra è soffrire volontariamente per non osservare le leggi.

### **Abstract**

The Donatist controversy, which began in 311 in Christian Africa, ended juridically in 411 with the *Conlatio Carthaginensis*. During that century of alternating fortunes, which saw the Roman government both oppose and favor the Donatists, the Christian conceptions of martyrdom, of the ‘Catholic’ Church, of the sanctity of Christians, and of the true author of the sacraments and their legitimate administration by the ministers of the Church were all elaborated. The Donatists considered themselves persecuted by Catholics, – who sometimes called for the intervention of the civil power against their excesses, – even to the extent of purporting to be martyrs. Augustine of Hippo pointed out to them that it is one thing to die for the confession of the Christian faith, and another to suffer voluntarily for not following the law.



# La soppressione dei conventi nella Svizzera e nel Ticino dell'Ottocento

Fabrizio Panzera\*

## 1. I conventi in Svizzera: dalla Repubblica Elvetica allo Stato federale (1798-1874)

### 1.1. Le comunità religiose tra Repubblica Elvetica (1798), Atto di mediazione (1803) e Patto federale (1815)

Nella seconda metà del XVIII secolo le idee illuministe, gallicane, gianseniste e giuseppine si diffusero anche in Svizzera, suscitando critiche nei confronti del carattere barocco dei conventi e del loro scarso impegno nell'ambito sociale e della formazione scolastica. Parecchie comunità subirono poi (ad esempio nel Ticino) i contraccolpi delle soppressioni decretate all'estero alla fine del secolo e durante il periodo napoleonico.

Nel 1798 la Repubblica Elvetica dichiarò beni nazionali le proprietà delle comunità religiose, affidandone l'amministrazione a personale laico; vietò inoltre la ricezione di novizi e l'affiliazione di religiosi stranieri, nonché l'elezione di abati. Divieti che avrebbero dovuto significare la lenta scomparsa delle comunità religiose. Durante gli eventi bellici e controrivoluzionari del 1798-1799, molti conventi subirono danni e tutti furono costretti a versare contributi di guerra. Già nel 1802-1803 i conventi vennero rioccupati ad eccezione di quello di San Gallo, che nel 1805 fu soppresso dalle autorità del nuovo cantone omonimo.

L'Atto di Mediazione voluto da Napoleone il 19 febbraio 1803 prescrisse invece la restituzione a conventi e monasteri dei propri beni. Da parte sua il Patto federale

---

\* Fabrizio Panzera, dottore di ricerca in storia, dal 1986 al 2012 è stato archivista all'Archivio di Stato del Canton Ticino. Attualmente è professore a contratto di Storia della Svizzera all'Università degli Studi di Milano. Ha scritto numerosi libri e saggi: le sue ricerche riguardano in particolare la storia politica e religiosa del Canton Ticino nell'Otto e Novecento, e quella delle relazioni politiche, economiche e culturali tra Svizzera e Lombardia.

del 1815 garantì esplicitamente – su pressione soprattutto dei cantoni centrali – l'esistenza dei conventi: il monachesimo continuò tuttavia a essere visto negativamente dagli ambienti illuministi e liberali. Per legittimare la loro presenza nei confronti della società, i Benedettini e i Cistercensi, ma anche i Somaschi a Lugano, cercarono di mostrare un notevole impegno nell'ambito della formazione scolastica<sup>1</sup>.

## 1.2. La Rigenerazione (1830-1847): la Svizzera si divide

Già con l'Atto di Mediazione erano presenti differenze significative tra le istituzioni politiche dei 19 cantoni: mentre i sei nuovi cantoni (ad eccezione dei Grigioni) furono dotati di un moderno regime rappresentativo, nei tredici antichi cantoni vennero parzialmente reintrodotti le istituzioni politiche prerivoluzionarie.

Vi erano perciò delle differenze all'interno della Confederazione dal punto di vista delle istituzioni politiche, che avrebbero potuto già allora creare delle tensioni. Tensioni che tuttavia non emersero a causa del clima imposto dalla Restaurazione in Europa. La situazione cominciò a mutare a partire dal 1830<sup>2</sup>.

## 1.3. Cantoni liberali e cantoni conservatori: il Concordato dei Sette e la Lega di Sarnen

Sotto l'influenza della Rivoluzione del luglio 1830 in Francia e la pressione della borghesia rurale possidente e colta, tra il 1830 e il 1831 le vecchie élite vennero allontanate dal potere nei cantoni Ticino, Turgovia, Argovia, Lucerna, Zurigo, San Gallo, Friburgo, Vaud, Soletta, Berna e Sciaffusa e furono introdotte Costituzioni cantonali liberali.

Nel contempo si tentò di promuovere una revisione del Patto federale. Nel 1832 i cantoni liberali di Zurigo, Berna, Lucerna, Soletta, San Gallo, Argovia e Turgovia conclusero, anche a questo scopo, il Concordato dei Sette. Durante una Dieta straordinaria che si tenne a Lucerna nel marzo del 1832, questi sette cantoni "rigenerati"

---

<sup>1</sup> Per un inquadramento generale sulla questione dei conventi e sui conflitti confessionali in Svizzera nel periodo 1798-1874 rinvio a U. ALTERMATT, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*, Zürich 1972; P. STADLER, *Der Kulturkampf in der Schweiz*, Frauenfeld-Stuttgart 1984; U. ALTERMATT, *Cattolicesimo e mondo moderno*, Locarno 1996; F. CITTERIO – L. VACCARO (a cura di), *Storia religiosa della Svizzera*, Milano 1996; L. VISCHER ET AL. (a cura di), *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Freiburg-Basel 1998.

Per riferimenti più puntuali si vedano le singole voci del *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, come, in questo caso, C. PFAFF, *Monachesimo*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 06.05.2010 (traduzione dal tedesco), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I11704.php>.

<sup>2</sup> C. KÖLLER, *Rigenerazione*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 09.02.2012 (traduzione dal tedesco), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I9800.php>.

nel 1830-1831 conclusero il 17 marzo 1832 un Concordato che garantiva le loro Costituzioni tramite il ricorso alla mediazione, all'arbitrato, e anche alla forza armata. Questo accordo era la conseguenza della lotta fra liberali e conservatori<sup>3</sup>.

Sul piano federale il Concordato dei Sette, che prevedeva la propria dissoluzione non appena fosse stato modificato il Patto del 1815, propose un progetto di revisione dello stesso. Per impedirne la modifica, i cantoni Uri, Svitto, Nidvaldo, Obvaldo, Neuchâtel e Basilea Città si unirono nel novembre 1832 nella Lega di Sarnen, di ispirazione conservatrice (il Vallese prese parte alle riunioni, ma non vi aderì direttamente). Lo scopo principale della Lega era quello di opporsi al Concordato dei Sette e di impedire una revisione del Patto federale del 1815. Contrariamente al Concordato, la Lega non costituiva un'unione di diritto pubblico, ma solo un'associazione basata su di un protocollo; anch'essa rappresentava però un'alleanza separata contraria alle disposizioni del Patto federale<sup>4</sup>.

#### 1.4. I progetti di revisione del Patto federale: il Patto Rossi e le divisioni tra liberali e conservatori

Nel luglio del 1832, su mandato della Dieta federale, riunita a Lucerna, fu elaborato da una commissione di quest'ultima, guidata dal sangaliese Gallus Jakob Baumgartner, un progetto di revisione del Patto federale: il relatore della commissione fu Pellegrino Rossi<sup>5</sup>, rappresentante di Ginevra, da cui deriva il nome di Patto Rossi.

Il progetto di revisione del Patto federale del 1815, strutturato in 120 articoli, proponeva una vera e propria Rigenerazione della Confederazione. Sul piano dei diritti fondamentali, stabiliva la libera circolazione di persone e merci (art. 14), la libertà di domicilio (art. 36) e di petizione (art. 37). Su quello istituzionale, dava avvio alla costruzione di uno Stato moderno a struttura federale con la trasformazione della Dieta federale, per alcuni suoi settori di competenza, in un vero e proprio parlamento, abilitato a deliberare secondo la libera volontà della maggioranza dei suoi membri (art. 43-67), l'istituzione di un Consiglio federale di cinque membri presieduto da un

<sup>3</sup> F. GENOUD, *Concordato dei Sette*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 27.01.2011 (traduzione dal francese), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I17232.php>.

<sup>4</sup> R. ROCA, *Sarnen, Lega di*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 13.08.2013 (traduzione dal francese), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I17233.php>.

<sup>5</sup> Pellegrino Rossi, nato a Carrara nel 1787, dopo la caduta di Murat si era rifugiato a Ginevra, dove cominciò a insegnare giurisprudenza. Il successo del suo insegnamento gli valse la naturalizzazione come cittadino svizzero; nel 1820 fu eletto al gran Consiglio ginevrino e nel 1832 fu deputato alla Dieta federale. Nel 1833 si stabilì in Francia, dove ottenne la cittadinanza. Inviato a Roma dal governo francese, fu assassinato nel novembre 1848, durante le giornate che portarono alla proclamazione della Repubblica romana (A. DUFOUR, *Rossi, Pellegrino*, in *Dizionario storico della Svizzera [DSS]*, versione del 15.02.2012 [traduzione dal francese], URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I7230.php>).

Landamano della Svizzera (art. 68-86) e la creazione di una Corte federale (art. 90-104). Il Patto Rossi presentava elementi innovativi anche nella centralizzazione delle dogane (art. 15) e delle poste (art. 26), nell'introduzione dell'unità monetaria (art. 27) e nell'unificazione dei pesi e delle misure con l'adozione del sistema decimale (art. 28). Espressione di un periodo di transizione e nel contempo progetto troppo ambizioso per l'epoca, il Patto Rossi fu sostanzialmente modificato in occasione della Dieta federale riunitasi a Zurigo attorno alla metà di maggio del 1833. Accolto da una decina di cantoni, fu definitivamente abbandonato il 7 luglio 1833, quando fu bocciato in votazione popolare dal cantone direttore di Lucerna, dove si sarebbero dovute insediare le nuove istituzioni federali<sup>6</sup>.

Anche sul piano sociopolitico emersero differenze chiare tra liberali e conservatori. Si formarono nuove associazioni federali, che, insieme alla stampa, svolsero un ruolo sempre più importante per l'opinione pubblica. Diversi cantoni liberali proclamarono la libertà di stampa e quella di commercio. Si impegnarono inoltre a favore di un sistema scolastico statale, istituendo a questo scopo scuole elementari obbligatorie e gratuite, scuole magistrali, scuole cantonali e, a Zurigo e Berna, università<sup>7</sup>.

D'altra parte, il movimento vittorioso nel 1830 si divise rapidamente in due correnti: i radicali e i liberali, fautori del *Juste-Milieu*. Mentre i primi ponevano l'accento sull'uguaglianza, i secondi privilegiavano la libertà: a loro avviso la gestione del potere andava affidata a un'aristocrazia naturale, a un'élite scelta per le proprie "capacità" e non alle masse incolte. Il liberalismo si scontrò con i nodi problematici costituiti dalle questioni religiose e dalla revisione del Patto federale; in alcuni casi fu vittima della reazione dei cattolici conservatori (Friburgo, Lucerna, Vallese) o dei conservatori protestanti. Ma il divorzio fra liberali e radicali si consumò essenzialmente sul piano della politica federale: per i primi il Patto del 1815 era un contratto immutabile senza l'accordo di tutti, per gli altri si trattava di una legge dotata di un proprio dinamismo, che poteva essere modificata dalla maggioranza a seconda delle necessità derivanti dalle contingenze<sup>8</sup>.

Dal canto loro i conservatori o moderati miravano alla conservazione dell'ordine sociale oppure al ripristino di quello antico, fondato su leggi naturali o trascendentali. Essi guardavano con un certo scetticismo ai cambiamenti sociali e ai teoremi astratti. Il conservatorismo svizzero assunse tratti ideologici e organizzativi concreti proprio in occasione dei conflitti costituzionali e religiosi dei decenni 1830-1850<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> A. DUFOUR, *Patto Rossi*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 23.04.2009 (traduzione dal francese), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I9810.php>.

<sup>7</sup> C. KOLLER, *Rigenerazione*, cit.

<sup>8</sup> Jean-Jacques Bouquet, *Liberalismo*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 28.05.2009 (traduzione dal francese), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I17459.php>.

<sup>9</sup> U. ALTERMATT, *Conservatorismo*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 25.02.2010 (traduzione dal tedesco), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I17458.php>.

## 1.5. Gli articoli di Baden: la confessionalizzazione dei contrasti

Per regolamentare i rapporti tra Chiesa e Stato, nel 1834 i cantoni di Lucerna, San Gallo, Turgovia, Argovia, Basilea Campagna e Zurigo adottarono gli articoli di Baden, ciò che scatenò violente critiche nelle regioni cattoliche conservatrici e innescò la confessionalizzazione dei contrasti.

Il 30 dicembre 1833 il governo liberale lucernese, accogliendo una proposta del lucernese Eduard Pfyffer e del sangallese Gallus Jakob Baumgartner, decise di convocare a Baden una conferenza per la regolamentazione dei rapporti tra Chiesa e Stato, cui avrebbero dovuto partecipare i deputati dei cantoni appartenenti alle diocesi di Basilea, San Gallo e Coira. Dal 20 al 27 gennaio 1834 si riunirono nella cittadina termale i delegati dei cantoni di Berna, Lucerna, San Gallo, Soletta, Basilea Campagna, Argovia e Turgovia; i cantoni di Zurigo, Zugo e Grigioni non inviarono nessun rappresentante.

La conferenza trattò in primo luogo la richiesta inoltrata alla Santa Sede di elevare la diocesi di Basilea al rango di arcidiocesi; qualora la richiesta non fosse stata accolta, i firmatari si riservavano il diritto di unire le diocesi svizzere a un'arcidiocesi straniera. Con le altre 14 risoluzioni, che costituiscono gli articoli di Baden propriamente detti, i firmatari rivendicavano una maggiore indipendenza dei vescovi rispetto al papa, il diritto dello Stato di vigilare sugli affari della Chiesa e sulle attività di seminari e ordini religiosi, le imposizioni fiscali sui conventi, il riconoscimento dei matrimoni misti e la riduzione delle feste di precetto. Ispirati dal clero liberale e ritenuti dal nascente radicalismo come un mezzo per lottare contro il "dispotismo della Chiesa", gli articoli di Baden vennero condannati dall'enciclica del 17 maggio 1835 *Commissum Divinitus* di papa Gregorio XVI, con la quale il pontefice esprimeva all'episcopato della Svizzera il proprio dolore per quanto era stato organizzato contro la Chiesa, e condannava gli errori affermati in quella sede. Tali articoli furono adottati soltanto dai cantoni liberali (Lucerna, San Gallo, Turgovia, Argovia, Basilea Campagna e Zurigo); Soletta li rifiutò e Berna decise di rimandare la decisione in merito. Gli articoli suscitarono aspre critiche, specialmente negli ambienti cattolici, e furono all'origine di associazioni che fecero della difesa della religione, gravemente minacciata, il loro scopo. Nel 1835 il governo argoviese ricorse alle armi per sedare la rivolta nei distretti di Muri e Bremgarten; l'anno seguente Berna adottò le stesse misure nei confronti del Giura. Gli articoli di Baden segnarono, durante la Rigenerazione, l'inizio delle lotte politico-confessionali che sarebbero culminate nella guerra del *Sonderbund*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> F. GENOUD, *Baden, articoli di*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 05.12.2001 (traduzione dal francese), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I17236.php>.

## 1.6. L'affare Strauss e quello dei conventi d'Argovia

La riforma liberale dell'istruzione, che intervenne in un settore tradizionalmente riservato alla Chiesa, e gli articoli di Baden provocarono un'ulteriore polarizzazione della scena politica. Nel gennaio 1839 il Consiglio dell'educazione zurighese, di orientamento liberale, nominò David Friedrich Strauss, teologo illuminista del Württemberg, di formazione hegeliana, professore di dogmatica e storia della Chiesa all'Università. Strauss dal 1832 aveva insegnato per qualche tempo a Tubinga, dove aveva tenuto lezioni di logica, filosofia platonica, etica e storia della filosofia, per poi dedicarsi interamente alla redazione della sua principale opera teologica, *La vita di Gesù o Esame critico della sua storia (Das Leben Jesu kritisch bearbeitet)*, pubblicata nel 1835, nella quale applicò sistematicamente i cardini della filosofia hegeliana alla vita di Gesù, identificando tutte le manifestazioni soprannaturali contenute nel racconto evangelico come "miti" (in opposizione a "concetti").

La decisione delle autorità zurighesi provocò forti malumori e portò alla formazione di comitati conservatori di opposizione nei comuni e nei distretti e di un comitato centrale. A causa dell'opposizione, il Gran Consiglio zurighese decise il pensionamento a vita di Strauss. Non ancora soddisfatta, la popolazione rurale, conservatrice e critica nei confronti della modernizzazione, deplorò la carente religiosità delle scuole elementari e di quella magistrale, e domandò la soppressione dell'Università. Il governo proibì le assemblee distrettuali indette dal comitato centrale e mobilitò la fanteria per mantenere l'ordine pubblico. Il 2 settembre un'assemblea popolare tenutasi a Kloten appoggiò le richieste dell'opposizione. La sera di tre giorni più tardi Bernhard Hirzel, pastore di Pfäffikon, fece suonare le campane a stormo per quattro ore. Dopo che anche altri comuni ne ebbero seguito l'esempio, una colonna di abitanti della campagna marciò verso Zurigo, dove il 6 settembre si scontrò con unità militari. Morirono 14 rivoltosi e il Consigliere di Stato Johannes Hegetschweiler, che in realtà intendeva consegnare alle truppe l'ordine di cessare il fuoco. Il governo venne di fatto sciolto e fu insediato un Consiglio di Stato provvisorio. Il 9 settembre 1839 il Gran Consiglio indisse nuove elezioni, che il 17 settembre sancirono la vittoria dei conservatori. A livello nazionale la cosiddetta sommossa di Zurigo (*Zürigputsch*) segnò un inasprimento del confronto tra radicali e conservatori. A Zurigo il "regime di settembre" conservatore finì già nel 1845, quando i liberali vinsero le elezioni<sup>11</sup>.

Nel Gran Consiglio argoviese, l'abbandono della parità confessionale portò nel 1841 a una maggioranza liberale radicale. In linea con lo spirito della Repubblica Elvetica e con gli articoli di Baden, nel 1835 il Gran Consiglio cantonale pose i conventi sotto la completa amministrazione dello Stato, poco dopo che il governo aveva

<sup>11</sup> B. SCHMID, *Strauss, Affare*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 19.07.2012 (traduzione dal tedesco), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I17239.php>.

vietato l'ammissione di novizi e abolito le scuole conventuali. Da parte loro i cattolici conservatori, organizzatisi nel 1839 nel comitato di Bünzen, chiesero in particolare il mantenimento della parità confessionale e cercarono di ottenere che sulle questioni ecclesiastiche e scolastiche si esprimessero commissioni del Gran Consiglio separate per confessione. Dopo che il Gran Consiglio ebbe stralciato il principio della parità per il legislativo, la revisione della Costituzione fu accettata dalla maggioranza popolare, con il 58% dei voti, il 5 gennaio 1841. Per prevenire eventuali disordini, il governo fece arrestare i membri del comitato di Bünzen. Tale misura esasperò i cattolici conservatori del Freiamt, che si sollevarono contro il governo; essi furono tuttavia sconfitti dalle truppe governative a Villmergen. Nella seduta del Gran Consiglio del 13 gennaio 1841 il deputato cattolico radicale Augustin Keller<sup>12</sup> chiese, in un discorso programmatico, la soppressione di tutti i conventi argoviesi, accusati di essere ostili al progresso e ribelli; la proposta, che colpiva otto conventi fra cui quelli di Muri, Wettingen e Fahr, fu approvata con 115 voti a favore, 19 contrari e nove astensioni. La Dieta federale, in ogni caso, dichiarò il provvedimento incompatibile con il Patto federale del 1815, che all'articolo 12 garantiva il mantenimento dei conventi. Dopo lunghi e aspri dibattiti il Gran Consiglio argoviese acconsentì a ripristinare quattro conventi femminili; in seguito a tali sviluppi la Dieta federale, anch'essa al suo interno divisa confessionalmente, con 12 voti e due mezzi voti dichiarò il 31 agosto 1843 chiusa la questione dei conventi<sup>13</sup>. Papa Gregorio XVI lamentò con l'enciclica *Inter Ea*, pubblicata il 1° aprile 1842, che in diverse regioni svizzere fossero state promulgate leggi che danneggiavano i monasteri e portavano alla confisca dei loro beni e protestava contro tali disposizioni, augurandosi che i cattolici che avevano cooperato a tali provvedimenti ritornassero sui propri passi, associandosi a coloro che si erano pubblicamente opposti alle leggi contrarie agli interessi della Chiesa.

### 1.7. La Chiamata dei Gesuiti a Lucerna e le spedizioni dei Corpi franchi

La revisione costituzionale lucernese del 1841 condusse a una vittoria dei conservatori. La successiva decisione del governo cantonale di affidare nel 1844 l'inse-

<sup>12</sup> Augustin Keller (1805-1883) fu fautore di una linea radicale nel cattolicesimo liberale in materia di politica ecclesiastica, manifestando questa posizione con particolare vigore nella lotta per la soppressione dei conventi argoviesi (1841) e nell'opposizione alla chiamata dei gesuiti in Svizzera. Dopo la proclamazione del dogma dell'infallibilità del papa da parte del Concilio Vaticano I, in Svizzera fu alla testa dell'opposizione cattolica a Roma. Fu tra i fondatori dell'Unione svizzera dei cattolici liberali (1871) e della Chiesa cattolica cristiana svizzera (1874), di cui presiedette il Consiglio sinodale (F. KURMANN, Keller, Augustin, in *Dizionario storico della Svizzera* [DSS], versione del 08.09.2010, traduzione dal tedesco, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I3771.php>).

<sup>13</sup> O. PFY, Argovia, *affare dei conventi di*, in *Dizionario storico della Svizzera* (DSS), versione del 03.03.2003 (traduzione dal tedesco), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I17240.php>.

gnamento nella scuola superiore ai Gesuiti<sup>14</sup> provocò le spedizioni dei Corpi franchi radicali a Lucerna nel 1844-1845, ossia i due tentativi messi in atto da Corpi franchi (con soldati irregolari reclutati, nonostante il sostegno dei cantoni liberali, per lo più su base “volontaria”) di rovesciare con la forza il governo del canton Lucerna<sup>15</sup>. I cantoni cattolici conservatori reagirono a questi attacchi unendosi nel *Sonderbund* (la Lega separata).

La prima spedizione dell'8 dicembre 1844 fu militarmente male organizzata. Il centinaio di rivoltosi che diede inizio al tentativo di sommossa nella città di Lucerna fu disperso dalle truppe governative. I 1000 irregolari all'incirca provenienti dalla campagna lucernese e dai cantoni Argovia, Soletta e Basilea Campagna riuscirono a respingere le truppe cantonali nei pressi di Emmenbrücke, ma non avendo informazioni sulla propria situazione preferirono ritirarsi. Il governo lucernese, colto inizialmente di sorpresa, ebbe così il tempo di riunire e rafforzare le proprie truppe di milizia; in seguito portò a termine numerosi arresti e attuò una repressione politica ed economica che colpì anche persone estranee ai fatti. Numerosi Lucernesi fuggirono nei cantoni vicini, dove l'agitazione radicale contro i gesuiti raggiunse un nuovo culmine attraverso assemblee popolari, campagne di stampa, petizioni di massa e la creazione di società antigesuite. La convocazione della Dieta si rivelò inutile.

La seconda spedizione fu guidata da Ulrich Ochsenbein, capitano dello Stato maggiore generale federale. Seguendo il piano d'attacco, nella notte tra il 30 e il 31 marzo 1845 all'incirca 3500 irregolari provenienti da Huttwil e Zofingen varcarono i confini del canton Lucerna. Presso Emmenbrücke, un piccolo distaccamento fu sconfitto dalle truppe governative; il grosso degli irregolari raggiunse le porte di Lucerna nella serata del 31. Il calare della notte, l'affaticamento dei reparti fortemente decimati e scrupoli morali fecero desistere Ochsenbein dall'idea di attaccare la città, che probabilmente non avrebbe potuto opporre grande resistenza. Il generale Ludwig von Sonnenberg, comandante supremo delle truppe lucernesi, e il governo si ritenevano ormai sconfitti; ma il disordine e l'inquietudine si erano impossessati a tal punto degli assalitori che un colpo sparato accidentalmente durante la notte provocò una fuga disordinata. Numerosi contingenti caddero però in un agguato nei pressi di Malters e vennero annientati. Le truppe governative uscite dalle mura il mattino seguente ebbero facilmente la meglio dei piccoli gruppi isolati e catturarono circa 2000 uomini. Gli scontri avevano fatto oltre 120 morti, un centinaio dei quali nei ranghi dei Corpi franchi. Più di 700 cittadini lucernesi furono condannati a pene detentive, mentre i prigionieri provenienti da altri cantoni vennero liberati dietro pagamento

<sup>14</sup> F. X. BISCHOF, *Gesuiti*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 13.01.2011 (traduzione dal tedesco), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I11718.php>.

<sup>15</sup> K. MÜNGER, *Corpi franchi, spedizioni dei*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 04.05.2016 (traduzione dal tedesco), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I18682.php>.



di un forte riscatto. I fronti si irrigidirono ulteriormente a causa della propaganda menzognera degli sconfitti delusi, secondo cui i prigionieri sarebbero stati torturati.

Le spedizioni dei Corpi franchi segnarono quindi una tappa importante negli scontri che, animati da un sempre più vivo confessionalismo, coinvolsero tutta la Svizzera, assunsero i connotati di una guerra civile e sfociarono nella guerra del *Sonderbund*, che portò alla fondazione dello Stato federale. In quel contesto, Lucerna agì comunque conformemente al diritto, sostenuto in questo dalla Dieta, che chiese il rispetto della legalità.

### 1.8. Il *Sonderbund* (1847), la Costituzione federale del 1848 e quella del 1874

Come già ricordato, in risposta agli avvenimenti lucernesi i cantoni cattolici conservatori di Uri, Svitto, Obvaldo, Nidvaldo, Lucerna, Zugo, Friburgo e Vallese si unirono nel *Sonderbund*. Dopo l'ascesa tra il 1845 e il 1847 al potere dei radicali a Zurigo, Berna, Ginevra, San Gallo e nel Vaud (1845-47), nel 1847 la Dieta federale risultò tuttavia dominata da una maggioranza di liberali e radicali, che decise di ricorrere alle armi per sciogliere la Lega separata e cacciare i gesuiti dalla Svizzera.

Nella guerra del *Sonderbund* del 1847 i cantoni cattolici conservatori furono sconfitti. Le successive trattative per una nuova Costituzione federale sfociarono nella creazione dello Stato federale e segnarono la fine della Rigenerazione.

La breve guerra del *Sonderbund*, durata 25 giorni (dal 3 al 28 novembre) vide la rapida affermazione delle truppe della Dieta, che mobilitò 50'000 uomini agli ordini di Guillaume-Henri Dufour, riformato ginevrino di orientamento conservatore moderato, contro quelle della Lega separata, guidate da Johann Ulrich von Salis-Soglio, conservatore riformato Grigionese. Secondo recenti ricerche, vi furono 60 morti e 386 feriti nelle truppe della Dieta, 33 morti e 124 feriti nell'esercito avversario, per un totale di 93 morti e 510 soldati feriti.

Dal febbraio del 1848 una commissione della Dieta elaborò una nuova Costituzione federale di ispirazione liberale radicale. Nei mesi di luglio e agosto quest'ultima fu accettata dal popolo nella maggioranza dei cantoni, ciò che la Dieta reputò sufficiente per abrogare il Patto federale del 1815; i cattolici conservatori, che giudicavano legittima solo una revisione accolta all'unanimità, considerarono questa decisione come un atto rivoluzionario. Dato che il Patto del 1815 non conteneva disposizioni sulla sua revisione, la questione rimane controversa<sup>16</sup>.

In ogni caso lo scoppio della guerra del *Sonderbund* portò all'espulsione dei Gesuiti dalla Svizzera e all'inserimento della loro interdizione nella Costituzione federale del 1848 (art. 58). Fu, questo, il primo degli "articoli d'eccezione" introdotto nel

<sup>16</sup> R. ROCA, *Sonderbund*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 14.10.2013 (traduzione dal francese), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I17241.php>.

testo costituzionale, che limitavano unilateralmente la libertà religiosa e di coscienza. Tali disposizioni, frutto delle lotte confessionali, furono rivolte in particolare contro la Chiesa cattolica, ma in seguito avrebbero riguardato anche gli ebrei, con l'articolo sulla macellazione rituale, introdotto nel 1893. La revisione costituzionale del 1874, all'epoca del *Kulturkampf*, avrebbe poi inasprito ulteriormente le disposizioni in materia religiosa. L'art. 51 precisò l'interdizione dei Gesuiti (estendendo il provvedimento a ogni attività nelle chiese e nelle scuole), l'art. 52 vietò la creazione di nuovi conventi o il ripristino di quelli soppressi, l'art. 50, cpv. 4 delegò alla Confederazione la competenza sulla creazione di nuove diocesi e l'art. 75 dichiarò ineleggibili al Consiglio nazionale gli ecclesiastici (quindi anche i pastori riformati consacrati)<sup>17</sup>.

La Costituzione federale del 1848 non fornì garanzie a tutela dell'esistenza dei conventi; quella del 1874 (art. 52) proibì inoltre la creazione di nuovi monasteri o il ripristino di quelli soppressi. Dopo Argovia, i conventi vennero secolarizzati, su iniziativa di radicali e liberali, nei cantoni Lucerna (1838 e 1848), Ticino e Friburgo (1848), Soletta (1857 e 1874) e Zurigo (1862). Vedendosi minacciati, alcuni conventi si trasferirono all'estero o vi costituirono filiali (Einsiedeln ed Engelberg).

## 2. Le comunità religiose nel Ticino dell'Ottocento: dalla legge sui conventi del 1803 alle secolarizzazioni del 1848-1852

### 2.1. Conventi all'inizio dell'Ottocento (1798-1830)

Con la nascita il 12 aprile 1798 della Repubblica Elvetica, l'emancipazione dei baliaggi portò alla creazione dei cantoni di Lugano e Bellinzona. Fu l'Atto di Mediazione del 19 febbraio 1803 a sancire la nascita del Canton Ticino, dotato di una Costituzione simile a quella degli altri cantoni di recente formazione. Nel dicembre del 1814 fu adottata una nuova Costituzione, che rispecchiò i contenuti del nuovo Patto federale che sarebbe entrato in vigore di lì a poco.

Nel 1798 – lo abbiamo già visto – la Repubblica Elvetica aveva dichiarato beni nazionali le proprietà delle comunità religiose, affidandone l'amministrazione a personale laico; aveva inoltre vietato la ricezione di novizi e l'affiliazione di religiosi stra-

<sup>17</sup> M. JORIO, *Articoli d'eccezione*, in *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 07.07.2008 (traduzione dal tedesco), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I10388.php>.

Gli articoli furono abrogati in votazione popolare il 20 maggio 1973, fatta eccezione per quelli riguardante le diocesi e l'ineleggibilità degli ecclesiastici. La Costituzione federale del 1999 ha soppresso quest'ultimo dispositivo, mantenendo tuttavia l'articolo sulle diocesi (art. 72, cpv. 3), infine abrogato dal popolo e dai cantoni il 10 giugno 2001.

nieri. Agli appartenenti al clero regolare era quindi stata offerta l'opportunità di rinunciare alla vita claustrale: dei 225 religiosi contattati allora nelle terre ticinesi, solo tre si erano avvalsi della facoltà di deporre l'abito<sup>18</sup>.

In applicazione dell'Atto di Mediazione, la legge cantonale del 19 giugno 1803 (una delle prime approvate dal Parlamento cantonale) aveva in seguito restituito ai ventidue conventi del Ticino i beni sequestrati cinque anni prima, che venivano però sottoposti alla sorveglianza dello Stato. Le nuove professioni avrebbero dovuto essere proporzionate alle possibilità economiche di ciascuna comunità. Era inoltre prevista l'adozione di misure al fine di rendere le famiglie religiose «più utili» allo Stato.

In quegli anni parve farsi strada la convinzione che occorresse perlomeno procedere a una concentrazione delle famiglie religiose, anche per evitare allo Stato di doversi accollare il loro mantenimento. Non poche comunità, oltre che ridotte di numero, si erano effettivamente venute a trovare nelle condizioni di dover chiedere soccorsi finanziari al Cantone<sup>19</sup>.

In realtà dopo il 1798 le fila delle famiglie religiose erano andate un poco aumentando, ma solo grazie all'arrivo di confratelli dall'estero. Se a quella data si erano contattati 98 frati, 127 suore e 81 conversi (per un totale, quindi, di 306 persone), un censimento del 1809 fornì le seguenti indicazioni:

<sup>18</sup> Per quanto riguarda il Canton Ticino (una realtà più omogenea rispetto a quella della Svizzera interna, che andrebbe studiata cantone per cantone) i testi di riferimento generale sono: A. GHIRINGHELLI, *La costruzione del Cantone (1803-1830)*; F. PANZERA, *Chiesa e Stato, Chiesa e società: la ricerca di nuovi rapporti (1803-1830)*; A. GHIRINGHELLI, *La formazione dei partiti (1830-1848)*; F. PANZERA, *La Chiesa ticinese e l'avanzata dello «spirito di secolarizzazione» (1830-1848)*; A. GHIRINGHELLI, *Il Ticino nello Stato federale (1848-1890)*; F. PANZERA, *Dallo Stato sagrestano alla libertà della Chiesa (1848-1890)*, in R. CESCHI (a cura di), *Storia del Cantone Ticino. L'Ottocento*, Bellinzona 1998, risp. 33-62; 63-84; 85-112; 113-134; 237-262; 263-296.

Per conoscere le origini degli ordini religiosi nelle terre ticinesi cfr. G. SPINELLI OSB, *Ordini religiosi dell'età pretridentina*; D. BELLETTATI, *Nuove fondazioni religiose nel Canton Ticino dal XVI al XIX secolo*, in L. VACCARO – G. CHIESI – F. PANZERA, *Terre del Ticino. Diocesi di Lugano*, Brescia 2003, risp. 223-259, 261-278.

Sulla questione dei conventi e i conflitti tra liberalismo e cattolicesimo mi permetto di fare ampio riferimento a F. PANZERA, *Società religiosa e società civile nel Ticino del primo Ottocento. Le origini del movimento cattolico nel Cantone Ticino (1798-1855)*, Bologna 1989. Per il periodo della Repubblica Elvetica, *ibid.*, 127. Si veda comunque inoltre: E. CATTORI, *I beni ecclesiastici incamerati dallo Stato del Cantone Ticino negli anni 1812, 1848, 1852, 1857*, Lugano 1930; B. M. BIUCCHI, *Le leggi di soppressione al Sasso e a S. Francesco*, in *La Madonna del Sasso fra storia e leggenda*, a cura di G. Pozzi, Locarno 1980, 31-64; M. PICENI – M. BRAMBILLA DI CIVESIO – V. BRAMBILLA DI CIVESIO, *La soppressione dei conventi nel Cantone Ticino*, Locarno 1995.

<sup>19</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 127-129.

CONVENTI E MONASTERI Ordini maschili	Ticinesi: Religiosi	Ticinesi: Conversi	Stranieri: Religiosi	Stranieri: Conversi	Stranieri: Totale
Serviti di Mendrisio	7	2	5	2	7
Cappuccini di Mendrisio	7	2	3	2	5
Somaschi di Lugano	6	1	1	-	1
M. Conventuali di Lugano	6	1	1 (sv.)	-	1
M. Osservanti di Lugano	10	8	3	3	6
Cappuccini di Lugano	4	3	1	2	3
Cappuccini del Bigorio	2	1	-	1	1
M. Conventuali di Locarno	4	1	2	1	3
M. Conventuali del Sasso	3	1	3	1	4
Cappuccini di Locarno	6	4	2	2	4
M. Osservanti di Bellinzona	7	5	7	2	9
Agostiniani di Bellinzona	2	-	2	-	2
Benedettini di Bellinzona	5 (nel 1814)	-	-	-	-
Cappuccini di Faido	4	4	-	1	1
<b>Totale</b>	<b>73</b>	<b>33</b>	<b>30</b>	<b>17</b>	<b>47</b>
<b>Totale complessivo</b>	<b>153</b>				

CONVENTI E MONASTERI Ordini femminili	Ticinesi: Religiose	Ticinesi: Converse	Straniere: Religiose	Straniere: Converse	Straniere: Totale
Orsoline di Mendrisio	6	3	3	-	3
Agostiniane di Lugano	19	3	3	1	4
Benedettine di Lugano	16	5	-	5	5
Cappuccine di Lugano	15	8	4	1 (sv.)	5
Agostiniane di Locarno	11	3	3	-	3
Orsoline di Bellinzona	17	4	-	1	1
Agostiniane di Carasso	12	5	-	-	-
Benedettine di Claro	16	6	3	3 (sv.)	6
<b>Totale</b>	<b>112</b>	<b>37</b>	<b>16</b>	<b>11</b>	<b>27</b>
<b>Totale complessivo</b>	<b>176</b>				

I 22 chiostrì del Cantone del 1809 contavano dunque in tutto 329 tra religiosi e conversi (rispettivamente 231 e 98); gli stranieri rappresentavano poco meno di un quarto del totale<sup>20</sup>.

Già nei primi anni del secolo alcune comunità dovettero affrontare gravi difficoltà economiche, che tra l'altro impedivano loro di assumere nuovi soggetti. Nel 1806 i Minori conventuali di S. Francesco di Lugano si videro costretti a chiedere l'autorizzazione per alienare beni immobili o esigere capitali per una somma di 6 mila lire al fine di tacitare i creditori che rifiutavano di continuare le forniture di viveri. In condizioni pressoché analoghe si trovavano gli Agostiniani di S. G. Battista di Bellinzona e pure i Minori conventuali di Locarno navigavano in cattive acque.

Secondo i dati del censimento del 1809 la sostanza delle diverse comunità (escluse quelle di questuanti: Cappuccini, Minori riformati di Lugano, Minori conventuali di Bellinzona) era la seguente:

<sup>20</sup> *Ibid.*, 129-130.

Comunità	Sostanza In lire
Serviti di Mendrisio	103'217
Somaschi di Lugano	253'876
M. Conventuali di Lugano	109'812
M. Conventuali di Locarno	60'530
M. Conventuali del Sasso	45'876
Agostiniani di Bellinzona	43'980
Benedettini di Bellinzona	175'138
Orsoline di Mendrisio	135'750 (nel 1798)
Agostiniane di Lugano	276'724
Benedettine di Lugano	290'740
Cappuccine di Lugano	155.293
Agostiniane di Locarno	188'694
Orsoline di Bellinzona	83'800
Agostiniane di Carasso	252'000
Benedettine di Claro	225'808
<b>Totale</b>	<b>2'401'238<sup>21</sup></b>

Nel 1811 il Piccolo Consiglio, per tagliare alla radice i mali che affliggevano talune comunità, ritenne indispensabile presentare un piano di riorganizzazione e di concentrazione delle medesime. Veniva quindi proposto – previo accordo tuttavia delle autorità ecclesiastiche – di unire i Cappuccini di Mendrisio a quelli di Lugano; i Conventuali di Lugano e del Sasso sarebbero stati trasferiti a Locarno; gli Agostiniani di Bellinzona avrebbero dovuto essere aggregati ai Serviti di Mendrisio.

Il Gran Consiglio accolse però solo una parte del progetto governativo, ossia il trasferimento dei Conventuali di Lugano e degli Agostiniani di Bellinzona. La concentrazione fu pure approvata dal Nunzio a Lucerna, che nel 1813, sia pure con qualche esitazione, acconsentì anche alla alienazione dei beni dei due chiostri. Il Nunzio ritenne in tal modo di poter prevenire una secolarizzazione operata in modo unilaterale dalle truppe del Regno d'Italia d'occupazione allora presenti nel Cantone (che li avevano nel frattempo requisiti), nonché di riuscire più facilmente, sacrificando due conventi ormai in decadenza, a difendere i più importanti<sup>22</sup>.

Le difficoltà delle comunità religiose continuarono comunque anche negli anni

<sup>21</sup> *Ibid.*, 130-131.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 131-135.

seguenti. Infatti, quando, nel 1819, il Consiglio di Stato tornò a intimare, in base alla legge del giugno 1803 (che sembrava ormai poco applicata), a ciascuna comunità la presentazione di un rendiconto amministrativo, un prelado di Lugano in una lettera alla Nunziatura addebitò tale iniziativa alla «scienza del dilapidamento» che sembrava regnare in talune di esse, indicando in particolare, oltre ai Minori conventuali di Locarno, le Orsoline di Mendrisio e i Somaschi di Lugano.

Il caso di questi ultimi era assai delicato, perché lo scadimento del loro istituto rischiava d'incrinare il prestigio di tutte le comunità insegnanti e favorire quindi disegni di laicizzazione dell'istruzione. Il collegio di S. Antonio, il più importante del Ticino, era stato riaperto, dopo una lunga chiusura, nel 1814. Esso era tuttavia rimasto ben lontano dall'antico splendore: disertato ormai dai convittori lombardi (che più non potevano recarsi all'estero), cominciava a essere abbandonato pure dai ticinesi<sup>23</sup>.

## 2.2. La riforma costituzionale del 1830. Il formarsi dei partiti e il predominio dei moderati

Il regime sorto nel 1814 anche nel Ticino nel quadro della Restaurazione, e ricordato come periodo dei Landamani (da nome delle due più alte cariche dello Stato, quella di presidente del Parlamento e quella di guida del Governo), con il passare degli anni suscitò un diffuso malcontento, a partire dalla nascente corrente liberale, che si stava sviluppando attorno ad alcuni notabili dei principali centri e rivendicava libertà pubbliche, separazione dei poteri e pubblicità degli affari statali, fino al clero, escluso dal potere esecutivo e giudiziario e inquieto per il crescente controllo del governo sulla Chiesa.

Contro il volere del Landamano Giovan Battista Quadri (la personalità preminente di quel periodo), il Gran Consiglio votò il 23 giugno 1830 una riforma della Costituzione, ratificata dalle assemblee popolari il 4 luglio: il Ticino diede quindi il via sul piano nazionale alle riforme costituzionali della Rigenerazione. La nuova Carta sanciva la pubblicità degli atti governativi e parlamentari, la separazione netta dei poteri, l'elezione diretta dei deputati, il referendum costituzionale, il diritto di petizione e la libertà di stampa. Furono aumentati i poteri del parlamento (114 membri) rispetto al governo (nove membri, tra i quali poteva ora trovarsi un ecclesiastico). Restarono invariati alcuni postulati democratici: il suffragio universale maschile o l'uguaglianza dei diritti civili. Sussistevano infatti i vincoli censitari, il requisito patriziale e ostacoli legali all'esercizio dei diritti politici fuori dal comune di origine<sup>24</sup>.

Dalle divergenze sul ruolo dello Stato e sulla natura delle riforme sorsero dopo il 1830 i due partiti storici: i liberali o radicali e i moderati o conservatori. I radicali,

<sup>23</sup> *Ibid.*, 135-136.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 168-177.

tra i quali spiccava Stefano Franscini, volevano uno Stato efficiente e unificatore, che limitasse i particolarismi e le ingerenze della Chiesa nella società civile, in grado di guidare la trasformazione del Paese, promuovendo l'istruzione pubblica e lo sviluppo economico. I conservatori difendevano uno Stato economo, rispettoso delle tradizioni, delle autonomie locali e delle prerogative ecclesiastiche.

I moderati dettennero la maggioranza fino alla fine del 1839, ma non seppero darsi una struttura (in senso ottocentesco) di partito. Prova ne sia che solo nel 1836 apparve un loro giornale, «L'Iride», pubblicato a Bellinzona (di livello nettamente inferiore, del resto, a quello degli avversari) e non riuscirono ad andare molto più in là nell'organizzazione del consenso.

I liberali, al contrario, un proprio organo l'ebbero già a partire dal 1830, prima con l'«Osservatore del Ceresio», e poi con «Il Repubblicano della Svizzera italiana». I liberali promossero, o comunque diedero il tono, ad alcune associazioni come la Società ticinese di utilità pubblica, la Cassa di risparmio, la Società degli amici dell'educazione del popolo, le quali – assieme al buon livello della loro stampa – consentirono loro di compensare in parte il fatto di trovarsi in minoranza e nel Paese e in Gran Consiglio. Ma determinante si sarebbe rivelata un'altra creatura liberale, la Società dei carabinieri, la quale, oltre a farsi veicolo di elvetismo e di educazione nazionale, permise a quel partito di disporre di una forza armata<sup>25</sup>.

Se due erano dunque i partiti presenti sulla scena politica, non va dimenticato che in seno al Gran Consiglio gli ecclesiastici svolsero un ruolo tutt'altro che secondario. Nella prima legislatura dopo la riforma costituzionale una ventina di preti risultarono eletti in Parlamento; nella seconda, apertasi con le elezioni del febbraio 1835 essi salirono a venticinque, mentre con la tornata elettorale del febbraio 1839 il loro numero si ridusse a diciotto. Il «*parti prêtre*» non fu esente da divisioni, ma finì spesso per dare un apporto decisivo alla causa dei moderati, con i quali condivideva in genere una prudente interpretazione della riforma costituzionale, nonché una forte diffidenza verso le novità<sup>26</sup>.

Ad ogni modo, nel decennio posteriore alla riforma la lotta politica ruotò soprattutto attorno a ad almeno sei temi: la pubblica istruzione, la revisione del patto federale (ormai in contrasto, come si è visto, con le costituzioni di parecchi cantoni), il diritto d'asilo e la libertà di stampa, la questione dei conventi e i rapporti tra Chiesa e Stato. Già all'inizio degli anni Trenta, le discussioni sulla riforma del Patto federale misero in evidenza anche nel Cantone implicazioni di natura ecclesiastica. Nel giugno 1832, quando i cantoni avevano dovuto pronunciarsi sull'opportunità o meno di una revisione, il Ticino si era però dimostrato contrario; Governo e Parlamento l'avevano giudicata prematura e finanche pericolosa. Chiamato poi il Cantone nel gennaio suc-

<sup>25</sup> *Ibid.*, 183-184.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 185-186.



cessivo a misurarsi con il progetto Rossi, in Gran Consiglio finì per prevalere la tesi, sostenuta dai moderati, di nemmeno entrare in materia; toccare il Patto allora vigente fu di nuovo ritenuto «inopportuno e pericoloso». Il 14 giugno infine il Gran Consiglio respinse, con 79 voti contro 14, la più blanda (meno centralistica) proposta di riforma varata pochi mesi prima dalla Dieta federale. Durante il lungo dibattito parlamentare molti deputati sottolinearono i pericoli, sul terreno politico, del «sistema unitario», ma non pochi interventi condivisero le preoccupazioni del clero, secondo il quale, una volta accolta la revisione, il Cantone avrebbe potuto essere costretto a «tollerare l'esercizio di un culto religioso eterodosso»<sup>27</sup>.

Mentre si andava sempre più affacciandosi l'idea di creare una diocesi ticinese (le parrocchie del Cantone dipendevano ancora dalle diocesi di Como e di Milano) e la convinzione che occorresse introdurre una legge civile-ecclesiastica (obiettivo tentato, ma fallito nel 1819 dal Landamano Quadri), furono nondimeno i conventi a restare al centro dell'attenzione dei partiti e dell'opinione pubblica.

Negli anni Trenta continuò infatti la lenta decadenza di talune comunità religiose, che già s'erano venute a trovare in difficoltà nei primi due decenni del secolo: i Minori conventuali di Locarno e i Somaschi di Lugano tornarono a far parlare di sé.

Contro questi ultimi lagnanze furono espresse, nell'ottobre 1834 alla Nunziatura dalla municipalità luganese, la quale protestò perché le cattedre, un tempo occupate da «ottimi professori», da qualche anno risultavano ricoperte da «inesperti e poco addottrinati maestri». La situazione parve sbloccarsi quando nell'autunno 1835 venne nominato alla direzione del collegio il padre Marco Ponta, il quale cercò d'imprimervi una svolta, adottando un nuovo piano di studi. Ma subito Stefano Frascini sul «Repubblicano», dopo aver speso qualche parola di lode, sollevò una serie di riserve e lo giudicò del tutto insufficiente.

Negli stessi anni erano proseguite le traversie del convento di S. Francesco a Locarno, in particolare perché la municipalità del borgo aveva voluto indurre i Minori conventuali a riaprire le scuole di grammatica e di retorica già tenute per qualche anno nella seconda metà del Settecento. I Conventuali non si piegarono, e ciò spiega come mai fosse un deputato moderato di Locarno a sollecitare nel 1836 il Governo ad ordinare ai conventi la stesura degli inventari delle proprie sostanze. Tale mozione, accolta dal Gran Consiglio l'11 giugno 1836, fu recepita, dopo qualche esitazione, dal Consiglio di Stato, il quale il 5 agosto del 1837 emanò un decreto in tal senso. La decisione venne tra l'altro a cadere proprio mentre la Confederazione appariva lacerata da una questione per molti versi analoga, quella, già ricordata, riguardante i conventi d'Argovia, dove il potere civile si era mostrato intenzionato ad assumerne la sorveglianza. Il decreto governativo acquistò perciò un rilievo del tutto particolare, che trascendeva la portata tutto sommato limitata che esso aveva.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 195-198.

La risoluzione del Consiglio di Stato suscitò ad ogni modo una forte reazione di tutte le comunità religiose del Ticino, che per finire riuscirono a far sì che il Gran Consiglio annullasse con un largo scarto la precedente risoluzione del 1836 e il susseguente decreto del giugno 1837<sup>28</sup>.

### 2.3. La “rivoluzione” del 1839 e l'avvio del regime radicale

Sino al 1836 tra i partiti si mantenne un certo equilibrio, e la lotta politica non aveva ancora assunto i toni esacerbati che l'avrebbero contraddistinta in seguito. Nel corso del 1837, e ancor più l'anno successivo, si assisté però ad una evoluzione del tutto sfavorevole alla frazione liberale. Con il 1838 divenne poi chiaro che non v'erano più margini per le manovre di compromesso. Fu proprio la risoluzione ai rendiconti delle famiglie religiose a far ritenere ai liberali che i principi consacrati dalla riforma del 1830 fossero ormai gravemente insidiati.

La lotta politica si fece sempre più tesa, in previsione delle elezioni politiche convocate per il febbraio del 1839. Queste furono vinte dai moderati, i quali si apprestarono a regolare una volta per tutti i conti con gli avversari. Furono però preceduti dai radicali, che si impadronirono del potere con un sollevamento armato nel successivo mese dicembre e lo difesero da almeno due tentativi controrivoluzionari nel luglio del 1841 e nell'aprile 1843. Iniziò così una stagione politica caratterizzata da violenze, giustizia sommaria e colpi di mano armati. Il voto palese nelle assemblee elettorale era fonte di tafferugli, brogli e condizionamenti clientelari dell'elettorato. Spesso per sedare le violenze politiche dovettero intervenire dei commissari federali.

Il potere liberale si sentì in effetti per lungo tempo minacciato da mene “contro-rivoluzionarie”. Se nel giro di pochi mesi ottenne il riconoscimento del Direttorio federale e degli Stati vicini, all'interno le acque rimasero agitate. Una volta fallito il tentativo controrivoluzionario del luglio 1841, Governo procedette con misure draconiane: venne istituito un tribunale speciale che condannò a morte uno dei capi del movimento, Giuseppe Nessi; la sentenza venne eseguita il giorno seguente. La pena capitale fu pure pronunciata nei confronti di altri tre esponenti moderati, i quali erano però riusciti a passare la frontiera<sup>29</sup>.

Dal canto loro i fogli liberali tesero ad accreditare a versione del complotto clericale. Il «Repubblicano» scrisse che «preti e frati avevano smaniato per far gente, ma ne avevano trovata poca e trista». E alla fine del mese asserì che era «indubitabile» nella rivolta un ruolo importante fosse stato svolto dai frati. Il giornale traeva da ciò una volta di più pretesto per invocare una rigida osservanza (giungendo a tacciare il Governo di simpatie «fratesche») della legge sulle comunità religiose.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 267-271.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 237-253.

Contro queste ultime si erano già andati del resto addensando altri e più acuminati strali. Il 12 luglio 1841 in Gran Consiglio, convocato d'urgenza per approvare l'operato del Governo, il deputato Carlo Battaglini aveva esclamato senza mezzi termini che i semi della ribellione "ordita fra le tenebre" erano «germogliati ne' chiostrì», specie per opera di frati stranieri. Egli aveva quindi proposto l'espulsione senza indugi dal Cantone di tutti quei religiosi forestieri – e non era un piccolo numero – che non fossero stati in regola con le norme sulla vestizione e sulla nazionalità. La mozione non aveva avuto conseguenze immediate, ma era servita a mettere in luce che anche in Parlamento andava crescendo l'ostilità nei confronti dei chiostrì. Inoltre, negli stessi giorni, il Gran Consiglio, aveva esternato la propria solidarietà con il cantone d'Argovia, dove pochi mesi prima s'era proceduto alla secolarizzazione dei conventi. Cinque giorni più tardi il Consiglio di Stato ordinò la requisizione del convento di S. Francesco a Locarno con il pretesto di dover provvedere di una sede adeguata il tribunale speciale: si arrivò così a concentrare, con l'intervento della forza pubblica, i Conventuali di quel borgo al Santuario del Sasso<sup>30</sup>.

Nell'aprile 1843 venne sventato sul nascere un altro tentativo di irruzione armata. Mentre prendevano avvio le inchieste e i processi (conclusisi con altre tre condanne a morte in contumacia) il «Repubblicano» sostenne questa volta la tesi (benché nessun sacerdote apparisse coinvolto), di una trama infernale ordita dalla «propaganda cattolica». Questa, altro non era che il «Sanfedismo»: guidata dai Gesuiti, tale «setta» aveva da tempo fatto proseliti nel Ticino – ma pure nel resto della Confederazione – specie tra gli ex aristocratici, l'alto clero e i frati. Il suo scopo era di ostacolare il progresso, fomentare la discordia, spargere i semi dell'oscurantismo e dell'intolleranza<sup>31</sup>.

## 2.4. Dai primi provvedimenti contro le comunità religiose alla loro soppressione (1848-1852)

Nella primavera 1841 a indicare che il vento era ormai mutato, la Commissione cantonale di pubblica istruzione impose a tutti i Superiori dei collegi di segnalare entro breve il nome degli insegnanti, i libri di testo adottati, le materie di studio, la durata dell'anno scolastico. L'ordinanza fu accompagnata da parole di biasimo per la costante inosservanza del regolamento del 1832 sulle scuole maggiori (o letterarie, come allora si diceva).

Due mesi più tardi il Gran Consiglio approvò una mozione di Carlo Battaglini tendente a ottenere una rigorosa osservanza della legge 19 giugno 1803, in particolare per quanto riguardava l'allestimento degli inventari. Il 6 giugno 1841 il Consiglio di Stato emanò quindi un decreto che prescriveva ai conventi di prestarsi a fornire

<sup>30</sup> *Ibid.*, 248-249.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 252.

ai delegati governativi tutte le informazioni necessarie per la stesura degli inventari, nonché elenchi precisi degli appartenenti alle singole comunità.

All'inizio del 1842 il Governo rassegnò al Parlamento un rapporto assai circostanziato sullo stato delle famiglie religiose. L'esecutivo si soffermò in particolare sulle «prestazioni» delle comunità riguardo al culto, all'educazione pubblica e alla beneficenza. Sul primo punto non venivano espresse censure, mentre sul secondo abbastanza lusinghiero era il giudizio relativo ai conventi che si dedicavano *ex professo* all'educazione. A proposito della carità pubblica si sottolineava invece come, pur essendo esercitata da tutti i chiostri, solo «una minima porzione della rendita [fosse] convertita in soccorsi». Si faceva inoltre notare come cinque comunità femminili (quelle di S. Caterina e S. Margherita di Lugano, S. Caterina di Locarno, e quelle di Monte Carasso e di Claro), che erano tra «le meglio dotate», poco s'impegnassero nelle opere assistenziali e punto in quelle educative.

La sostanza complessiva posseduta da tutte le comunità assommava a oltre 5 milioni di lire cantonali (ma era probabilmente sottostimata). Per quanto riguardava il numero complessivo di frati e di monache esso era rispettivamente di 145 (41 ticinesi, 6 svizzeri, 98 stranieri) e di 193 (84 ticinesi, 11 svizzere, 98 straniere). Quindi i conventi del Cantone erano popolati da 338 individui di cui 196 stranieri: l'aumento nei confronti dei primi anni del secolo era però dovuto quasi esclusivamente a questi ultimi. Un dato questo, contro il quale da tempo s'erano andate appuntando le critiche liberali<sup>32</sup>.

Superate le emergenze del 1843 e ottenuta una nuova affermazione elettorale del febbraio 1844, il partito al potere pose tra i principali obiettivi della nuova legislatura una riorganizzazione degli studi letterari. Come questa dovesse essere intesa lo spiegò alla fine di aprile «Il Repubblicano»:

«Qui non vi ha solo da edificare, ma vi ha anche da distruggere, perché l'edificio sorga prospero e maestoso. Sino a tanto che non sarà strappata alle corporazioni religiose la pubblica istruzione, non avremo pubblica istruzione o l'avremo insufficiente, molle, viziosa. Le corporazioni religiose hanno idee fisse, determinate, a uno scopo di resistenza al movimento del secolo... Le corporazioni religiose sono la soldatesca di Roma presente, che predica e vuole la servitù del pensiero... Quale assurdo! Intanto che noi combattiamo questa guerra, abbandoniamo i nostri figli all'inimico, perché gli insegnino a detestare le nostre dottrine, a reagire a rovesciare l'opera nostra, a portare il veleno e il pugnale nelle viscere paterne»<sup>33</sup>.

Otto erano gli istituti d'istruzione secondaria presenti nel Cantone. A quelli dei Somaschi di Lugano, dei Benedettini di Bellinzona, delle Orsoline di Mendrisio e Bellinzona, delle Cappuccine di Lugano, vanno aggiunti il seminario di Pollegio e il collegio di Ascona, nonché alcune nuove fondazioni della fine degli anni Trenta, un

<sup>32</sup> *Ibid.*, 271-273.

<sup>33</sup> «Il Repubblicano della Svizzera italiana», 28 aprile 1844.

educandato per fanciulle, istituito a Lugano dalle suore del S. Cuore, e una scuola a indirizzo commerciale, creata da Giuseppe Curti nelle vicinanze del medesimo borgo. Il *Conto Reso* governativo per il 1842 indicò che nell'anno scolastico 1841-1842 essi contavano all'incirca 450 allievi, mentre gli insegnanti erano una trentina. Le classi andavano in genere dagli "elementi" alla retorica. La filosofia era insegnata solo dai Somaschi, mentre classi di lingua francese e tedesca erano presenti unicamente dai Benedettini di Bellinzona<sup>34</sup>.

Nel giugno del 1844, le questioni, per molti versi intrecciate, degli istituti letterari e delle comunità religiose giunsero a una prima svolta. Il Governo presentò infatti al Parlamento due distinti disegni di legge a questo riguardo. Il primo, ritenendo insufficienti le misure prese in precedenza, fissava le norme dell'insegnamento secondario, che veniva posto, nell'intento di renderlo maggiormente uniforme, in maniera più diretta sotto la sorveglianza dello Stato. Il secondo definiva la legge del 19 giugno 1803 sulle comunità un atto legislativo d'effetto transitorio, le cui disposizioni, di per sé «incomplete e incerte», per troppo tempo non avevano trovato applicazione. Occorreva perciò stabilire, con una nuova disciplina, le condizioni d'ammissione ai conventi (le quali venivano rese più severe), quelle riguardanti una «buona amministrazione» e, infine, le condizioni «di utilità a favore della Repubblica» (con l'esplicita dichiarazione di non poter più tollerare «una vita meditativa, priva di esterni benefici risultati»). Il Parlamento – dopo dibattiti abbastanza tormentati che confermarono le divergenti posizioni esistenti tra liberali e moderati – tramutò definitivamente in legge, il 12 e il 19 gennaio 1846, i due progetti<sup>35</sup>.

Il Cantone cominciava nel frattempo a essere agitato dalla crisi finale della Confederazione retta dal Patto del 1815. Nel luglio 1847 la Dieta federale dichiarò illegale la Lega separata e ne ordinò lo scioglimento. Il 3 settembre fu decretato il bando dei Gesuiti della Svizzera, che appariva ormai avviata verso la guerra civile. Nel Cantone la questione dei Gesuiti era stata dibattuta nel febbraio 1845 dal Gran Consiglio, al quale erano pervenute parecchie petizioni di società di Carabinieri volte a ottenere che il «mal seme di Lojola» fosse espulso dalla Svizzera. Il Governo aveva tuttavia sostenuto una posizione più moderata, ritenendo che la Dieta si dovesse limitare a rivolgere un invito a Lucerna affinché ritornasse sulle proprie decisioni.

Schieratosi comunque (malgrado le crescenti pressioni di Vienna, che all'inizio del 1847 arrivò a decretare un blocco delle frontiere) al fianco dei cantoni liberali, il Ticino prese parte – con molta impreparazione e scarsa fortuna – nel novembre di quell'anno alle operazioni militari contro la Lega separata, con il compito di controllare la posizione strategica del S. Gottardo. Ma il 17 novembre le sue truppe furono messe in rotta da quelle sonderbundiste.

<sup>34</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 273-274.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 275-277.

In ogni caso la poco gloriosa partecipazione alla guerra portò a un aggravamento dello stato delle finanze cantonali, messe peraltro a dura prova dagli sforzi compiuti dopo il 1839 per accelerare lo sviluppo del Paese. Così, mentre la Svizzera, dopo la sconfitta del *Sonderbund*, compiva il passaggio da Confederazione di Stati a Stato federativo, il Ticino era alla ricerca dei mezzi per assestare il proprio bilancio. Nel gennaio 1848 venne deciso il ricorso a un prestito forzoso di 10 000 lire per ciascun circolo e del 6 % sulla «sostanza fruttifera dei conventi possidenti»<sup>36</sup>.

Ma per frati e monache le tribolazioni non erano ancora finite, perché nel maggio di quell'anno (1848) il Consiglio di Stato presentò un disegno di legge che dichiarava, in base al «diritto eminente dello Stato», i beni dei conventi di proprietà cantonale. E nemmeno un mese più tardi lo stesso Governo proponeva la soppressione di otto conventi, quattro maschili (quello degli Angioli di Lugano, quello di S. Maria delle Grazie di Bellinzona, S. Francesco a Locarno e il Santuario del Sasso) e quattro femminili (quelli delle Orsoline di Mendrisio e di Bellinzona, S. Caterina e S. Margherita di Lugano); era inoltre prevista una concentrazione dei Cappuccini. Ai religiosi colpiti dal provvedimento sarebbe stata versata una pensione; quelli di nazionalità estera, costretti a rimpatriare, avrebbero ricevuto un viatico. L'incameramento veniva giustificato con la «gravità delle pubbliche necessità», resa ancor più drammatica dagli avvenimenti italiani, ma non si nascondeva di considerare una parte almeno di quelle comunità come «inutili»<sup>37</sup>.

Nell'estate del 1848 il Ticino fu poi chiamato a pronunciarsi sul progetto di nuova costituzione federale, elaborato dalla Dieta nei mesi susseguenti alla fine della crisi del *Sonderbund*. Il Cantone si trovò in quel momento a fare i conti con l'avvio del processo di integrazione economica e unificazione doganale, che la trasformazione della Svizzera in Stato federativo significava. Con amarezza si vide presentare una proposta che gli toglieva, senza un adeguato indennizzo, le fonti delle sue maggiori entrate, i dazi e le poste. Al termine di accalorati dibattiti, il Gran Consiglio finì per votare il 30 agosto un'accezione condizionata (in realtà un larvato rifiuto) che mirava a salvaguardare almeno le entrate daziarie. Nettamente contrari si dimostrarono i cittadini, i quali, chiamati a esprimersi il 3 settembre, respinsero il progetto costituzionale a grande maggioranza; ma il dato più significativo fu quello riguardante le astensioni: ben dodici circoli non ritennero nemmeno di dover far sentire la propria voce<sup>38</sup>.

Quattro anni più tardi, nel maggio 1852, il Governo compì un ulteriore passo verso la soppressione di tutti i conventi, sottoponendo al Parlamento un disegno di legge sulla secolarizzazione dell'istruzione ginnasiale. Il provvedimento sanciva la secolarizzazione dell'istruzione «ginnasiale e superiore» che – come recitava all'articolo

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 278-281.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 281-282.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 283-284.

primo – veniva assunta dallo Stato. Le comunità dei Serviti di Mendrisio, dei Somaschi di Lugano, dei Benedettini di Bellinzona, il collegio di Ascona e il seminario di Pollegio furono dichiarati «secolarizzati», e i loro beni devoluti a favore dell'istruzione secondaria. Alle soppressioni decretate a partire dal 1848 riuscirono dunque a sottrarsi soltanto i Cappuccini (per i quali era per altro prevista una “concentrazione” nei conventi di Faido, Lugano e del Sasso sopra Locarno, e che comunque non sfuggirono ad alcune vessazioni nei due decenni seguenti), le Agostiniane di Locarno e le Benedettine di Claro; il monastero di Monte Carasso sarebbe infatti andato incontro alla medesima sorte cinque anni più tardi.

Tali proposte originarono un profondo disagio nelle fila della stessa maggioranza, tanto che furono approvate, il 28 maggio, solo di strettissima misura. La soppressione delle comunità insegnanti fu giustificata dal Consiglio di Stato in parte con ragioni finanziarie; ma essa fu soprattutto ricondotta all'incapacità, ormai dimostrata dai membri di tali comunità, ad «innalzare la loro scienza, dall'ali tarpate, a libero volo». Bisognava pertanto «prima demolire l'antico cadente edificio per innalzare sopra libero terreno il nuovo edificio adatto». Con i beni in tal modo resi disponibili lo Stato avrebbe potuto fondare scuole ginnasiali e industriali, nonché un liceo.

In novembre le autorità parvero intenzionate ad assestare un colpo decisivo anche alla superstite comunità cappuccina. Non è altrimenti spiegabile il decreto governativo del 19 novembre che ordinava l'improvvisa espulsione di venticinque cappuccini lombardi, al quale si accompagnò un ordine di sgombero per il convento di S. Francesco di Locarno. La misura venne giustificata con l'eccessivo numero di religiosi stranieri dimoranti nel Cantone, ma anche con un rilasciamento della disciplina «per ispirito di partito», con la questua operata «a carico del Popolo», nonché con la sufficiente presenza di clero secolare<sup>39</sup>.

In uno studio, molto approfondito e ricco di dati, redatto nel 1930 su incarico del vescovo di Lugano mons. Aurelio Bacciarini, il canonico Emilio Cattori valutò in oltre 3 milioni di franchi, al momento dell'incasso, il valore netto dei beni ecclesiastici (principalmente quelli delle comunità religiose) incamerati dallo Stato e affacciò l'idea che lo stesso dovesse, viste le necessità del culto nel Cantone, cercare di riparare in qualche modo gli incameramenti avvenuti alla metà dell'Ottocento<sup>40</sup>. A Cattori replicò qualche anno più tardi Antonio Galli, facendo osservare che lo Stato fu indotto a incamerare i beni conventuali per tre motivi principali: «a) ragioni politiche; b) la necessità, in mancanza di una imposta prediale e sulle successioni, di avere i mezzi per fronteggiare bisogni straordinari e di salute pubblica; c) il proposito di organizzare la scuola secondaria pubblica». Galli ricordò d'altra parte che le comunità religiose

<sup>39</sup> *Ibid.*, 289-292.

<sup>40</sup> E. CATTORI, *I beni ecclesiastici incamerati*, 288-289.

avevano costituito i rispettivi patrimoni, con legati e donazioni ricevuti *sub conditione*, quasi sempre per l'insegnamento e per uffici religiosi. Lo Stato aveva tuttavia riscattato gli obblighi derivanti da funzioni religiose con un versamento effettuato nel 1893, e aveva già accordato delle pensioni, vita natural durante, ai religiosi delle corporazioni soppresse. Si sarebbe inoltre dovuto tener conto di quanto il Cantone aveva speso per l'insegnamento secondario. Non solo, ma a suo avviso appariva discutibile l'affermazione di Cattori secondo la quale la Chiesa risultava essere necessariamente l'erede dei beni conventuali. Da ultimo, Galli rammentava come l'entrata in vigore nel 1886 della legge civile-ecclesiastica, che aveva definitivamente regolato i rapporti tra Chiesa e Stato, avesse «tolto di mezzo tutte le questioni che ancora potevano essere sollevate a proposito dell'incameramento dei beni delle corporazioni religiose»<sup>41</sup>.

Altri autori hanno in seguito approfondito alcune questioni relative alle soppressioni dei conventi decretate negli Quaranta e Cinquanta dell'Ottocento, con sottolineature che vanno senz'altro ricordate. Franco Zorzi riconobbe ad esempio che se tali incameramenti ebbero «un innegabile carattere di durezza e quasi di violenza», essi costituirono però anche «il punto di partenza per l'evoluzione delle istituzioni scolastiche del nostro paese»<sup>42</sup>. Da parte sua Romano Brogginì rilevò in primo luogo come fosse «evidente che il numero notevole dei conventi e monasteri che dovevano nei secoli precedenti sopperire alle funzioni di assistenza (ospedali), di educazione (scuole e collegi) una volta tali mansioni assunte dallo stato, doveva e poteva essere ridotto». Egli non mancò d'altra parte di mettere in evidenza che se «è vero che gli istituti religiosi ticinesi non brillavano di particolare fama», è pure vero le confische ottocentesche «fatte così sui due piedi, per le difficoltà del 1848, in pratica servirono meno di quanto ci si aspettasse». Infatti esse da un lato «non giovarono gran che al bilancio perché i beni vennero venduti stentatamente, e le nuove "pensioni" gravarono sullo Stato», mentre dall'altro lato «l'istruzione popolare non trovò immediato vantaggio e l'arte e la cultura non trassero gran giovamento perché opere d'arte e biblioteche andarono in gran parte disperse». Non solo, ma, osservava ancora Brogginì, i decreti di eversione del 1848 e 1852 «non servirono nemmeno alla laicizzazione dello Stato, perché, per reazione, prepararono la rinascita degli istituti religiosi vent'anni dopo e, anzi, fecero sì che molte famiglie cattoliche inviassero i loro figli nei collegi di Como, di Monza, di Cremona, di Domodossola, di Brescia, di Einsiedeln, creando una profonda frattura nella vita culturale del paese»<sup>43</sup>.

Le decisioni parlamentari della metà dell'Ottocento riguardanti le soppressioni

<sup>41</sup> A. GALLI, *Notizie sul Cantone Ticino*, vol. II, Lugano-Bellinzona 1937, 634-636.

<sup>42</sup> F. ZORZI, *Le relazioni tra la Chiesa e lo Stato nel Cantone Ticino*, Bellinzona 1969, 101.

<sup>43</sup> R. BROGGINI, *Dall'incameramento dei beni religiosi alle leggi politico-ecclesiastiche del 1855*, in AA.VV., *Il Cantone Ticino nel nuovo Stato federale 1848-1859*, in *Scuola Ticinese* 94 (1981), "Collana di documenti", 4, Bellinzona 1981, 29.



delle comunità religiose non furono certo prive di ambiguità ed ebbero, oltre alle motivazioni finanziarie, un evidente significato ideologico (demolire «l'antico cadente edificio» per poter innalzare il «nuovo edificio», ossia la scuola secondaria laica, d'ispirazione liberale). Per concludere, ritengo di poter condividere il giudizio di Basilio Maria Biucchi, secondo il quale le secolarizzazioni del 1848-1852 (e 1857) rappresentarono «un fenomeno storico irreversibile». In effetti si trattò di «un processo di lenta laicizzazione e secolarizzazione, iniziato con la fine dell'*ancien régime*, di mutati rapporti e concezioni della Chiesa e dello Stato, di mutati sentimenti e comportamenti della popolazione, cattolica e no, verso il clero e i religiosi». Avanzava «inarrestabile l'idea di una scuola pubblica, che il Ticino non era stato in grado di attuare nei primi decenni della sua autonomia, per mancanza di mezzi e di personale preparato. Nelle terre ticinesi le scuole religiose avevano avuto nei secoli precedenti un ruolo importantissimo, ma «a differenza di quanto avveniva nei cantoni protestanti (Pestalozzi) o cattolici (Père Girard), esse erano rimaste aggrappate all'insegnamento umanistico della vecchia grammatica-retorica». D'altro canto, «il numero dei conventi, non tanto globale dei religiosi (in tutto 133 contro 547 circa del clero secolare), era eccessivo, ed i conventi stessi, economicamente e finanziariamente, non erano più in grado di mantenere l'antico decoro e forse anche l'antico fervore, ridotti com'erano per convento, a pochi religiosi quasi avventizi»<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> B. M. BIUCCHI, *Le leggi di soppressione*, 61-62.

### **Riassunto**

La Svizzera, a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, conobbe una spirale crescente di conflitti politici tra liberali e conservatori riguardanti la necessità di riformare il Patto federale del 1815 e di trasformare la Confederazione in uno Stato federativo. Tali contrasti (culminati nel 1847 nella vittoria liberale nella guerra civile del *Sonderbund* e nella successiva adozione della Costituzione federale del 1848), fecero registrare una crescente confessionalizzazione che riguardò in particolare la presenza delle comunità religiose e la laicizzazione dell'insegnamento nei singoli cantoni. Il caso del Ticino (cantone cattolico, ma governato da una *élite* liberale) permette di comprendere con chiarezza le molteplici ragioni di questi conflitti, che per finire portarono alla soppressione della maggior parte delle comunità religiose e all'edificazione di un sistema scolastico laico.

### **Abstract**

From the 30s of the nineteenth century, Switzerland has experienced a growing spiral of political conflicts between liberals and conservatives about the necessity to reform the Federal Alliance of 1815 and the transformation of the Confederation into a Federal State. These divergences (which culminated in 1847 with the liberal victory of 1847 during the civil war of the *Sonderbund* and with the successive acceptance of the Federal Constitution of 1848), resulted in a growing religious conflict, especially about the presence of religious orders and the secularization of teaching in the single cantons. The example of Ticino (a Catholic canton, but governed by a liberal elite) permits to understand clearly the various motives of these conflicts which at the end provoked the suppression of the major part of the religious orders and the constitution of a secular school system.

# La soppressione dei conventi nel Ticino

Antonietta Moretti\*

## 1. La storiografia

È significativo che il più recente saggio sulla soppressione dei conventi della Svizzera Italiana, avvenuta a partire dal 1848, dati ormai del 1996 e sia un estratto di un *mémoire* di licenza del 1988<sup>1</sup>. L'autrice, la compianta Daniela Pauli Falconi, così concludeva la sua analisi: «Ci si potrebbe a questo punto chiedere se, senza la grave crisi finanziaria, le autorità politiche avrebbero ugualmente adottato misure tanto draconiane ed impopolari, alimentando l'impressione assai diffusa, che lo Stato intendeva smantellare le strutture ecclesiastiche»<sup>2</sup>. Una prudenza di giudizio questa, dettata evidentemente dalla volontà di tener conto del lungo documento prodotto dal governo del 1848 a supporto della decisione di sopprimere otto conventi<sup>3</sup>, ma forse anche dal desiderio di uscire dalla posizione di condanna, propria della storiografia cattolica, la sola a cui questo tema stava a cuore. Qualche anno dopo, anche Fabrizio Panzera darà molto peso alle necessità finanziarie, ridimensionando il valore del confronto

---

\* Antonietta Moretti si è laureata all'Università di Friburgo (Svizzera) nel 1976 con una tesi sulla questione diocesana ticinese; presso la stessa Università ha ottenuto il dottorato nel 2004, con una tesi sulla storia della Val Lugano nel XV e XVI secolo. Già docente presso il Liceo cantonale di Mendrisio, ha collaborato con Helvetia Sacra. E-mail: antonietta.moretti@gmail.com.

<sup>1</sup> D. PAULI FALCONI, *I primi governi ticinesi e la questione dei conventi (1803-1848)*, in *Carte che vivono*, a cura di D. JAUCH e F. PANZERA, Locarno-Lugano 1997, 307-320; D. PAULI, *La question des couvents au Tessin (1803-1848)*, mémoire de licence, Université de Genève, octobre 1988.

<sup>2</sup> D. PAULI FALCONI, *I primi governi*, 320.

<sup>3</sup> Editto in G. CATTORI, *I beni ecclesiastici incamerati dallo Stato del Cantone Ticino negli anni 1812, 1848, 1852, 1857*, Lugano 1930, 113-118: nr. 58, messaggio governativo 10 maggio 1848.

ideologico ed il ruolo dei progetti politici<sup>4</sup>. Solo pochi anni prima però le questioni di fondo ancora echeggiavano vivacemente nel saggio di Maria Ludovica Snider<sup>5</sup>, che dava voce alla stampa dell'epoca e soprattutto ai documenti dell'Archivio Vaticano relativi alla soppressione dei conventi ed in generale alla bufera che doveva investire la Chiesa ticinese nell'Ottocento, culminare con la sua separazione unilaterale dalle diocesi di Como e di Milano e con un trentennio di difficoltà.

Perché la soppressione dei conventi non fu una misura isolata, ma una tappa del lungo conflitto che, anche in Ticino, oppose lo Stato liberale alla Chiesa, soprattutto alle sue espressioni visibili: le congregazioni religiose e la gerarchia.

Le profonde radici culturali di questo conflitto erano state indagate e, oltre agli aspetti di ostilità, era emerso anche il cambiamento del ruolo e delle competenze dello Stato, che, in vista della costruzione di una nuova società, intendeva assumere un sempre più esteso controllo sulla Chiesa, fino a determinarne la funzione sociale. Franco Zorzi, scrivendo dei rapporti tra Chiesa e Stato, trovava pertinenti anche per il nostro cantone le considerazioni di Arturo Carlo Jemolo (1891-1981), a proposito del pensiero giurisdizionalista italiano del Sei e Settecento, mirante a rafforzare la volontà accentratrice dello stato, per il quale sostanzialmente la Chiesa era un potere, dipendente dall'autorità pontificia, particolarmente sostenuta anche ai danni di quella dei vescovi dagli ordini religiosi. Questi, oltre che «i più strenui propugnatori del potere papale» erano anche responsabili «dell'ingerenza della Chiesa nelle materie temporali in urto alla universale tendenza»; in conclusione: «Lo Stato possedeva il diritto di dominio assoluto e riconosciuto sui beni dei suoi sudditi e non doveva ritenersi vincolato ad eventuali concessioni già accordate essendo presupposto in ogni autorizzazione di un sovrano il suo diritto a revocarla quando apparisse dannosa al pubblico interesse: lo Stato poteva di conseguenza adottare tutte le misure che riteneva opportune per limitare la potenza degli ordini religiosi»<sup>6</sup>. All'epoca dei baliaggi, le disposizioni dei Signori Svizzeri volte al controllo sulla Chiesa si sprecano e saranno citate *ad abundantiam* nella pubblicistica ottocentesca e dallo stesso Stefano Franscini, personalmente impegnato nella realizzazione del programma legislativo liberale, con l'obiettivo di scagionare il governo dalle accuse di ostilità verso la Chiesa. Puntuali nei suoi scritti sono i riferimenti alle leggi ed alla prassi dell'impero asburgico, retto da una dinastia che era considerata il baluardo della cattolicità<sup>7</sup>. Ed in verità

<sup>4</sup> F. PANZERA, *La Chiesa ticinese e l'avanzata dello "spirito di secolarizzazione" (1830-1848)*, in *Storia del Cantone Ticino, L'Ottocento e il Novecento*, a cura di R. CESCHI, Bellinzona 2000, 113-134, 133.

<sup>5</sup> M. L. SNIDER, *I rapporti tra Chiesa e Stato nel Cantone Ticino durante i primi anni del regime radicale*, in *Archivio Storico Ticinese* 98-99 (1984) 153-196.

<sup>6</sup> Cit. in F. ZORZI, *Le relazioni tra Chiesa e Stato nel cantone Ticino*, Bellinzona 1969, 34s.; A. MORETTI, *La chiesa ticinese nell'Ottocento: la questione diocesana (1803-1885)*, Locarno 1985, 78s.: l'espulsione dal cantone di 166 Cappuccini lombardi nel 1852 avvenne quando si diceva «separate la Chiesa da Roma».

<sup>7</sup> Cfr. ad es. le argomentazioni in S. FRANSCINI, *Alcune parole sugli inventari e contiresi de' Conventi del Cantone Ticino*, Lugano 1838.

la legislazione ticinese, nei suoi progetti e nelle sue realizzazioni, è debitrice in pari misura all'anticlericalismo della Rivoluzione francese (preceduta dal Gallicanesimo) ed al Giuseppinismo austriaco, che ha autorizzato l'autorità civile a dettare le condizioni di pubblica utilità delle istituzioni ecclesiastiche, abilitandola a togliere anche il diritto di esistere a quelle che giudicava inutili. E sebbene il pensiero scaturito dalla rivoluzione francese ritenesse tutti i conventi «asili della pigrizia e dell'inutilità»<sup>8</sup>, non sbagliava del tutto il redattore di un periodico ticinese, voce dell'estremismo radicale, quando scriveva: «Sotto nessun regime la Chiesa e i vescovi furono mai tanto avviliti come sotto l'Austria»<sup>9</sup>.

## 2. Il clima culturale: i conventi «gli asili della pigrizia e dell'inutilità»

Seppure con toni lontani da quelli sfrontati di chi comandava ai tempi dell'Elvetica, il giudizio della cultura illuminista sui religiosi era negativo (senza contare, nel contesto svizzero, l'influsso della tradizione riformata, che da tempo si era liberata di loro). Bastino le osservazioni del patrizio bernese Karl Viktor von Bonstetten a proposito del baliaggio di Lugano, che conosceva bene anche grazie alla sua attività di sindacatore<sup>10</sup>: «Finché le donne di famiglia agiata saranno educate nei conventi, e gli uomini da ecclesiastici che nulla capiscono, se non di retorica, grammatica e cicalecci teologici o toilette, la nazione dovrà restare piccola ed ignorante»<sup>11</sup>. Era qui l'origine dei mali: della povertà, intrattenuta anche dall'inadeguata ed ingiusta gestione della terra<sup>12</sup>, della mancanza di igiene, dell'ignoranza, e, al di sopra di tutto, di una sorta di

<sup>8</sup> Così in una lettera del Ministro francese Mengaud ai monaci di Engelberg, pubblicata dalla *Gazzetta di Lugano*, 30 aprile 1798; cfr. *Il Cantone Ticino nella Confederazione elvetica*, vol. I, a cura di A. AIROLDI – R. TALARICO – G. TAVARINI, Bellinzona 2003, 23s.: nr. I. 3 *La proclamazione della Repubblica Elvetica*, ed è quanto rileva anche il Panzera a proposito della soppressione dei conventi: cfr. F. PANZERA, *La chiesa ticinese e l'avanzata*, 133: «ma [il governo] non nascose di considerare affatto inutili una parte almeno di quelle comunità».

<sup>9</sup> *Il Repubblicano della Svizzera italiana*, VIII, nr. 37, 5 maggio 1847, 18s., cit. in M. L. SNIDER, *I rapporti tra Chiesa e Stato*, 186.

<sup>10</sup> ANONIMO, *Considerazioni sull'amministrazione di Lugano nel XVIII secolo*, in Archivio storico della Svizzera Italiana IX (luglio-dicembre 1932) 3-16, a cura di D. SEVERIN, 4: dice che fu nei baliaggi come sindacatore per 13 volte.

<sup>11</sup> K. V. von BONSTETTEN, *Lettere sopra i baliaggi italiani*, a cura di R. MARTINONI, Locarno 1984, 127.

<sup>12</sup> *Ibid.*: «Pochissimi, tra i proprietari di fondi della Svizzera italiana, sanno di agricoltura. Le loro conoscenze in questo campo sono unicamente intese a cavar gran copia di denaro dai fittavoli, benché in questo genere di affari non ci capiscano poi nulla. Non solo nelle zone più ricche della Svizzera italiana, ma anche nel Milanese vige, diffusa, e talora necessaria, la brutta abitudine – da parte dei grossi pro-

immoralità generale, segnatamente quella dei governanti e degli uomini di legge, che pur di incassare diarie e parcelle, coltivavano la litigiosità, ingombrando i tribunali con cause prive di fondamento giuridico, proprio loro che pure avrebbero dovuto conoscere le leggi<sup>13</sup>. «Tra la furia distruttrice della Rivoluzione francese e l'eterno sonnecchiare dei legislatori – nel bel mezzo – sta la ragione. Ma è più facile distruggere, o continuare a dormire, che riformare con intelligenza»<sup>14</sup>. La ragione dunque, il rigoroso uso della ragione, e l'osservanza di quella dirittura morale, propria dell'uomo conscio di sé e libero da pregiudizi, sarebbe stata la soluzione ai mali personali e sociali<sup>15</sup>.

All'inizio dell'Ottocento, nel giovane cantone Ticino, con la sua società intrisa di tradizione cattolica, era questa la direzione che, seppure con accenti e modalità diverse, seguiva chi governava lo stato ed intendeva renderlo progressivamente interprete della società civile<sup>16</sup>; uno stato che lentamente, ma inesorabilmente, si sarebbe allontanato dalla professione di fede cattolica<sup>17</sup>.

### 3. L'eredità del passato

Sul territorio del Ticino esercitavano giurisdizione ecclesiastica *ab immemorabili* i vescovi di Como e Milano, secondo confini che si erano andati definendo attraverso le vicende anche politiche della storia<sup>18</sup>. Questa situazione aveva generato la

---

prietari – di dare la campagna a dei fittavoli che, sotto di sé, hanno altri massari. Questi fittavoli traggono spesso il profitto maggiore, estorto agli ignari *masari*. L'arte di questi fittavoli consiste nel regolare i contratti d'affitto in modo tale che al contadino non resta proprio nulla, se non di che vivere».

<sup>13</sup> È una delle più gravi accuse contenute in uno scritto anonimo del XVIII secolo, che lamenta la cattiva amministrazione del baliaggio di Lugano, cfr. ANONIMO, *Considerazioni sull'amministrazione di Lugano*, 3-16.

<sup>14</sup> K. V. VON BONSTETTEN, *Lettere sopra i baliaggi italiani*, 125.

<sup>15</sup> Più realisticamente però l'autore delle *Considerazioni sull'amministrazione di Lugano* riconosce che: «malgrado tutte le leggi e Comuni e Municipali quantunque chiare, quantunque note; finché tra gli uomini ci sarà quel Mio e quel Tuo, val a dire finché il Mondo sarà Mondo, vi saranno sempre abusi, disordini, liti e contese; Essendo ciò proprio della misera e guasta umanità», cfr. sopra n. 10, 36.

<sup>16</sup> R. RUFFIEUX, *Prefazione*, in A. MORETTI, *La Chiesa ticinese nell'Ottocento. La questione diocesana (1803-1884)*, Locarno 1985, 11: «un des thèmes durables a été les relations orageuses que, depuis le début des Temps modernes, les Eglises ont entretenues avec un Etat qui s'est progressivement fait l'interprète de la société civile».

<sup>17</sup> F. ZORZI, *Le relazioni tra Chiesa e Stato nel Cantone Ticino*, 31: «ma da tale professione [quella cattolica] si è andato rapidamente staccando sin dagli inizi della sua vita repubblicana».

<sup>18</sup> Per l'evangelizzazione e la definizione dei confini diocesani, cfr. *HS II/1*, Berna 1984, 17-20 (A. MORETTI); *Storia religiosa della Lombardia. Complementi. Terre del Ticino. Diocesi di Lugano*, a cura di L. VACCARO – G. CHIESI – F. PANZERA, Brescia-Gazzada 2003, 3-11 (G. CHIESI).

presenza di due riti diversi, due diverse tradizioni liturgiche e, per finire, nel clero ticinese un diverso attaccamento alla propria matrice<sup>19</sup>. Per quello che riguarda le presenze monastiche<sup>20</sup>, risalgono probabilmente all'ultimo decennio dell'XI secolo i priorati benedettini di Giornico e Quartino. A Lugano, i primi religiosi regolari sono gli Umiliati documentati dalla fine del XII secolo. Case di questo ordine si diffusero in tutto il Sottoceneri e nel Locarnese; rimasero attive fino alla decadenza dell'ordine nel XVI secolo. Agli Umiliati si affiancarono presto i Francescani a Locarno e a Lugano, mentre nelle valli superiori ambrosiane le vocazioni si indirizzavano al servizio degli ospizi, dove i fratelli e le sorelle seguivano una regola religiosa, sotto l'autorità del vescovo. Anche Domenicani, Antoniti, Ospitalieri di Santo Spirito, Cavalieri di Malta lasciarono loro tracce sul territorio. Le terre ticinesi accolsero, nel XV secolo, i Francescani dell'Osservanza (S. Maria delle Grazie a Bellinzona e S. Maria degli Angeli a Lugano), ed il secolo seguente i Cappuccini, destinati ad una rapida e larga espansione (Bigorio, Mendrisio, Lugano, Bellinzona, Faido, Aiolo), i Serviti erano a Cugnasco (fino al 1653) e a Mendrisio, mentre gli Agostiniani si insediavano a Bellinzona e le Agostiniane a Monte Carasso, Locarno e Lugano; le Orsoline ebbero case a Mendrisio e a Bellinzona. Per le Benedettine si costruì un monastero sopra il monte di Claro, i Benedettini aprirono scuola Bellinzona mentre i Somaschi<sup>21</sup> fecero lo stesso a Lugano; alle premure degli arcivescovi di Milano si deve la fondazione del seminario di Pollegio<sup>22</sup> e del Collegio Papio di Ascona<sup>23</sup>. L'origine delle case religiose è varia: la fondazione del monastero agostiniano di S. Margherita si deve agli sforzi del borgo di Lugano<sup>24</sup>, mentre la casa delle Orsoline di Mendrisio sorse per lo spontaneo maturare del desiderio di vivere insieme da parte delle donne che, stando a casa loro, seguivano la regola di sant'Angela Merici<sup>25</sup>. All'origine del monastero benedettino di Claro c'è stata sicuramente una precisa volontà da parte della gente della regione, in particolare della valle di Blenio<sup>26</sup>. Alcune comunità religiose si insediarono in conven-

<sup>19</sup> A. MORETTI, *La Chiesa ticinese nell'Ottocento*, 26-28; ID., *Clero romano e clero ambrosiano: la questione diocesana nel Ticino*, in *Itinera* 4 (1986) 112-123.

<sup>20</sup> La collana di Helvetia Sacra si è occupata di tutti i conventi ticinesi, catalogati secondo la loro regola; per una visione panoramica, cfr. G. SPINELLI OSB, *Ordini religiosi dell'età pretridentina*, in *Terre del Ticino. Diocesi di Lugano*, 223-259.

<sup>21</sup> *HS VII*, Berna 1976, 628-640 (P. U. ORELLI OFMCap).

<sup>22</sup> Per questo istituto, cfr. D. SESTI, *Il Seminario di Pollegio nel Cantone Ticino*, in *Humilitas. Miscellanea storica dei Seminari milanesi (1930-1931)* 15, 321-523; 16-17, 579-581; 21, 729-738; 22, 828-839; cfr. anche A. P. R. M., *Raccolta di documenti concernenti il seminario di Pollegio dall'anno 1912 al 1927*, Bellinzona 1936 (in Archivio vescovile Lugano, Fondo Seminari, Pollegio, fasc. 6).

<sup>23</sup> F. SIEGMUELLER, *Il Pontificio Collegio Papio in Ascona*, Ascona 1984.

<sup>24</sup> *HS IV/6*, Basilea 2003, 213-228: Agostiniane di Lugano (E. CANOBBIO).

<sup>25</sup> *HS VIII/1*, Basilea-Francoforte sul Meno 1994, 116-123; Mendrisio (D. BELLETTATI).

<sup>26</sup> A. MORETTI, *Claro: l'importanza di un luogo e di un tempo*, in *Ora et labora* 2011, 23-28.

ti rimasti vuoti, così le Agostinane di Locarno avevano ridato vita alla casa che fu delle Umiliate<sup>27</sup>. La diffusione di frati e monache sul territorio ticinese è avvenuta dunque secondo un flusso continuo e costante, che evidentemente rispondeva alle esigenze spirituali e sociali delle comunità e talvolta, ma non sempre, anche a quelle di chi le governava. Non sempre i religiosi furono all'altezza delle aspettative ed i documenti in questo senso non mancano, stante il fatto che sono proprio le liti a lasciare le più voluminose tracce negli archivi. All'inizio dell'Ottocento si contavano in Ticino 22 chiostri, per un totale di 152 religiosi (46 stranieri) e 172 religiose (23 straniere)<sup>28</sup> ed il giudizio sulla loro vita e sulla loro utilità era divenuto pesantemente negativo, in alcuni casi a motivo della loro evidente decadenza. Tuttavia anche i meglio intenzionati chiedevano con insistenza di vedere una loro pratica utilità e facevano pressione perché i frati si dedicassero alla cura d'anime e tutti si impegnassero nell'insegnamento. Modelli in questo senso potevano essere le Clarisse Cappuccine, insediate a Lugano nella seconda metà del Settecento, con lo scopo di occuparsi dell'istruzione delle ragazze, anche di quelle povere<sup>29</sup> e le Suore della Provvidenza, che, per impulso di Antonio Rosmini, proprio nel Locarnese avrebbero aperto le loro scuole<sup>30</sup>.

## 4. La libertà garantita dalla legge: la legislazione cantonale in materia ecclesiastica e l'attività politica del clero.

### a) Con il governo

All'inizio dell'Ottocento, il clero ed i conventi ticinesi facevano i conti con i non pochi danni, materiali e spirituali, inferti dalla legislazione dell'Elvetica e dagli eventi bellici legati a questo periodo. Le immunità ecclesiastiche – relative alle persone, ai luoghi ed ai beni – e le decime erano state abolite, con gravi effetti finanziari<sup>31</sup>. I conventi erano stati sottoposti al tributo fiscale e costretti talvolta ad indebitarsi per far fronte a prestiti forzosi. Gli edifici erano requisiti, in parte o totalmente<sup>32</sup>, sia per

<sup>27</sup> HS IV/6, Basilea 2006, 195-211, 195 (E. CANOBBIO).

<sup>28</sup> Così F. PANZERA, *Società religiosa e società civile nel Ticino del primo Ottocento. Le origini del movimento cattolico nel Cantone Ticino (1803-1855)*, Bologna 1989, 128s. (tabella).

<sup>29</sup> HS V/2, Berna 1974: 1037-1040 (P. U. ORELLI OFMCap).

<sup>30</sup> HS VIII/2, Basilea 1998, 589-600 (D. BELLETTATI).

<sup>31</sup> Per questi effetti, cfr. F. PANZERA, *Società religiosa*, 16s.

<sup>32</sup> Ad esempio S. Maria degli Angeli di Lugano fu evacuato ed i frati trasferiti al convento della S. Trinità.



alloggiare truppe che per ospitare pubblici uffici<sup>33</sup>. I religiosi dovevano sottostare a controlli di vario genere; soprattutto dipendevano dalla previa approvazione da parte delle autorità civili le nuove professioni religiose<sup>34</sup>, mentre si apriva l'annoso contenzioso circa gli "stranieri" che popolavano i conventi, uno dei segni più espliciti di una nuova concezione di stato sempre meno capace di accogliere una realtà di natura sovranazionale. Favorivano l'incomprensione sia l'esistenza di uno Stato territoriale della Chiesa sia le larghe attribuzioni di competenze in materia ecclesiastica alle autorità civili proprie della legislazione giuseppinista di fine Settecento, di cui godevano anche i governanti della Lombardia. La Santa Sede, seppure *oborto collo*, a suo tempo le aveva accettate, forzatamente paga della garanzia di un ruolo di primo piano riservato alla Chiesa nell'educazione della società. Ma ora in Lombardia comandavano i Francesi.

A partire dal 1803, le autorità del nuovo cantone Ticino non rinunciarono alle facoltà acquisite con il regime precedente, esibirono però un atteggiamento più amichevole nei confronti della Chiesa e delle case religiose, che intendevano proteggere e reintegrare nei beni espropriati. Ci si aspettava dal clero un contributo importante alla vita civile. Da parte loro i preti presero parte attiva alla vita politica cantonale ed alle sue istituzioni, collaborando, spesso lealmente, con il governo, impegnato a costruire *ex novo* lo stato, basti citare l'abate Vincenzo Dalberti, per molti anni membro dell'esecutivo cantonale<sup>35</sup>. L'opera dei preti era importante sia nell'educazione della popolazione alle nuove forme politiche sia nell'assumersi svariati compiti nell'amministrazione comunale e cantonale<sup>36</sup>, che si andava organizzando malgrado innumerevoli difficoltà interne ed esterne, perché, fino alla caduta di Napoleone Bonaparte, l'indipendenza del cantone fu molto relativa ed il Ticino fu a lungo occupato militarmente dalle truppe del generale Fontanelli, alloggiate a spese della popolazione e, come detto, non raramente nei conventi. Di questi anni è la soppressione di due case religiose gravemente decadute, decisione che fu presa con l'accordo delle autorità ecclesiastiche, che non vi videro altro se non una misura ragionevole ed opportuna<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Il convento di S. Francesco a Locarno dovette ospitare il tribunale; a Bellinzona presso i Benedettini si installarono degli uffici e si acquarterono militari; lo stesso presso le Orsoline, il cui chiostro sarebbe diventato la sede del governo; anche i Serviti a Mendrisio ospitarono dei militari, mentre i Cappuccini di quel borgo dovevano far posto all'ospedale.

<sup>34</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 16.

<sup>35</sup> Il Dalberti fu certamente la personalità politica più eminente dei primi decenni dell'indipendenza cantonale, cfr. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I6907.php>; *Dalberti Vincenzo* (F. PANZERA).

<sup>36</sup> F. PANZERA, *Chiesa e Stato, Chiesa e società: la ricerca di nuovi rapporti (1803-1830)*, in *Storia del Cantone Ticino. L'Ottocento e il Novecento*, a cura di R. CESCHI, Bellinzona 2000, 63-84, 67: nelle prime legislature una ventina e più furono i preti che sedettero in un parlamento di 110 membri, due gli eletti nel Piccolo Consiglio, oltre all'abate Dalberti, l'arciprete Zurini.

<sup>37</sup> Si trattava di S. Giovanni di Bellinzona (Agostiniani) e di S. Francesco di Lugano (Minori), i cui religiosi vennero concentrati nelle altre case francescane; mentre fallì il tentativo di trasferire l'unico frate

Nessun allarme suscitava l'intromissione statale in una faccenda ecclesiastica, essendo questa una prassi comune e dominando la fiducia in fatto che i due poteri potevano accordarsi. Negli stessi anni il governo ticinese procedeva al sequestro dei beni siti sul territorio cantonale e appartenenti alle «Corporazioni Religiose Estere», che erano state soppresse<sup>38</sup>.

Finita l'egemonia francese, si aprivano per il Ticino mesi di disordini ed instabilità, mentre bisognava approntare una nuova costituzione. Avendo in grave sospetto la partecipazione attiva del clero alla vita politica e l'assunzione di cariche pubbliche, il Nunzio di Lucerna, Mons. Fabrizio Sceberras Testaferrata<sup>39</sup>, sollecitava contro i preti che brigavano per essere eletti le sanzioni del vescovo di Como, il domenicano Mons. Carlo Rovelli<sup>40</sup>, e dello stesso pontefice Pio VII<sup>41</sup>. Grazie all'appoggio dei commissari federali inviati nell'inquieto cantone ed all'occupazione militare, salirono al potere i cosiddetti Landamani, che instaurarono un regime autoritario. La loro costituzione, varata nel 1814, vietava al clero di accedere ai poteri esecutivo e giudiziario, senza controparte di privilegi<sup>42</sup>. Mentre il dibattito sulla legge era ancora aperto, sembrava che questa esclusione fosse il prezzo da pagare per propiziare il ripristino delle immunità, opzione che scontentava molto parte del clero<sup>43</sup>. Per questi preti, l'esercizio dei diritti politici attivi era lo strumento per salvaguardare il ruolo e la libertà della Chiesa e delle sue istituzioni, tanto più che non erano garantiti da un concordato; però solo nel 1819, dopo ripetute petizioni, essi ottennero la rimozione degli impedimenti pontifici<sup>44</sup>. Un concordato fu oggetto di lunghe trattative a partire dal 1815, fallite proprio a causa delle immunità, il cui ripristino sembrava irrinunciabile per

---

agostiniano di Bellinzona presso i Serviti di Mendrisio, cfr. in G. CATTORI, *I beni ecclesiastici*, 65-73: i documenti dal nr. 6 (1.8.1811) al nr. 17 (31.5.1817) tutti relativi alla concentrazione e traslocazione di Religiosi ed alla destinazione dei beni delle due case religiose.

<sup>38</sup> G. CATTORI, *I beni ecclesiastici*, 64: nr. 4: decreto del 28.5.1810; *ibid.*, 75s., nr. 22: 17.5.1812, Rapporto intorno ai beni incamerati nel 1812, Messaggio del Consiglio di Stato: si tratta dei beni del Monastero di S. Margherita di Como.

<sup>39</sup> Cfr. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I24209.php>: *Testaferrata Fabrizio Sceberras* (U. FINK).

<sup>40</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 51s.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 55-57 e 67s.: Pio VII, nel dicembre 1814 e nel 1815, condannava certi comportamenti del clero e fu molto difficile per i sacerdoti ticinesi farsi eleggere in parlamento.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 49; e ID., *Chiesa e Stato*, 67.

<sup>43</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 43: nel 1814 il commissario apostolico canonico Bruni di Bellinzona informava il Testaferrata, che la proposta di ripristinare le immunità in cambio della rinuncia alla partecipazione politica da parte del clero stava per essere inserita nel progetto costituzionale, ma l'ambizione politica dei preti aveva frustrato il tentativo. Un altro commissario apostolico, l'arciprete Caglioni di Ascona, smentiva questa notizia tacciandola di diceria, confermando però che la maggior dei preti preferiva «lo stato presente delle cose per poter entrare in Gran Consiglio...»; cfr. anche *ibid.*, 47; e ID., *Chiesa e Stato*, 67s.

<sup>44</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 70-87.

la Santa Sede, mentre agli occhi dei politici ticinesi erano un'intrusione intollerabile nell'indipendenza dello Stato<sup>45</sup>. Non migliore sorte ebbe la richiesta di erezione di un vescovado ticinese<sup>46</sup>. Poco dopo nel 1819, fu presentato in Gran Consiglio un progetto di legge civile-ecclesiastica, che intendeva riservare alla competenza della Santa Sede la materia dogmatica e di pura spiritualità, mentre tutto quello che era di istituzione umana apparteneva «incontrastabilmente e privatamente alla Potestà Sovrana»<sup>47</sup>. Per il partito fedele alla Chiesa (detto da qualcuno il *parti prêtre*) fu una grande vittoria l'affossarlo, in tali termini che neppure se ne conservò copia negli atti ufficiali<sup>48</sup>. Redattore del progetto era stato l'abate Vincenzo Dalberti, rientrato in politica in qualità di segretario di Stato, il quale, da accanito avversario delle immunità, aveva inteso «porre in particolare fine a quelle che erano ritenute le eccessive ingerenze nella vita cantonale da parte della curia romana e della nunziatura di Lucerna»<sup>49</sup>.

Il clero ebbe un ruolo di primo piano nel successo della riforma del 1830<sup>50</sup>, pacifica presa di potere da parte dei liberali moderati, che portò il Ticino fra i primi cantoni rigenerati, ulteriore segno della fiducia riposta nella difesa gli interessi della religione attraverso l'attività parlamentare. Ancora vigente il regime dei Landamani e nei pochi

<sup>45</sup> *Ibid.*, 69: per le richieste del Nunzio, affidate alla mediazione di Mons. Fraschina; e cfr. anche il giudizio di S. FRASCINI, *La Svizzera italiana*, ed. a cura della Banca della Svizzera Italiana, Lugano 1978 [ed. originale Lugano 1840], 512: «Pare impossibile che dopo i lumi dell'epoca presente [...] Si... pare incredibile, che sotto l'aspetto di religione pretenda un'estera Curia staccare dal nostro statuto fondamentale le pagine che non coincidono co' suoi interessi, e dar legge ai nostri concittadini».

<sup>46</sup> M. L. SNIDER, *I rapporti tra Chiesa e Stato*, 182; cfr. anche F. PANZERA, *Chiesa e Stato*, 63-66: per la questione nel periodo 1803-1833.

<sup>47</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 98.

<sup>48</sup> S. FRASCINI, *La Svizzera italiana*, 521 n. 2: minimizzando, dice che il testo fu affidato, contro ogni regola, al landamano Lotti: «Avvenne poi in questa bisogna come in tant'altre: il Gran Consiglio si dimenticò di più far richiesta delle carte; l'illustrissimo sig. Landamano si dimenticò, anche uscendo dal landamano e dal governo, di consegnarle...» (ed. or. II/2, 78 in nota); invece il Consigliere Antonio Quadri, in una lettera del 24.3.1832, sosteneva: «io poi non mi occulto ed è ben noto a tutti che feci a quell'epoca la mozione in Gran Consiglio di far incendiare per mezzo del carnefice l'irreligioso messaggio e unito progetto di legge 4 luglio 1819», cit. in M. TENTORIO, U. RAIMONDI, *Il Collegio di S. Antonio dei PP. Somaschi. Contributo alla storia della Controriforma e della cultura nel Cantone Ticino*, 1954, ms presso la Biblioteca cantonale di Lugano, 258s.; F. PANZERA, *Società religiosa*, 96: «Alla fine era intervenuto il Landamano Quadri il quale si era scusato a nome del governo per la presentazione del "fatale" progetto. Per porvi rimedio egli aveva suggerito di dichiararla come non avvenuta, di cancellarne ogni traccia dai protocolli...»; copia del messaggio e del progetto si trova in S. FRASCINI, *La Svizzera italiana*, 505-520 (ed. or. II/2, 71-77); ed anche in un opuscolo (anonimo e s. a., ma attribuito a don Giorgio Bernasconi e datato all'incirca al 1840), *Memoria sull'importanza d'un provvedimento che regoli i diritti ed autorità ecclesiastiche esercenti nel Cantone Ticino colle relazioni costituzionali dello Stato e sul bisogno d'utilizzare le corporazioni religiose*, 31-36.

<sup>49</sup> F. PANZERA, *Giornalismo tra stato e chiesa. Vincenzo Dalberti e mezzo secolo di stampa politica ticinese (1799-1849)*, Olivone 1996, 9s.

<sup>50</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 168-180; anche questo progetto costituzionale fu redatto dal Dalberti, cfr. *Id.*, *Giornalismo tra stato e chiesa*, 13.

anni di governo dei Moderati, la collaborazione tra autorità politica ed ecclesiastici fu una realtà. Il Ticino non sembrò terra inospitale a Giovan Battista Loewenbruck, prete alsaziano amico e collaboratore di Antonio Rosmini, che sollecitava l'appoggio del governo per la fondazione di un istituto religioso per l'educazione delle fanciulle e neppure allo stesso Rosmini, che portò a compimento il progetto con la fondazione delle Suore della Provvidenza<sup>51</sup>. Nel 1826 era stato al governo cantonale che il vescovo Mons. Giovanni Battista Castelnuovo, proveniente da Milano e dal 1821 insediato sulla cattedra lariana, si era rivolto per avere sostegno nel suo tentativo di riformare la vita delle monache umiliate-benedettine di S. Caterina di Lugano; e presso le stesse autorità –segnatamente nella persona dell'abate Dalberti – queste avevano cercato appoggio per resistere al vescovo che, secondo loro, voleva imporre una nuova regola, diversa da quella sulla quale avevano emesso la loro professione religiosa. Il conflitto doveva rivelare le divergenze insite nella compagine governativa e divenne frontale perché ben presto si focalizzò sul vero punto: il riconoscimento dell'autorità del vescovo<sup>52</sup>, cosa non scontata perché nel cantone si aspirava all'indipendenza anche sul fronte diocesano. Non a caso, fu con il pieno appoggio delle autorità cantonali che due preti, provenienti entrambi dal Capitolo di S. Lorenzo di Lugano, nel 1833 si recarono a Roma ed intrapresero una lunga trattativa volta di nuovo ad ottenere l'erezione di un vescovado almeno per la parte "romana" del Ticino, trattativa che sarebbe giunta a buon fine se non fosse stato per l'ostinata e reiterata avversione dell'Austria. Molti preti erano persuasi che fosse maturo il tempo di avere un vescovo ticinese, autoctono e sottratto all'influsso di un governo straniero che rappresentava in pieno lo spirito della Restaurazione e della monarchia, ed un seminario proprio, dove pareva di somma importanza che i chierici potessero essere educati al di fuori di quel pesante influsso<sup>53</sup>.

## b) Contro il governo

Ma né la fiducia dei preti nel sistema parlamentare, né quella del Dalberti anche

---

<sup>51</sup> Per queste trattative, iniziate nel 1831 e per la conduzione assunta in prima persona dal Rosmini nel 1833, cfr. F. PANZERA, *Antonio Rosmini e il Canton Ticino. Le scuole delle Suore della Provvidenza nel Locarnese*, in *Verbanus* 13 (1992) 303-315, 303-309; in generale per questo istituto, cfr. *HS VIII/2*, Basilea 1998, 589-600 (D. BELLETTATI).

<sup>52</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 137-149: per la minuziosa analisi del conflitto e l'emergere del vero contenzioso; *ibid.*, 146: riferisce un acuto giudizio del canonico G. B. Torricelli, secondo il quale i sostenitori delle monache le spingevano a resistere con tanta ostinazione nella speranza che il vescovo giungesse ad un ultimatum, che avrebbe comportato la fine del monastero e «ciò costituiva lo scopo recondito di molti sostenitori delle monache».

<sup>53</sup> A. MORETTI, *La Chiesa ticinese*, 40-48; F. PANZERA, *Società religiosa*, 211-216; ma soprattutto M. L. SNIDER, *I rapporti tra Chiesa e Stato*, 184-189: per i contenuti ideologici del progetto.

nella benevola volontà delle autorità statali di promuovere una chiesa locale, onorata ed utile, avevano un futuro. Il tempo di questi principi «moderati» era contato. Non era nelle possibilità di nessuno di loro né di far sì che la fragile simpatia per certe istanze dei liberali da parte della Chiesa si consolidasse, invece di essere spazzata via – come lo sarà – dalle vicende del 1848<sup>54</sup>, né di impedire all'ala radicale del liberalismo di prendere sempre più spazio, con idee e metodi d'azione incuranti delle regole di quella democrazia, che pur volevano costruire (ma le frequentissime violazioni del diritto nel Ticino dell'Ottocento erano appannaggio di tutti i partiti). I radicali avrebbero preso il potere con la forza nel 1839<sup>55</sup> e l'avrebbero conservato allo stesso modo nel 1855<sup>56</sup>, rivendicando per sé i diritti di controllo sulla Chiesa e sulle sue istituzioni, senza ovviamente piegarsi alla prassi concordataria e senza mostrare in alcun modo l'intenzione di rispettare queste istituzioni. Nel rapido evolvere delle vicende politiche dell'Ottocento, vi furono preti ticinesi completamente conquistati dalle nuove idee, che finirono per incorrere nelle sanzioni delle autorità ecclesiastiche e per gettare la tonaca alle ortiche, convertendo la propria vocazione in quella di maestro<sup>57</sup>. Tuttavia, tra il 1830 ed il 1839, intensa, e non priva di successo, fu l'attività parlamentare di un clero, costretto però ad una lotta in difesa dello *statu quo*, volta a contrastare le novità: le nuove leggi, lesive della libertà della Chiesa, la diffusione di iniziative educative pericolose, quali le «scuole lancasteriane», in cui si praticava il mutuo insegnamento accusato di corrodere il principio d'autorità, per non parlare

<sup>54</sup> Per la crescente ostilità tra moderati, ben presto spinti tra i reazionari o conservatori, e radicali, cfr. F. PANZERA, *La Chiesa ticinese e l'avanzata*, 113-128; e ID., *Giornalismo tra chiesa e stato*, 14-21; il liberalismo aveva già subito la condanna dottrinale nell'enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI del 1832; ma le speranze di una migliore accoglienza di alcuni principi liberali, seppure mescolati ai più espliciti sentimenti risorgimentali, erano rinate nel 1846, con l'elezione al soglio pontificio di Giovanni Mastai Ferretti, papa Pio IX, la cui fama di liberale fu confermata dai primi provvedimenti di governo dello Stato Pontificio; di notevole importanza fu anche l'episcopato di Carlo Gaetano Gaysruck, arcivescovo di Milano dal 1818 al 1846. Di nobile famiglia austriaca, designato dall'imperatore Francesco I a difesa degli interessi dell'impero, egli non fu sempre pronò alle pretese imperiali. Guidò con polso fermo la sua diocesi, aprendola ad iniziative sociali e religiose, talvolta invise all'ala ultra-montana del mondo cattolico e non sempre dettate dalla concezione giuseppinista della Chiesa, si veda ad esempio la protezione che offrì al periodico «L'Amico Cattolico», vicino al pensiero di Montalembert e Lacordaire, l'accoglienza verso il pensiero e le opere di Antonio Rosmini, per non parlare del rispetto che riservò ai sentimenti nazionali del suo clero, che partecipò di cuore alle famose Cinque giornate di Milano, cfr. B. FERRARI, *Dalla rivoluzione francese alla morte dell'arcivescovo Calabiana*, in *Storia religiosa della Lombardia* vol. 10, II parte, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, 655-723, 671-678.

<sup>55</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 241s.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 287-296: per la crescita del malessere che porterà al fenomeno del Fusionismo e al secondo colpo di mano radicale, il Pronunciamento del 1855.

<sup>57</sup> Emblematica la figura di don Giorgio Bernasconi di Mendrisio, che nel 1839 si pose a capo di un manipolo armato che partecipò alla presa di potere. A partire dagli anni Quaranta si impegnò nel lavoro educativo, divenendo anche responsabile dell'educazione a livello cantonale; fondò a Mendrisio l'asilo Bernasconi, cfr. F. PANZERA, *Società religiosa*, 241s; e M. MEDICI, *Diario di don Giuseppe Franchini prevosto di Mendrisio*, Bellinzona 1976, passim.

delle difficoltà a proposito della cosiddetta «libertà di stampa»<sup>58</sup>. Dopo il colpo di mano radicale del 1839, di nuovo il clero ebbe parte nel fallito tentativo di contro-rivoluzione del 1841<sup>59</sup>, prestando il fianco all'accusa di seminare nel popolo spirito di rivolta, ma soprattutto ricorrendo agli stessi metodi dei suoi avversari.

Negli anni Quaranta, il governo radicale rimise mano alle leggi che interessavano le case religiose, sia direttamente, ed era questione degli inventari e dei rendiconti finanziari, sia in quanto congregazioni insegnanti, i cui istituti si riteneva dovessero sottostare al controllo statale non solo a proposito dei titoli dei docenti, dei programmi e metodi, ma che si volevano rendere funzionali ai desiderata dello stato, senza interpellare né il Nunzio né i vescovi<sup>60</sup>. Si combatteva ancora sui banchi di un Gran Consiglio, la cui capacità di influire sull'esecutivo diminuiva rapidamente; si moltiplicavano le petizioni popolari, ma non avevano alcun peso. Nessun valore avevano ormai le lettere di protesta del Nunzio, degli Ordinari lombardi e dei Superiori dei vari ordini religiosi, la cui autorità non era di fatto più riconosciuta e le cui preoccupazioni formali appaiono ormai quasi anacronistiche<sup>61</sup>. L'anticlericalismo della legislazione ticinese della seconda metà degli anni Quaranta dell'Ottocento è preceduto dall'assunzione di metodi di governo che fanno a meno del consenso<sup>62</sup>. È in questo contesto che maturò il decreto di soppressione di otto case religiose, giustificato dal rovinoso stato delle finanze cantonali dopo la partecipazione alla guerra del Sonderbund e dopo che la nuova costituzione federale aveva privato il cantone di un importante cespite d'entrata, avocando alla Confederazione il servizio delle poste<sup>63</sup>. Il decreto di soppressione del 1848 riguardava quattro case maschili francescane (S. Maria degli Angeli, S. Maria delle Grazie, S. Francesco di Locarno ed il Santuario dei Sasso) e quattro case femminili (quella delle Umiliate-benedettine di S. Caterina e quella delle Agostiniane di S. Margherita a Lugano, i conventi delle Orsoline di

<sup>58</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 181-209: per l'analisi di questi temi, ai quali bisogna aggiungere anche quelli della riforma del patto federale, bocciata nel 1832, e quello, sempre molto scottante, dell'accoglienza degli esuli politici.

<sup>59</sup> M. L. SNIDER, *I rapporti tra Chiesa e Stato*, 164-166: per la ricostruzione della tentata rivolta; il governo decise un'amnistia per i responsabili di secondo piano del moto, ma non vi incluse gli ecclesiastici; così Mons. Bovieri, Nunzio papale in Svizzera, ne informava Roma il 24 luglio 1841: «... mi scrive il fuggitivo Commissario Apostolico Caglioni, 24 parrocchie ne' soli distretti di Locarno e Vallemaggia piangono i loro Parrocò o gementi in prigione o spatriati» (*ibid.*, 166).

<sup>60</sup> Per questo periodo, cfr. F. PANZERA, *Società religiosa*, 267-282; in particolare per le leggi del 1846 sulla scuola e sulle corporazioni religiose, cfr. A. MORETTI, *La Chiesa ticinese nell'Ottocento*, 60-66.

<sup>61</sup> M. L. SNIDER, *I rapporti tra Chiesa e Stato*, 167-181: l'intenso carteggio di questi anni del Nunzio con Roma, con gli Ordinari lombardi ed i suoi corrispondenti ticinesi.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 180s: nel 1843 una proposta di riforma costituzionale fu bocciata dal popolo, ma secondo Giacomo Luvini questo non poteva significare «un'avversione al governo (...) né ai principi liberali da lui proclamati nel 1830».

<sup>63</sup> PANZERA, *Società religiosa* 280-282.

Bellinzona e di Mendrisio); comportava inoltre la concentrazione dei Cappuccini<sup>64</sup>. Nel 1852 lo stato pose mano alle scuole, questo significò l'allontanamento dei Serviti, dei Somaschi, dei Benedettini e la trasformazione del Seminario di Pollegio in istituto statale<sup>65</sup>; nel 1857 sarebbe stato soppresso il convento delle Agostiniane di Monte Carasso<sup>66</sup>. Dalla fine degli anni 40 si erano moltiplicate anche le difficoltà legate al riconoscimento della giurisdizione dei vescovi lombardi: le autorità cantonali pretendevano di esercitare il diritto di *exequatur* sui documenti vescovili ed esigevano di essere parte in causa nell'assegnazione dei benefici (anche quando questi erano di nomina popolare...), iniziando a porre i preti nell'impossibilità di ottemperare alle leggi canoniche ed alle leggi civili<sup>67</sup>. Un progetto di legge civile-ecclesiastica, che avrebbe portato ad un'aperta rottura con la Santa Sede, venne tuttavia bocciato dal Gran Consiglio, che approvò invece la legge comunale del 1854, con la quale si conferivano ai municipi alcune facoltà attribuite al governo cantonale nel progetto precedente<sup>68</sup>. La vita religiosa profondamente perturbata contribuì, con le gravissime difficoltà legate al blocco applicato dalle autorità austriache della Lombardia, per il provocatorio atteggiamento del governo, ad alimentare il malcontento popolare, che portò in minoranza il partito al potere ed aprì la strada al suo secondo colpo di mano, il Pronunciamento del 1855<sup>69</sup>. Forte del sostegno delle autorità federali, il partito radicale, pur sconfitto nelle votazioni del 1854, mise a tacere ogni opposizione e varò finalmente la sua legge civile-ecclesiastica, che realizzava gli obiettivi di quella del 1819<sup>70</sup>. Negli anni seguenti, si tentò di trovare un accordo con la Santa Sede ricorrendo alla mediazione austriaca, ma invano: nel 1859, aderendo alla richiesta del governo ticinese, le autorità federali dichiaravano decaduta la giurisdizione dei vescovi lombardi<sup>71</sup>.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 289.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 289.

<sup>66</sup> *Ibid.*; *HS IV/6*, 237: il monastero, abitato da 13 monache anziane, abbisognava di grandi riparazioni; il governo volle trasferire la comunità presso le Agostiniane di Locarno, mentre si procedeva al restauro. In un secondo tempo tutte le Agostiniane sarebbero state concentrate a Montecarasso ed il convento di Locarno venduto a beneficio della ferrovia. Le monache però rifiutarono questo accomodamento, il convento fu soppresso e la comunità dispersa (M. DELUCCHI DI MARCO).

<sup>67</sup> F. PANZERA, *Società religiosa*, 284-289.

<sup>68</sup> A. MORETTI, *La chiesa ticinese nell'Ottocento*, 79s.; sul comportamento dei municipi è interessante un'osservazione di Rodolfo Poli, a proposito della cessione di tutti i beni e capitali di una Confraternita al Comune, avvenuta il 12.12.1852. Egli suggerisce che fu una misura volta a prevenire un incameramento da parte del cantone, cfr. R. POLI, *La confraternita di Brusino Arsizio nella sua fondazione e nel suo sviluppo. Cenni storici dal 1559 al 1914*, Como 1946, 56s., n. 1.

<sup>69</sup> Per questi eventi, cfr. C. BIASCA, *Gli anni del Pronunciamento: situazione politica, rapporto Stato-Chiesa, vicende internazionali*. Tesi di lettere, Zurigo 1986.

<sup>70</sup> A. MORETTI, *La chiesa ticinese nell'Ottocento*, 83-86.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 94-119: per gli avvenimenti e le trattative intercorse tra il 1855 ed il 1859, allo scopo di evitare la separazione civile.

## 5. Una nuova stagione

«Con questa nuova realtà i cattolici ticinesi erano chiamati a misurarsi»<sup>72</sup>: La nuova realtà era quella di una Chiesa chiamata a vivere senza la garanzia della legge e senza mezzi per influire sulla volontà di un'autorità civile ostile alla Cattolicità, interessata forse ad un formale riordino della situazione, tanto meglio se a prezzo di uno scisma<sup>73</sup>. «E se le nostre parole, sormontando gli ostacoli frapposti dalla malvagità de' tempi, potranno giungere sino a voi, Clero e Popolo del Ticino, porzione eletta del nostro ovile, vi scongiuriamo per quanto vi è cara l'eterna vostra salute, a custodire gelosamente il dono inestimabile del Signore, vogliam dire il sacro deposito della Cattolica Fede che riceveste in eredità dai vostri maggiori. Tenetevi congiunti sempre al centro dell'Apostolica unità, fuori di cui non vi è salute a sperare, sempre obbedienti ai legittimi Pastori che la Chiesa ha deputati al regime delle anime vostre: chiudete le orecchie ai sofismi di coloro che, capovolgendo il Vangelo di Cristo, tentano ogni mezzo per farvi deviare da retto sentiero...»<sup>74</sup>: così scriveva il vescovo di Como, l'altero e poco amato Mons. Carlo Romanò<sup>75</sup>, nell'imminenza della separazione, avendo ritrovato di colpo l'essenziale per sé e per i suoi diocesani, dopo che a lungo si erano moltiplicati i contrasti e le incomprensioni.

La stagione della ricerca di accordi (o concordati), la speranza di poter ricorrere di nuovo alla protezione delle leggi non erano terminate; ambedue segneranno ancora per molto tempo il lavoro diplomatico della Santa Sede e l'impegno politico di tanti cattolici, ma in queste circostanze inizia a riemergere con evidenza che la Chiesa è una realtà che non deve alle leggi la sua esistenza.

Altrettanto si può dire dei religiosi. Nell'addensarsi la bufera, la comunità delle Benedettine di Claro, inesorabilmente invecchiata a causa delle difficoltà a ricevere nuove vocazioni, aveva intensificato la pratica degli esercizi spirituali e sottoposto a verifica il suo modo di seguire la regola. Solo allora le monache si resero conto di quanto la vita mondana fosse penetrata all'interno di un monastero, in cui le religiose,

<sup>72</sup> F. PANZERA, *La Chiesa ticinese e l'avanzata*, 134.

<sup>73</sup> M. L. SNIDER, *I rapporti tra Chiesa e Stato*, 186s: nel riproporre il dibattito tra gli stessi radicali circa l'erezione di un vescovado indipendente, mette in luce quanto fosse importante che il futuro vescovo fosse sottoposto, a partire dalla sua nomina, alle autorità cantonali e non ad altri; fino alla posizione estrema di Carlo Battaglini: «... i Vescovi sono tutti Vescovi e dappertutto. Riguardo i Vescovi come il cavallo troiano. Ora è fuori dalle mura – lasciamovelo» (*Il Repubblicano della Svizzera Italiana*, I, serie II, n. 49, 23 giugno 1855).

<sup>74</sup> Mons. Carlo Romanò, lettera pastorale del 21 giugno 1859, cit. in F. PANZERA, *Società civile...*, 297.

<sup>75</sup> Per le difficoltà di rapporto con questo vescovo di Como, entrato in carica in un momento infelice – nel 1834, a suggello del fallimento delle trattative del 1833 – cfr. F. PANZERA, *Società religiosa*, 216-222; e G. MARTINOLA, *Un rapporto confidenziale del 1835 sull'origine dei partiti storici ticinesi e sulle opposizioni al vescovo di Como*, in *Bollettino storico della Svizzera Italiana* (1980) 80-90.



ad esempio, non vestivano più la tonaca, ma conservavano gli abiti portati da casa ed anche le suppellettili, destinate a mitigare la povertà delle celle e, fatalmente, a perpetuare tra le mura del chiostro le differenze sociali. Nel corso degli anni, lentamente la vita della comunità si era allontanata dalla regola di S. Benedetto e dal suo spirito, pur rimanendo devota ed ordinata. Fu proprio la minaccia di poter presto perdere la protezione delle mura del convento che aiutò le monache a riprender coscienza della loro vocazione, a rinnovare i voti e a ripristinare l'osservanza della regola, ricavandone una forza ed una gioventù spirituale, che meravigliavano la stessa cronista, che narrava questa svolta. Così il monastero di Claro, non soppresso ma destinato a morte naturale perché impossibilitato a ricevere novizie, poté durare nel tempo. Le giovani continuarono ad entrare nel chiostro e a ricevervi una vera educazione monastica, anche se ufficialmente erano ammesse come serventi, impedito a vestire l'abito, questa volta per divieto del governo<sup>76</sup>.

I Serviti di Mendrisio<sup>77</sup>, pur così criticati per le loro manchevolezze e così spesso al centro di litigi per questioni risibili, dopo la soppressione continuarono la loro vita religiosa a Viggiù, nella casa che Alessandro Torriani aveva messo a loro disposizione. Anche le Orsoline di questo borgo vissero come prima in una casa privata<sup>78</sup>. Neppure le Agostiniane di S. Margherita di Lugano si lasciarono del tutto disperdere. Alcune si unirono alle Clarisse Cappuccine di S. Giuseppe, risparmiate per la loro utilità, altre si rifugiarono presso l'arciprete della Cattedrale ed un terzo gruppo continuò la vita comune in una casa a Massagno<sup>79</sup>.

Le Suore della Provvidenza non correvano pericolo di soppressione, ma Antonio Rosmini, nell'addensarsi dei decreti ostili ai conventi, trasferiva a Domodossola la casa madre. Egli esitava persino a lasciare a Locarno le suore maestre. Ne scriveva infatti a suor Giovanna Antonietti, convinta invece che dovessero rimanere: «Le ragioni che voi adducete per ritenere le scuole di Locarno sono eccellenti, e tutte conformi allo spirito del nostro Istituto. Se dunque non ci fossero altri riflessi da farsi, sarei io il primo a dirvi di ritenerle. Ma per altri riflessi molto maggiori è venuto il tempo di lasciarle, e di stabilirle, se a Dio piacerà, sopra un piede più solido. Per dirvi uno solo di questi riflessi vi farò notare che noi non possiamo lasciare andare così le cose in

<sup>76</sup> A. MORETTI, *Claro 1490: l'importanza di un luogo e di un tempo*, in *Ora et labora* 2011, 23-28, 26s.; cfr. anche *HS IV/6*, 200: tra le suore di S. Caterina a Locarno, Teresa Pioda rimase novizia per 35 anni (E. CANOBBIO).

<sup>77</sup> Le questioni relative ai Serviti tornano con frequenza nelle pagine di don Giuseppe Franchini, significativo che nel 1846, i Serviti sottoponessero al vescovo il litigio con il Priore della parrocchia dei Torriani a proposito del peso del cero di loro spettanza per la partecipazione ai funerali, cfr. M. MEDICI, *Diario di don Giuseppe Franchini prevosto di Mendrisio*, Bellinzona 1976, 72s.; *HS IV/7.2*, Basilea 2006, 1007-1024, 1012s. (R. RUEGGER).

<sup>78</sup> *HS VIII/1*, 120 (D. BELLETTATI).

<sup>79</sup> *HS IV/6*, 219 (E. CANOBBIO).

coscienza, perché il Governo lottando contro le leggi della Chiesa e contro i Superiori ecclesiastici, pretendendo dai religiosi rendiconti e altre cose, egli si servirebbe della vostra connivenza a danno degli altri Ordini religiosi ed anche noi sembreremmo complici delle iniquità del Governo»<sup>80</sup>

Le Umiliate-benedettine di S. Caterina invece, la cui vita comune non aveva mai superato il malessere che le aveva opposte la vescovo, si dispersero, accettando la riduzione allo stato laicale<sup>81</sup>.

«Più volte ho dovuto parlare alle Monache, e sempre ho detto loro, che non è tale chi non professa la vita comune, quando si lavora e si vende, quando si comprano, e vendono i cibi; quando si deve attendere a mille piccoli negozietti, è finito il voto di povertà, mal si osserva quello dell'obbedienza, e soffre ben inteso anche quello della castità col frequente commercio con le persone estranee», così di loro aveva scritto il Cardinal Giuseppe Morozzo della Rocca di Novara già nel 1826<sup>82</sup>.

Per quello che riguarda il clero, la separazione poneva i preti che aspiravano ad una nomina o a una qualsiasi cura d'anime in una situazione giuridicamente insostenibile: essi infatti dovevano richiedere l'approvazione dello Stato e se lo facevano incorrevano nelle censure ecclesiastiche; d'altra parte se accettavano la nomina vescovile erano certi di essere ricusati dalle autorità civili. Nulla poteva però impedire quei rapporti personali con il vescovo, che nella maggior parte dei casi evitarono le sanzioni civili senza violare nello spirito le norme canoniche. Non mancarono casi di violenta intromissione nelle amministrazioni parrocchiali, come a Stabio, dove si volle costringere la popolazione a frequentare le celebrazioni di un prete sospeso *a divinis*, e a Loco, dove la municipalità fece bruciare in piazza i confessionali, ma quando si tentò di convincere un qualche prete ad accettare la carica di vicario apostolico, con il pretesto di assicurare una gerarchia *in loco*, non si trovò nessuno tanto ambizioso da prestarsi ad un gioco che avrebbe portato ad una situazione di scisma<sup>83</sup>.

L'aperta rottura con la Chiesa continuò a non giovare alla popolarità dei radicali, promosse invece il successo dei primi movimenti laicali, avviati a difesa del pontefice, per la cui indipendenza si temeva vista l'erosione (e per finire la totale eliminazione) del territorio pontificio e a difesa della Chiesa. Particolarmente importante fu il *Piusverein*<sup>84</sup>, che mosse i primi passi negli anni '60 dell'Ottocento e tanta parte ebbe nel ribaltamento dello scenario politico ticinese, fornendo una base al partito conser-

<sup>80</sup> Lettera di Antonio Rosmini a Giovanna Antonietti, 14 agosto 1846, in F. PANZERA, *Antonio Rosmini e il cantone Ticino*, 314.

<sup>81</sup> HS IX/1, 106 (A. MORETTI).

<sup>82</sup> Cit in F. PANZERA, *Società religiosa*, 140: lettera al canonico G. B. Torricelli, senza fonte.

<sup>83</sup> A. MORETTI, *La Chiesa ticinese nell'Ottocento*, 96-100.

<sup>84</sup> F. PANZERA, *L'associazione di Pio IX nel Ticino (1861-1899)*, in *Il popolo e la sua fede: 150 anni di Azione Cattolica nella Svizzera Italiana e in Europa*, a cura di L. MAFFEZZOLI, Roma-Lugano 2011, 145-182.

vatore, il quale a sua volta trovò nella difesa della Chiesa il suo più chiaro punto di originalità e di forza.

La vita religiosa, così duramente provata dal disprezzo prima ancora che dalle leggi, conobbe una nuova straordinaria fioritura, già anticipata da fondazioni come quella delle Suore della Provvidenza di Antonio Rosmini. Nel corso dell'Ottocento e del primo Novecento, un numero impressionante di congregazioni, orientate alla cura ed all'istruzione dei poveri e dei bisognosi in genere, per non parlare di quelle missionarie, avrebbe popolato il panorama ecclesiale e sociale. Nel cantone Ticino fino agli anni '60 del XX secolo non esisteva nessun istituto di assistenza e di cura che non appartenesse a religiosi o che non facesse capo anche a personale religioso<sup>85</sup>; la maggior parte delle scuole dell'infanzia era affidata alle Suore di Menzingen, la cui cuffia era a tutti familiare come quella celeberrima delle Suore infermiere di S. Vincenzo de' Paoli. La Chiesa era dunque tornata ad essere al centro della vita sociale? Evidentemente non è stato così. Alla Chiesa è stato lasciato uno spazio, temporaneamente libero per l'inefficienza dello Stato, ma per molti la massiccia presenza di suore e preti sui fronti della carità non è stata richiamo a qualcosa d'altro che non fosse il loro servizio. Per quanto diffusa, questa riduzione del significato della loro vocazione non era pericolosa, se non qualora si fosse insediata all'interno stesso della vita religiosa.

## 6. Conclusione

Le vicende della Chiesa ticinese nell'Ottocento danno un contributo importante alla conoscenza dello sviluppo dello stato parlamentare ed al radicamento della democrazia in un territorio da sempre governato da «altri», perché il trattamento riservato alle istituzioni ecclesiastiche è stata la cartina di tornasole che rivelava il grado di democrazia del governo, al di là dell'infinito conflitto per il potere tra ceti e famiglie dominanti.

Lo stato di persecuzione ha introdotto i cattolici ticinesi, con qualche decennio di anticipo, in quella nuova condizione, che la perdita del territorio pontificio avrebbe offerto al Papa e a tutta la Chiesa, e nella quale, come osservava H. I. Marrou<sup>86</sup>, scopri

<sup>85</sup> Cfr. A. ABAECERLI, *Attività caritative cattoliche in Ticino nei primi cinquant'anni di vita della diocesi*, in AA.VV., *Diocesi di Lugano e carità: dalla storia uno sguardo al futuro*, Lugano 1993, 59-129: l'opera delle congregazioni religiose maschili e femminili (76-80); opere e case a favore degli anziani (83-95); istituti assistenziali per la gioventù (95-98); ospedali, pensionati istituti speciali (98-101); laboratori professionali (101s.); istituzioni laiche con personale religioso (102-110); cfr. anche i dati riferiti nello *Studio per le case anziani 1983-1984* (Ms di Mimi Bonetti Lepori, presso Antonietta Moretti, Massagno).

<sup>86</sup> H. I. MARROU, *Teologia della storia*, Milano 1968, 52.

la possibilità di incarnare con un'autorevolezza prima inimmaginabile il messaggio evangelico. Certo l'affidarsi alla forza della fede è in fondo la conquista di ogni tempo, anzi di ogni giorno e neppure è lecito procurarsi artificiosamente questa condizione, rinunciando per astratte ragioni ai cosiddetti «privilegi», ma talvolta è dato di fare questa esperienza.

Da ultimo, malgrado tutti i limiti rilevati e rilevabili nell'immensa opera di carità con la quale la Chiesa ha risposto alla miseria ereditata dall'Ancien Régime e aggravata dalle rivoluzioni, politica ed industriale, non si può non sperare che anche oggi i Cristiani sappiano rispondere con altrettanta generosità ai bisogni del nostro tempo.

**Riassunto**

Nel 1803 nasceva il cantone Ticino, ed i suoi primi governi affrontavano l'impresa di unificare il territorio e crearvi le strutture proprie di uno Stato. Il clima culturale non era favorevole né alla Chiesa né, tanto meno, alla sua libertà, ma nessun potere poteva fare a meno della collaborazione di preti e religiosi, membri della classe colta e soprattutto autorità che il popolo era abituato ad ascoltare. Per i primi trent'anni dell'indipendenza cantonale, segnati da difficoltà ed instabilità, una collaborazione tra la classe politica di sentimenti liberali ed il clero fu di fatto possibile, accendendo la speranza che appartenenza alla Chiesa e valori del liberalismo non fossero inconciliabili e che gli interessi delle istituzioni ecclesiastiche potessero essere difesi tramite il sistema parlamentare. Dopo il 1839, nei governi ticinesi prevalsero le posizioni radicali, sorde anche di fronte alla volontà della popolazione. Da parte sua, nella Chiesa si affermarono rigide posizioni di condanna del liberalismo e dei suoi principi. A partire dal 1848 (prima soppressione di 8 case religiose) e fino al 1859 (separazione civile dalle diocesi di Milano e Como) un crescendo di leggi anti-clericali mise alla prova la Chiesa ticinese, rivelando però il profondo attaccamento alla fede di clero e popolo, che contribuì, trent'anni dopo, all'affermarsi di nuova leadership politica. La vita consacrata a sua volta conosceva una straordinaria fioritura di vocazioni nelle numerose congregazioni dedite al servizio dei poveri, sorte tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento.

**Abstract**

1803 was the beginning of the canton Ticino, in the Italian speaking part of Switzerland. Its first governments had to confront the task to unify the territory and to create the specific structures of a state. The cultural atmosphere was neither favorable to the Church nor, even less, to its freedom, but no power could avoid the collaboration with priests and religious, which were members of the educated class and first of all the authorities respected by the people. For the first thirty years of the independent canton, filled with difficulties and instability, a collaboration between the liberal political class and clergy was in fact possible. This collaboration favored the hope that membership of the Church and the values of liberalism were not principally opposed to each other and that the well-being of the ecclesiastical institutions could be defended by the parliamentary system. After 1839, in the governments of Ticino the radical positions took over the majority, without respecting the will of the people. In the Church, on the other part, rigid positions came out to condemn liberalism and its principles. From 1848 (the first suppression of 8 religious houses) until 1859 (civil separation from the dioceses of Milan and Como), a progressive wave of anti-clerical laws made the life of the Church in Ticino difficult. This crisis, however, revealed the profound roots of faith in clergy and the people so that thirty years after a new political leadership was confirmed. The consecrated life experienced a religious springtime of vocations in many congregations dedicated to the service of the poor, founded between the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century.



# Testimoni martiri nell'islam e nel cristianesimo

## Confronto teologico

Davide Righi\*

Nel 1994 o nel 1995, quando scesi in Libano per la seconda o la terza volta, rimasi colpito da una fotografia che era appesa un po' dovunque nell'aeroporto di Beirut – l'attuale aeroporto Rafiq Ḥarīri – e che ritraeva un volto a me sconosciuto con una scritta eloquente in arabo: «il martire Bāsil al-Asad».

Quando potei chiedi informazione agli amici riguardo a quel «martire» (*šabīd*) che era definito dalla propaganda siriana allora presente in Libano «martire della patria e martire della comunità e simbolo/esempio dei giovani» (*šabīd alwaṭan wa-šabīd alummah wa-ramz alšabāb*) e rimasi colpito quando appresi che era morto alcuni mesi prima in un incidente stradale.

Dovetti indurre perciò che il mondo islamico usa il termine «martire» in un senso molto più vasto rispetto al termine assai tecnico del mondo cristiano.

Questo articolo si propone di fare apprezzare tale differenza dal punto di vista teologico tentando di mettere a confronto la riflessione sul martirio della tradizione cristiana con la riflessione sul martirio della tradizione islamica.

Si procederà pertanto a evidenziare prima come la tradizione cristiana ha elaborato il concetto di martirio; quindi a tentare di delineare come la tradizione islamica ha elaborato il medesimo concetto; infine tenteremo un confronto e ne trarremo qualche conclusione.

Dobbiamo prima di tutto partire necessariamente dalle parole (*nomina sunt con-*

---

\* Dopo il dottorato presso l'Istituto Patristico Augustinianum nel 1995 con una tesi su testi copto-arabi [*In apostolos*. Un'omelia sugli apostoli attribuita a Severiano di Gabala], ha conseguito la Laurea specialistica presso "L'Orientale" di Napoli nel 2009 [Studio e analisi del dialogo di Abramo di Tiberiade], la licenza in liturgia pastorale presso l'ILP di Padova nel 2013. Ha insegnato presso lo STAB (Studio Teologico Accademico Bolognese) dal 1994 al 2004 e presso la FTER dal 2004 (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna). È tra i fondatori del Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana. E-mail: davide.righi@fter.it.

*sequentia rerum!*) e dal loro significato e, in seconda battuta, vedere lo sviluppo del termine e del suo significato nelle due tradizioni.

## 1. Questioni terminologiche nei testi fondativi

### 1.1. Significato del termine μάρτυς (testimone/martire) nella letteratura greca pre-cristiana

Già il greco classico extra-biblico testimoniava una duplice accezione del termine μάρτυς. Nella tradizione greca infatti il termine è usato inizialmente nel senso di «testimone di fatti verificabili», ma anche di «testimone di convincimenti», come si constata già nella grecoità.

Scrivono Strathmann:

«Si verifica un'importantissima amplificazione di significato, e quindi un'ambivalenza nell'uso. Il gruppo di vocaboli indica non più soltanto una testimonianza fondata su personale esperienza a proposito di singoli avvenimenti o situazioni effettive o fatti reali in genere, ma anche la professione di idee o di verità delle quali chi parla è pienamente convinto. Si riferisce perciò a oggetti che per loro natura non possono essere sottoposti a una verifica empirica»<sup>1</sup>.

### 1.2. Significato di μάρτυς nei testi fondativi della tradizione cristiana

#### 1.2.1. Significato del termine μάρτυς nel Nuovo Testamento

Ma anche nel giudaismo si venne affermando almeno il concetto del «martire» così come poi si è affermato nell'epoca cristiana, quindi non solo di testimone, ma di uomo che per i propri convincimenti e le proprie idee accetta di essere perseguitato fino alla morte. Scrivono sempre Strathmann riprendendo un'affermazione da Bousset-Gressmair:

«La religione giudaica è la religione del martirio. È nata dal martirio e dalla passione dei fedeli al tempo dei Maccabei e sul finire di tale epoca si leva la figura del martire Akibà che si rallegra perché con la sua morte da martire ha davvero realizzato il monito: amerai Dio con tutta l'anima». È invalso l'uso nella chiesa primitiva di porre i fatti sopra accennati in stretta connessione con il formarsi del concetto di martire dell'epoca proto-cristiana»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> H. STRATHMANN, μάρτυς κτλ., in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1970, 1281.

<sup>2</sup> Citato *ibid.*, 1305-1306.



Nel Nuovo Testamento e particolarmente in Luca non solo infatti il termine «martire» è usato nell'accezione di «testimone di fatti verificabili» come in Mc 14,63 («Allora il sommo sacerdote, stracciandosi le vesti, disse: “Che bisogno abbiamo ancora di testimoni?”») e Mt 26,65 («Allora il sommo sacerdote si stracciò le vesti dicendo: “Ha bestemmiato! Perché abbiamo ancora bisogno di testimoni? Ecco, ora avete udito la bestemmia”»), ma si deve riscontrare nell'evangelista Luca una certa riflessione e sviluppo del significato.

Scrive sempre Strathmann:

«La parola *μάρτυς* designa anche qui colui che depone su alcuni fatti che conosce direttamente, ma che sono gli avvenimenti della storia di Gesù, e in particolare quelli della sua risurrezione, che è trattata da Luca alla stessa stregua di un fatto obbiettivo, come ad esempio la passione. E questi avvenimenti non possono essere testimoniati senza che se ne segnali pure il significato e ci si adoperi per ottenere che si accettino per fede. È vero che si tratta anche qui, dal punto di vista di Dio, di un “fatto reale”; ma esso appartiene a un piano diverso dagli avvenimenti della storia di Gesù. Esso non si presta ad essere convalidato da testimoni che abbiano potuto constatarlo, ma può soltanto esser creduto in base a una notizia che ne venga data, e poi testimoniato. Il carattere particolare dell'oggetto su cui si esercita la testimonianza comporta quindi che nel concetto di testimone si fondano indissolubilmente e la deposizione di fatti determinati e l'attestazione di un loro valore in cui si crede, che si professa e di cui ci si fa banditori. Testimone di realtà concrete e testimone di verità astratte coincidono»<sup>3</sup>.

In Lc 24,47-48 infatti i dodici sono costituiti testimoni non solo per il fatto della risurrezione di Cristo, ma anche dell'azione missionaria (Lc 24,47-48: «Così sta scritto: Il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno, e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. Di questo voi siete testimoni»). Come ribadisce Strathmann, è l'unico passo del vangelo di Luca nel quale ricorre il termine, eppure è un passo chiave che mostra tutta la consapevolezza dell'evangelista circa la pregnanza del termine. Gesù ricorda ai discepoli che le scritture preannunciavano la passione (morte) e risurrezione del Cristo-Messia. Ora i discepoli, avendo vissuto quei fatti, possono essere testimoni di quei fatti. Ma il «di questo voi siete testimoni» può riguardare anche che «saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono». C'è già l'opera missionaria in atto e anche di questi fatti, cioè di questi convincimenti e di questa predicazione, essi sono testimoni.

### ***1.2.2. In sintesi nel Nuovo Testamento***

L'insistenza posta dalla predicazione apostolica attestata dal Nuovo Testamento sulla testimonianza di Giovanni Battista rivela la lettura teologica che è stata fatta di tale testimonianza, cioè il fatto che l'uccisione violenta di Giovanni Battista abbia in

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1321-1322.

qualche modo anticipato l'uccisione violenta del Cristo consumatasi nella crocifissione. Lui, il Signore Gesù Cristo – che l'Apocalisse descrive come «il testimone fedele» (ὁ μάρτυς ὁ πιστός, Ap 3,14) – con la propria morte in croce affrontata liberamente per volontà di Dio, ha fatto sì che il termine «martire» non indicasse più soltanto un confessore della fede in Dio o un testimone autorevole di Dio e della fede in lui, ma anche che a questo significato si associasse quello «della sofferenza e della tortura fino alla morte» conseguente alla sua «testimonianza davanti a Ponzio Pilato» (1 Tim 6,13).

### 1.3. Il termine «šahīd» nel testo fondativo della tradizione arabo-islamica

#### 1.3.1. Questioni linguistiche preliminari

Il termine «martire» usato attualmente nella lingua araba (in arabo *šahīd* pl. *šuhadā'*), proviene dalla radice trilittera *šhd* che contiene in sé il significato di “vedere” e, quindi, dalla stessa radice, deriva anche l'altro termine usato al giorno d'oggi per indicare il «testimone» (*šāhid* pl. *šuhūd*). Il termine *šahīd* ricorre nel Corano sia al singolare (2:143. 282; 3:98; 4:33. 41. 72. 79. 159. 166; 5:117; 6:19; 10:29. 46; 13:43; 16:84. 89; 17:96; 22:17. 78; 28:75; 29:52; 33:55; 34:47; 41:47. 53; 46:8; 48:28; 50:21. 37; 58:6; 85:9; 100:7) che al plurale *šuhadā'* (2:23. 133. 143. 282; 3:99. 140; 4:135; 5:8. 44; 6:144. 150; 22:78; 24:4. 6. 13; 39:69) e significa sempre «testimone». Il verbo *šahida yašhadu* significa «testimoniare» e la «testimonianza» è indicata con il termine *šahādah* oggi utilizzato per indicare la professione di fede islamica: *lā ilāh illā Allāh wa-Muhammad rasūl Allāh* «non c'è altro dio all'infuori di Allah e Muhammad è il suo profeta».

#### 1.3.2. Il termine «martire» nel Corano: qualche esemplificazione

Il termine «martire», *šahīd*, ricorre nel Corano in 2:282 sia al singolare che al plurale e il significato appare piuttosto chiaramente essere quello di “testimone”, in questo caso in un atto di compravendita:

«O voi che credete, quando contraete un debito a scadenza fissa, scrivetelo, e lo scriva fra voi uno scrivano, con giustizia, e non rifiuti lo scrivano di scrivere come Iddio gli ha insegnato; che scriva dunque sotto dettatura del debitore, e tema Iddio, il suo Signore, e non ne diminuisca nulla; se poi il debitore è deficiente o debole di mente o non possa dettare egli stesso, detti allora il suo tutore con giustizia; convocate due testimoni (*wāšāhidū šahīdayni*), uomini della vostra gente, e se non ci sono due uomini, un uomo e due donne, scelti fra coloro che accettate come testimoni (*al-šuhadā'*), cosicché se una delle donne sbagliasse, l'altra le possa ricordare il fatto; i testimoni, quando sono invitati a testimoniare, non si rifiutino di farlo (*wa-lā ya'ba alšuhadā' idā mā du'ū*); non vi disgusti metter per iscritto il debito, piccolo o grande che sia, fissandone il termine di scadenza: questo è cosa più giusta presso Dio e più acconcia alla testimonianza (*al-šahādah*), e più facile a non farvi venir dubbi. Ma se l'oggetto del contratto è merce pronta che fate girare fra di voi non ci sarà nulla di male se non metterete la cosa per iscritto. Chiamate co-

munque dei testimoni quando fate un atto di compravendita (*wa 'ašhidū iqā tabāya 'tum*), e non si faccia violenza né a scrivani né a testimoni (*walā yuḍa 'arra kātibun walā šahīdun*), ché se lo farete sarà una turpitudine; temete dunque Iddio e Dio vi istruirà, ché Egli conosce tutte le cose»<sup>4</sup>.

Il termine oggi usato per “martire/martiri” ricorre anche in Cor 24:4 nell’evidente significato di “testimone”:

«E quelli che accusano donne oneste, e poi non posson portare a conferma quattro testimoni (*tumma lam ya 'tū biarba 'ati šubadā'*), ricevano ottanta colpi di frusta, e non s'accolga più in eterno la loro testimonianza (*walā taqbalū labum šabādatan*): sono degli esseri turpi»

e in riferimento a 'Īsā (Gesù) Cor 5:117 sempre nel significato di “testimone”:

«Io non dissi loro se non quello che Tu mi ordinasti di dire, cioè: “Adorate Iddio, mio Signore e Signor vostro” e fui testimone contro di loro finché fui tra loro (*wakuntu 'alayhim šahīdan mmā dumtu fibim*) e, quando Tu mi chiamasti a Te, restasti Tu allora a spiarli, poiché Tu osservi ogni cosa».

Al plurale ricorre in Cor 3:140 nel senso di “testimoni” della fede in Dio:

«E se una ferita v'affligge, una simile ferita ha già afflitto altri; e noi alterniamo fortuna e sfortuna fra gli uomini, perché Dio possa riconoscer coloro che credono e trascegliarne martiri; ma Dio non ama gli iniqui».

In questo passo come anche in altri, il traduttore italiano (Bausani), della cui traduzione mi sono servito, ha azzardato la traduzione «martiri», così come altrove<sup>5</sup> laddove si deve intendere con «martiri» coloro che nella tradizione cristiana sono «confessori» della fede in Dio.

La tradizione con i suoi maestri ritiene che questi riferimenti sono da riferire al verbo *šahida* (come fa il Lane), ma Goldziher ritiene che tale significato sia post-coranico e influenzato dal contesto greco-cristiano del termine “martire” e del siriano *šahda*.

Sono assai numerosi i passi nei quali il Corano attesta una ricompensa per coloro che sono uccisi nella via di Dio (*fī sabīl Allāh*, cfr. Cor 2:154; 3:157.169; 4:74; 9:111; 47:4-6 e *passim*).

<sup>4</sup> Cor 2:282 (trad. Bausani).

<sup>5</sup> Cfr Cor 4:69 «Coloro che obbediscono a Dio e al Suo Messaggero, saranno insieme con quei Profeti, quei Giusti, quei Martiri, quei Santi cui Dio elargì i suoi favori: compagni, invero, sublimi!» e Cor 39:69 «E scintillerà allora la terra della Luce del Signore, e sarà spalancato il Libro, e saran condotti i Profeti ed i Martiri, e sarà pronunciato Giudizio secondo Verità fra gli uomini, e non sarà fatto loro alcun torto».

### 1.3.3. *Influenze cristiane?*

Come ha nuovamente rilevato in un suo recente studio Roberta Denaro, il significato dei termini già durante la predicazione coranica è in evidente formazione semantica con slittamenti semantici evidenti<sup>6</sup>.

È proprio sulla base di tali evidenze che già l'ungherese Ignaz Goldziher (1850-1920) nel 1890 aveva affermato:

«Senza dubbio la parola *šabīd* è una parola squisitamente araba, ma il suo utilizzo per colui che testimonia per la propria fede con il sacrificio della propria vita è derivato dal suo uso tra i Cristiani (...). Questo cambiamento di significato è certamente post-coranico dal momento che nel Corano stesso *šuhadā'* (anche in quei passi dove la parola è apparentemente usata per designare una classe distinta di pii confessori) non significa esattamente martiri, ma confessori, cioè coloro che sono testimoni di Dio sul (la parola) del profeta»<sup>7</sup>.

Dopo di lui anche Arent Jan Wensinck (1882-1939) in un suo studio del 1922, basandosi su quanto da lui affermato, scriveva:

«Il duplice uso del termine *šabīd* discusso sopra prova essere un riflesso dell'uso del termine *μάρτυς* nel Nuovo Testamento da una parte, e nella letteratura cristiana antica dall'altra. L'ultima usa la parola nel suo senso tecnico, mentre il primo, come fa il Corano, lo applica a Dio quale testimone delle opere degli uomini, a Cristo e agli apostoli quali testimoni di Dio (...). Così l'uso della parola nel Corano appare essere identica con quella del nuovo Testamento, mentre l'ultima appare dipendere dall'Antico Testamento. L'uso tecnico della parola nella letteratura islamica, a parte il Corano, appare corrispondere con l'uso tecnico della letteratura cristiana ad esclusione del Nuovo Testamento»<sup>8</sup>.

### 1.3.4. *In sintesi nel Corano*

Non si può negare che lo slittamento semantico da «testimone» a «martire» non è basato sul testo coranico, ma semmai, sulla precomprensione dei traduttori i quali – nei passi dove si parla della ricompensa data da Allah in un contesto escatologico – individuano nella parola plurale *šuhadā'* la categoria che nel cristianesimo è stata individuata e usata per i «martiri» e sono così indotti a tradurre con «martiri» ciò che potrebbe essere tradotto in tali passi con «caduti in combattimento».

Dal contesto dell'intero Corano il «martire» può essere al massimo colui che è rimasto saldo nella sua fede monoteistica, nonostante la fede contraria dei suoi oppo-

<sup>6</sup> Cfr. R. DENARO, *Dal martire allo šabīd. Fonti problemi e confronti per una martirografia islamica*, Roma 2006, 65-124 e in particolare 67-78.

<sup>7</sup> I. GOLDZIHHER, *Muhammedanische studien*, cit. da R. DENARO, *Dal martire allo šabīd*, 65 (traduzione nostra).

<sup>8</sup> A. J. WENSINCK, *The Oriental doctrine of the martyrs*, cit. da R. DENARO, *Dal martire allo šabīd*, 65 (traduzione nostra).

sitori contro i quali ha combattuto fino a perdere la vita in obbedienza ad Allah e al suo profeta Muḥammad.

## 2. L'elaborazione del concetto di μάρτυς nella tradizione cristiana

### 2.1. Accrescimento del significato dei termini μάρτυς e μαρτύριον nei padri apostolici

Tornando alla tradizione cristiana è però forse nel periodo successivo alla prima redazione del Nuovo Testamento che il termine μάρτυς ha cominciato ad evolvere di significato. In Ignazio di Antiochia il termine μάρτυς ha ancora il significato di «testimone» (Fil 7,2: «mi sia testimone colui in cui sono incatenato»), e il termine μαρτύριον ha ancora il significato di «testimonianza» (Tral 12,3: «avendovi scritto non sia di testimonianza contro di voi») quasi una «testimonianza contraria» quindi, quasi nel senso di «condanna» (Fil 6,3: «che essa non si trasformi in attestato di condanna»). Il verbo μαρτυρεῖν in Ignazio di Antiochia ha ancora il significato di testimoniare (Fil 6,2: «avendo ricevuto la testimonianza di Gesù Cristo», μεμαρτυρημένοι), così come nella lettera di Clemente ai Corinzi (5,4.7; 17,1).

Tuttavia già in Ignazio di Antiochia, quindi verso la fine del I secolo e nei primissimi anni del II, si viene ad affermare il nuovo significato di “martire” e “martirio”. Lo troviamo nella lettera ai magnesi:

«... già i profeti, ispirati da Dio, vissero secondo Gesù Cristo.

Quei santi uomini soffrirono anche persecuzioni, sostenuti dalla sua grazia, per convincere gli increduli che c'è un solo Dio e che egli si sarebbe manifestato per mezzo del Messia, cioè di Gesù Cristo, suo Figlio, che è il suo Verbo uscito dal silenzio. Questi piacque in ogni cosa a colui che l'aveva mandato.

Quelli che vissero nel vecchio ordine di cose hanno abbracciato la nuova speranza e non osservano più il sabato, ma celebrano il giorno del Signore, nel quale abbiamo cominciato a partecipare alla vita del Cristo e anche alla sua morte, mistero che alcuni negano, e che invece è sorgente della nostra fede e della pazienza con la quale noi soffriamo, per essere trovati discepoli di Gesù Cristo, unico nostro maestro. Se così fanno quelli del vecchio ordine, come potremmo vivere noi senza di lui, quando anche i profeti, suoi discepoli in ispirito, lo aspettavano come maestro? Per questo egli, da essi santamente atteso, venuto che fu, li risuscitò dai morti»<sup>9</sup>.

I profeti hanno sofferto, profetizzando e predicando non solo l'unicità di Dio, ma anche la venuta del Cristo; Cristo stesso è morto e risorto e li ha risuscitati; ma anche

<sup>9</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai magnesi*, 8,2. Testo tratto da Carlo DALL'OSSO (ed.), *I padri apostolici*, Roma 2011, 96.

noi – dice Ignazio – «abbiamo cominciato a partecipare alla vita del Cristo e anche alla sua morte».

## **2.2. Una testimonianza a motivo di Cristo fino ad una morte assimilabile a quella di Cristo**

È proprio la partecipazione alla vita del Cristo e alla sua morte mediante una sofferenza ed una morte simile alla sua che viene a costituire “il nuovo contenuto” che verrà applicato al termine “martire”. Ciò risplende in modo particolare a partire dal martirio di Policarpo – dunque da questo documento della metà del II secolo dell'era cristiana – dove i termini cominciano ad apparire in un significato tecnico già all'inizio dell'opera:

«Vi scriviamo fratelli riguardo a coloro che hanno subito il martirio (μαρτυρήσαντας) e riguardo al beato Policarpo, che attraverso il suo martirio (μαρτυρίας), per così dire avendo posto un sigillo, ha fatto cessare la persecuzione. Quasi tutti gli eventi accaduti avvennero perché il Signore ci mostrasse di nuovo il martirio secondo lo spirito del Vangelo (τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον)»<sup>10</sup>.

Il termine μαρτύριον non indica più solo la testimonianza della propria fede in Dio e nella divinità del suo Cristo, ma giunge ad indicare la testimonianza culminata con la morte violenta subita proprio a motivo di Cristo e del Vangelo.

Prosegue infatti il martirio di Policarpo:

«Chi non si meraviglierebbe del loro coraggio, pazienza e amore per il Signore? I martiri, lacerati dai flagelli a tal punto che si vedeva la loro carne fino alle vene e alle arterie, resistevano anche se i presenti avevano compassione e piangevano; giunsero a tal punto di coraggio che nessuno di loro mormorò, né emise un gemito, dimostrando a tutti noi che nel momento in cui venivano messi alla prova i coraggiosissimi martiri di Cristo non dimoravano nella carne, ma piuttosto Cristo, essendo vicino, parlava loro»<sup>11</sup>.

Sono martiri di Cristo, testimoni del fatto di essere suoi e del fatto che egli non è morto, ma è vivo. I martiri non solo con le proprie parole ma anche con la propria vita e ancor più con la propria morte danno testimonianza a Dio e a lui.

## **2.3. La nascita degli *acta martyrum*. Lo sviluppo del *martyrion* o *confessio***

Il sorgere del genere letterario “martirio” – con il martirio di Policarpo e con gli *acta martyrum* successivi nei secoli II e III – testimonia il fatto che la comunità cri-

<sup>10</sup> *Martirio di Policarpo*, 1,1, Testo tratto da Carlo DALL'OSSO (ed.), *I padri apostolici*, 145.

<sup>11</sup> *Martirio di Policarpo*, 2,2, in *ibid.*, 146.

stiana delle origini ha voluto continuare a custodire la memoria della testimonianza di fede data dai martiri i quali, proprio per aver professato la fede in Cristo fino alla morte con una morte simile alla sua, si guadagnarono il nome di «martiri». Basta esaminare i colofoni dei vari manoscritti di tali testi per rendersi conto che chiunque lo trascriveva aggiungeva una propria annotazione a tale testo rivelando anche il senso della trasmissione e lasciando intuire l'utilizzo che ne veniva fatto<sup>12</sup>.

E tale genere letterario (gli *acta martyrum*) non testimonia solo la volontà di custodire tale memoria, ma anche di fare sì che tale memoria fosse usata come testo di lettura pubblica durante una sinassi di preghiera della comunità nel giorno anniversario del martirio.

«Così noi più tardi, avendo raccolte le sue ossa più preziose di gemme di gran pregio e più splendide dell'oro, le ponemmo in un luogo adatto. Là, non appena ci sarà possibile riunirci nella serenità e nella gioia, il Signore ci concederà di celebrare il giorno natalizio del suo martirio in memoria di coloro che hanno combattuto prima di noi e per esercitare e preparare quelli che combatteranno»<sup>13</sup>.

Da tale testo e da una serie di evidenze letterarie e architettoniche che si sarebbero sviluppate ben presto nei secoli successivi (il *martyrion* in Oriente; chiamato poi *confessio* in Occidente)<sup>14</sup> e archeologiche (sviluppo anomalo dello scavo delle tombe nelle catacombe in corrispondenza del corpo di un martire) si desume che – a partire dal IV secolo – il luogo dove sono poste le reliquie dei martiri diventano luoghi di pellegrinaggio e di grande afflusso di fedeli.

#### ***2.4. Fede in Dio e adorazione del Dio unico nella fede in Cristo e nell'adorazione a lui rivolta***

Rimanendo nel testo del II secolo appena citato veniamo ad apprendere che Policarpo, per essere distolto dalla sua fede considerata errata e blasfema, era stato invitato dal proconsole a maledire il Cristo:

«Poiché il proconsole insisteva e diceva: «giura e ti libererò, maledici il Cristo». Policarpo rispo-

<sup>12</sup> Vedi la finale di tale martirio: «Gaio, che aveva vissuto insieme con Ireneo, ha trascritto queste cose dai manoscritti di Ireneo, discepolo di Policarpo. Io, Socrate, ho scritto dai manoscritti di Gaio a Corinto. (...) Io, Pionio, a mia volta, ho copiato dai manoscritti di Isocrate, avendone fatta una ricerca dopo la rivelazione di san Policarpo e avendo raccolto i manoscritti ormai quasi distrutti dal tempo», *Martirio di Policarpo*, 22,3 e il colofone del manoscritto di Mosca. Testo tratto da C. DALL'OSSO (ed.), *I padri apostolici*, 155-156.

<sup>13</sup> *Martirio di Policarpo*, 18,2-19,1, in *ibid.*, 153-154.

<sup>14</sup> H. LECLERCQ, *Confessio*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, a cura di Fernand CABROL ed Henri LECLERCQ, ed. Letouzey et Ané, Parigi 1914, 2503-2508; cf. José Antonio IÑIGUEZ HERRERO, *Archeologia cristiana*, San Paolo, Milano 2003, p. 173.

se: "Da ottantasei anni lo servo e non mi ha fatto alcun male; come posso bestemmiare il mio re che mi ha salvato?"<sup>15</sup>.

Tale testo mostra che la nuova fede era concepita ancora come una *religio illicita* quasi a memoria del giudizio di Plinio che l'aveva giudicata una *superstitio prava et immodica*<sup>16</sup> o di Tacito che la considerava anch'egli una «superstizione nefasta» (*exi-tabilis superstitio*<sup>17</sup>) e che aveva acquisito nel Cristo il suo punto focale.

Ma tale testo ci aiuta anche a comprendere che non solo a Dio era dovuta la giusta adorazione da parte dei cristiani, ma anche a Cristo. Adorare l'unico Dio, creatore del cielo e della terra significava accogliere colui che egli aveva inviato, il Signore Gesù Cristo.

Quello di cui i musulmani hanno accusato e talvolta accusano i cristiani, cioè di essere degli "associatori" per il fatto di "associare" il Cristo a Dio nel proprio culto e, inoltre, di "associare" al culto di Dio anche la venerazione dei martiri in ciò che alla mentalità islamica sunnita appare qualcosa simile al politeismo, il Martirio di Policarpo lo smentisce con un'affermazione sulla confessione della divinità di Cristo e sulla dovuta venerazione ai martiri.

Il racconto del martirio rivela le macchinazioni che erano state fatte per evitare che la comunità cristiana venisse in possesso del corpo del martire «perché non avvenga che costoro, mettendo da parte il crocifisso comincino a venerare costui»<sup>18</sup>. Si soggiunge:

«Infatti noi adoriamo costui (τοῦτον μὲν γὰρ... προσκυνούμεν) perché è il Figlio di Dio (υἰὸν ὄντα τοῦ θεοῦ), mentre amiamo degnamente i martiri (τοὺς δὲ μάρτυρας... ἀγαπῶμεν) come discepoli e imitatori del Signore (ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου) per la loro incomparabile devozione verso il proprio re e maestro (ἔνεκα εὐνοίας ἀνπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον); di cui voglia il cielo che anche noi diveniamo compagni e condiscipoli (ὅν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνοὺς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι)»<sup>19</sup>.

È pienamente evidente la consapevolezza che la *προσκυνησις* era dovuta solo a Dio e a Gesù Cristo Figlio di Dio, e che l'atteggiamento che si nutre verso il martire è amore e affetto, quello che nel nostro linguaggio è chiamato «venerazione» o «devozione».

<sup>15</sup> *Martirio di Policarpo*, 9,3, in C. DALL'OSSO (ed.), *I padri apostolici*, 149.

<sup>16</sup> PLINIO IL GIOVANE, *Lettere*, X, 96, 8.

<sup>17</sup> TACITO, *Annali*, XV, 44, 5.

<sup>18</sup> *Martirio di Policarpo*, 17,2, in C. DALL'OSSO (ed.), *I padri apostolici*, 152.

<sup>19</sup> *Martirio di Policarpo*, 17,3, in *ibid.*, 153.



## 2.5. La reputazione dei martiri

Quanto grande fosse diventata la reputazione dei martiri all'interno della comunità cristiana della fine del I secolo e di tutto il II secolo può essere testimoniato da numerosi testi e fenomeni che si innescarono all'interno della comunità cristiana e che potremmo classificare come la discussione sulla liceità del desiderio del martirio, la discussione del ruolo dei martiri nella riconciliazione con la comunità cristiana medesima, la necessità di custodire e fare memoria dei martiri della propria chiesa.

«Questi sono i fatti relativi al beato Policarpo, che pur essendo stato con quelli di Filadelfia il dodicesimo a subire il martirio in Smirne, egli solo è ricordato più di tutti così che anche tra i pagani in ogni luogo si parla di lui. Non solo fu un maestro insigne, ma anche un martire celebre, il cui martirio tutti desiderano imitare poiché è avvenuto secondo il vangelo di Cristo»<sup>20</sup>.

Vari testi del II e III secolo cristiano, dei quali forse uno dei più paradigmatici è il *De corona* di Tertulliano, inneggiano al martirio come alla vera testimonianza di fede in polemica con una professione di fede che rischia di adattarsi a questo mondo, alle sue comodità e ai suoi compromessi (in quel caso: mettersi in testa la corona in onore dell'imperatore in una manifestazione pubblica – anche se militare – insieme a tutti i commilitoni pagani e cristiani quando la tradizione cristiana trasmessa dai presbiteri della chiesa vietava di adornarsi il capo con corone di alloro o di altri fiori). In quel clima ecclesiale del III secolo, quando la chiesa era ancora perseguitata, le comunità cristiane che potevano vantare un certo numero di martiri avevano proprio in ciò una garanzia di apostolicità e di autenticità.

Un testo di un anonimo antimontanista del II secolo citato da Eusebio di Cesarea agli inizi del terzo secolo nella sua *Storia Ecclesiastica* è abbastanza esplicito in merito:

«Ci rispondano davanti a Dio: v'è qualcuno, amici, tra codesti che iniziarono a parlare con Montano e con quelle donne, che fu perseguitato da Giudei o ucciso da delinquenti? Nessuno. O qualcuno di loro fu preso e crocifisso per il nome? Non uno. Fu mai frustata o lapidata nelle sinagoghe dei Giudei una di quelle donne? Mai, in nessun luogo. Ma di tutt'altra morte si dice che perirono Montano e Massimilla»<sup>21</sup>.

Il testo è interessante se si giudica il fenomeno in parallelo alla tradizione islamica e all'ispirazione profetica che è un concetto centrale in essa.

Nel caso del montanismo, la garanzia dell'ecclesialità o dell'autenticità di tale militante ispirazione profetica da parte di Dio, si propone che venga "misurata" con le persecuzioni, i martiri o le sofferenze del martirio che possono essere annoverati in tal senso.

<sup>20</sup> *Martirio di Policarpo*, 18,2-19,1, in *ibid.*, 153-154.

<sup>21</sup> Traduzione tratta da EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica*, V, 16, 12-13, Milano 1979.

## 2.6. Si può desiderare il martirio?

Questi primi testi della tradizione cristiana lasciano trapelare anche il dibattito o per lo meno il discernimento che fu operato in merito al desiderio del martirio.

La stigmatizzazione di coloro che, per desiderio del martirio, si autodenunciavano o invitavano altri a farlo appare evidente non solo nel martirio di Policarpo, ma anche in altri testi.

«Un tale di nome Quinto, un frigio, recentemente giunto dalla Frigia, vedendo le belve, fu preso dalla paura. Costui era quello che aveva spinto se stesso e alcuni altri a presentarsi al giudice spontaneamente. Il proconsole dopo molta insistenza lo persuase a giurare e a sacrificare. Per questo, dunque, fratelli non approviamo coloro che si costituiscono, perché non è questo l'insegnamento del Vangelo»<sup>22</sup>.

Il punto di riferimento è il Vangelo e la vicenda di Gesù in esso narrata. Anche quando viene narrato come Policarpo fosse spostato continuamente dai fratelli della comunità per sfuggire all'arresto si ha presente la vicenda del Vangelo e proprio a motivo dell'esemplarità del sacrificio di Cristo, Policarpo ad un certo punto si rifiuta di fuggire.

«... lo trovarono coricato in una piccola stanza al piano di sopra; anche di là avrebbe potuto fuggire in un altro podere, ma non volle, dicendo "sia fatta la volontà di Dio"»<sup>23</sup>.

Che il problema non si ponesse solamente nella provincia d'Asia a metà del II secolo ma anche nella cristianità ormai diffusa anche in Africa è testimonianza la vicenda stessa di Origene narrata da Eusebio di Cesarea nella sua storia ecclesiastica, come la madre gli impedì il martirio nascondendogli i vestiti per impedirgli di uscire di casa e trovare la morte da martire<sup>24</sup>.

## 2.7. Qual è il grado di autorità del martire?

L'altro fenomeno a cui assistiamo è il crescente grado di autorità e autorevolezza del martire nell'imminenza della morte e, qualora fosse sfuggito alla morte dopo le torture, l'autorevolezza che acquisiva all'interno della comunità.

Un passo sempre tratto da Eusebio di Cesarea ci fa comprendere l'imbarazzo nel quale si trovarono i vescovi a metà del III secolo dopo l'apostasia di massa avvenuta in conseguenza della persecuzione di Decio. Alcuni martiri (che avevano subito il marti-

<sup>22</sup> *Martirio di Policarpo*, 4, in C. DALL'OSSO (ed.), *I padri apostolici*, 147.

<sup>23</sup> *Martirio di Policarpo*, 7,1, in *ibid.*, 148.

<sup>24</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica*, VI, 16, 12-13.

rio, ma che nell'imminenza del proprio martirio erano stati visitati in carcere) avevano accettato di pregare e di mangiare insieme a coloro che erano stati esclusi dalla chiesa e che avevano fatto l'opera di misericordia di andare a visitarli e a confortarli.

«Quindi i nostri stessi divini martiri, che ora siedono accanto a Cristo e sono accomunati al suo regno partecipando al suo giudizio e pronunciando con lui le sentenze, soccorsero alcuni dei fratelli caduti, colpevoli del peccato di aver sacrificato agli idoli, e vedendo la loro conversione e il loro pentimento, li ritennero accetti a colui che non vuole affatto la morte del peccatore, ma il suo pentimento, e li accolsero riunendoli alla Chiesa e confermandoli, e li resero partecipi delle loro preghiere e del loro cibo. Che cosa ci consigliate quindi, fratelli, a proposito di costoro? Che cosa dobbiamo fare? Dobbiamo essere d'accordo con i suddetti e condividere il loro parere, mantenendone il giudizio e la grazia ed essendo benevoli con chi ricevette da loro il perdono? O riterremo ingiusto il loro giudizio e ci costituiamo noi stessi giudici della loro decisione, e ci dispiacerà la loro benevolenza e sovvertiremo il loro ordine?»<sup>25</sup>.

## 2.8. Le narrazioni relative ai martiri, messe per iscritto, Sono ispirate? I loro sogni e le loro visioni sono profezie?

Il racconto dei fatti e delle vicende relative ai martiri, per la pregnanza della loro testimonianza, assunsero un valore crescente quasi fossero “parole ispirate”, al pari delle Sacre scritture. Quanti narravano tali fatti aspiravano a fornire alla Chiesa dei resoconti che con il tempo avrebbero acquisito un'autorevolezza crescente, come appare evidente all'inizio del *Martirio di Perpetua e Felicità*.

«I.1. Le antiche manifestazioni della fede, che attestano la grazia di Dio e operano la crescita della fede nell'uomo, sono state raccolte per iscritto affinché, facendo rivivere quei fatti straordinari attraverso la lettura, ne derivasse onore a Dio e conforto all'uomo. Perché dunque non si dovrebbero affidare alla scrittura anche le testimonianze più recenti che ugualmente rispondono ad entrambi i fini?

2. Almeno perché tali testimonianze sono destinate a diventare pur esse, un giorno, venerabili per antichità e di suprema importanza per le generazioni a venire, nonostante che nel presente, prevenuti come siamo in favore del passato, tendiamo a giudicarle di minor peso. (...) 5. Noi dunque, che riconosciamo e onoriamo come parimenti contenute nella promessa divina così le nuove profezie come le nuove visioni e consideriamo inteso al rafforzamento della Chiesa ogni altro intervento dello Spirito Santo (il quale ha il compito di distribuire ciascun dono a ciascuno, così come Dio a ciascuno lo ha assegnato), ci sentiamo chiamati a narrarle e a proclamarle, attraverso la lettura, a gloria di Dio: affinché una fede inferma o mortalmente malata non giudichi la gloria di Dio privilegio esclusivo degli antichi (quasi si trattasse di un favore speciale accordato ai primi martiri e alle prime visioni). Dio mantiene le sue promesse in ogni tempo, come testimonianza per i non credenti, come grazia per i credenti. 6. Noi, dunque, ciò che abbiamo udito o toccato con le nostre mani lo annunciamo anche a voi, fratelli e figli, affinché quanti fra voi v'ebbero parte si rammentino della gloria del Signore, quanti invece l'apprendono solo ora con l'ascolto entrino in comunione con i santi martiri e, per loro tramite, col Signore nostro Gesù Cristo, al quale è splendore e gloria nei secoli dei secoli. Amen»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Ibid.*, VI, 42, 5-6.

<sup>26</sup> *Passione di Perpetua e Felicità*, I, 1-3, in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, Milano 1990<sup>2</sup>, 115.

## 2.9. Conseguenze e onorificenze per i martiri sopravvissuti alle torture

Lo sviluppo della venerazione dei martiri ebbe un suo inizio certamente immediato già a partire dal II secolo per ricevere un ulteriore sviluppo nei secoli successivi.

Nella Chiesa del III secolo era consuetudine che gli uomini che fossero scampati alle torture e al tentato supplizio fossero elevati al rango sacerdotale senza dovere ricevere l'ordinazione presbiterale. Ciò è testimoniato da più lettere di Cipriano che comunica ai fedeli i nomi di coloro che egli ha elevato al rango sacerdotale.

A titolo esemplificativo ne cito una:

«Sappiate dunque che siamo stati avvertiti dalla divina bontà di inserire nel numero dei preti di Cartagine e di ammettere a sedere con noi tra i chierici Numidico, glorioso per la splendida e singolare confessione e grande per la gloria del suo coraggio e della sua fede. Egli ha esortato un numero glorioso di martiri, che, partiti prima di lui, sono stati uccisi a sassate o furono bruciati; e lui, sereno, ha visto la sua fedele sposa bruciare insieme agli altri, o meglio oserei dire “conservata”».

Numidico invece ustionato in più parti, colpito a sassate e creduto morto, fu trovato più tardi esanime dalla figlia, che ne cercava pietosamente il cadavere. Tolto dal gruppo delle altre vittime e rianimato, restò a malincuore indietro rispetto ai suoi compagni che aveva inviato al cielo. Il motivo del suo restare con noi derivò dal fatto che, come possiamo constatare di persona, Dio lo voleva aggiungere al nostro clero per restituire con la presenza di preti gloriosi l'onore al nostro folto gruppo presbiterale, sconvolto per la defezione di alcuni preti»<sup>27</sup>.

La conferma di tale venerazione l'abbiamo anche dalla Tradizione apostolica che prevede che il martire possa accedere agli ordini sacri senza imposizione delle mani, quasi come se, non essendosi piegato alle torture, fosse già ripieno di Spirito santo.<sup>28</sup>

## 2.10. La diffusione del culto dei martiri

Nel XVI secolo d.C. il Baronio collocherà alle scaturigini del libro liturgico del *martirologio* proprio Eusebio di Cesarea con la sua *Storia Ecclesiastica*. Eusebio infatti, ricordando i martiri avvenuti in diverse zone dell'impero e supplendo alla mancanza delle singole chiese che non avevano custodito la memoria dei propri martiri, iniziò inconsapevolmente e indirettamente il processo di “esportazione” della venerazione dei martiri al di fuori delle proprie chiese e in altri luoghi della cristianità.

<sup>27</sup> CIPRIANO DI CARTAGINE, *Lettere*, 40,1. Traduzione italiana tratta da SAN CIPRIANO, *Opere*, a cura di G. Toso, Torino 1980.

<sup>28</sup> *Tradizione Apostolica*, 9: «Se un confessore è stato in prigione per il nome del Signore, non gli si faccia l'imposizione per ordinarlo diacono o sacerdote, dal momento che, per la sua confessione, ha già la dignità sacerdotale; gliela si faccia, invece, per ordinarlo vescovo. Se il confessore non è stato condotto davanti alle autorità né è stato punito in catene o gettato in prigione né condannato ad altra pena, ma, occasionalmente, è stato soltanto deriso per il nome del Signore e castigato di castigo domestico, e ha reso testimonianza della sua fede, gli si faccia l'imposizione per conferirgli qualsiasi ordine, di cui è degno» (trad. di R. Tateo, in IPPOLITO DI ROMA, *La Tradizione apostolica*, Milano 1995, 70-71).

## 2.11. Un bilancio complessivo dello sviluppo del concetto di martire nella tradizione cristiana

Volendo trarre un primo bilancio parziale dalla nostra disamina possiamo tentare di fissare alcuni punti caratteristici della tradizione cristiana.

1. Nel passaggio della parola *μάρτυς* dal significato di «testimone» al significato di «martire» ha avuto un ruolo centrale l'esemplarità dell'insegnamento e della vicenda di Cristo narrata dai Vangeli canonici (Matteo, Marco, Luca e Giovanni).

2. I martiri, con la testimonianza della propria fede in Dio e in Gesù Cristo figlio di Dio, pervengono ad una morte assimilabile a quella di Cristo.

3. La venerazione per i martiri interessò notevolmente le vicende della comunità cristiana su molteplici questioni: ispirazione delle scritture, validità della riconciliazione con la chiesa amministrata da essi, sviluppo del culto e dei luoghi di culto, non ammissibilità del martirio procurato, ammissibilità tuttavia del desiderio di esso.

## 3. L'elaborazione del concetto di *šahīd* nella tradizione islamica

Nel tentativo di presentare i dati della tradizione islamica e l'elaborazione del concetto di *šahīd* in tale tradizione dobbiamo prima premettere che, nello studio della martirografia in ambito islamico, c'è ancora molto da fare e, perciò, le pagine seguenti sono necessariamente parziali.

Come scriveva alcuni anni or sono Roberta Denaro,

«... al contrario di quanto ci si potrebbe aspettare, gli studi islamici hanno riservato al tema (del martirio, *nda*) un'esigua bibliografia, fatta di pagine sparse, talvolta di semplici cenni da isolare in articoli e monografie che trattano gli argomenti più vari e si basano su fonti assai diverse tra loro»<sup>29</sup>.

Constatato perciò che il materiale a disposizione è prevalentemente opera di orientalisti della fine del XIX e della prima metà del XX secolo come Goldziher e Wensinck e, nella seconda metà del XX secolo, di studiosi che in varie opere dedicate all'islamologia hanno redatto importanti contributi come Kohlberg e Raven<sup>30</sup>, tentiamo di enucleare su questa base alcuni punti caratteristici della tradizione islamica per poter procedere ad un confronto.

<sup>29</sup> R. DENARO, *Dal martire allo šahīd*, 1-2.

<sup>30</sup> W. RAVEN, *Martyrs*, in *Encyclopedia of the Qur'an* 3 (2003), 281-287.

### 3.1. Elaborazione di due tipologie di martirio fondamentali

L'espansione militare che iniziò con l'affermarsi dell'Islam nell'Arabia durante la vita di Maometto e proseguì durante il califfato di Abu Bakr, 'Umar, 'Utmān, e proseguì dopo la morte di 'Alī sotto il califfi Omayyadi pose ben presto alla comunità islamica il problema di chi dovesse/potesse essere considerato martire. Tale dilemma ritengo fosse più pratico che altro perché direttamente collegato alle pratiche funerarie: il cadavere di colui che era considerato martire non veniva lavato, ma era sepolto con i propri vestiti macchiati di sangue, quasi che fosse stato lavato nel proprio stesso sangue.

Comprendiamo perciò perché la tradizione islamica abbia distinto tra *shuhadā' al-ma'rakah* («martiri della battaglia») considerati «martiri del mondo presente e del mondo futuro» (*shuhadā' al-dunyā wa-al-āhīrah*) (che ricevono particolari trattamenti nei riti funebri – quelli che abbiamo menzionato, *nda* –) e i *shuhadā' al-āhīrah* («i martiri del mondo futuro») la cui morte non è riconducibile direttamente alle ferite subite in battaglia (e che quindi non possono essere trattati nei riti funebri come gli altri martiri)<sup>31</sup>.

Che il martirio fosse stato oggetto di riflessione congiuntamente all'attività bellica della prima comunità islamica e della sua espansione nei decenni successivi alla morte di Muḥammad, lo riscontra anche Roberta Denaro, la quale scrive:

«Risulta confermata in questi *hadīṭi* strutturati come elenchi, pure enunciazioni della categoria “martire”, l'equivalenza tra *shabīd* (martire, *nda*) e *maqtūl fī al-gihād* (ucciso nella guerra santa, *ndt*), dato (...) al quale si potrebbe assegnare una funzione originaria e fondante nella definizione di martirio»<sup>32</sup>.

Un primo spunto quindi per il confronto è offerto da Raven il quale, considerando la caratteristica del martire in ambiente sunnita, afferma:

«i martiri del cristianesimo primitivo soffrirono volontariamente la morte come conseguenza della testimonianza e del rifiuto di rinunciare alla propria religione. I martiri cristiani furono uccisi da autorità ostili in un periodo in cui la loro religione non aveva prospettive di un successo terreno, mentre i primi martiri sunniti caddero in battaglia generalmente durante campagne militari vittoriose»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. E. KOHLBERG, *Shabīd*, in EI<sup>2</sup> 9 (1997) 204-205.

<sup>32</sup> R. DENARO, *Dal martire*, 104.

<sup>33</sup> W. RAVEN, *Martyrs*, in EQ 3 (2003) 281.

### 3.2. Casi problematici riguardanti il riconoscimento del titolo di “martire”

Come ci informa Kohlberg<sup>34</sup>, il riconoscimento del titolo di “martire” si pose in modo problematico per tre casi. Il primo caso fu con la morte di ‘Āmir ibn al-Akwa‘ al quale sfuggì la spada durante la battaglia di Ḥaybar e che si ferì a morte morendo in conseguenza di tali ferite (perciò imamiti e ḥanbaliti ritengono che tale guerriero è un martire della battaglia)<sup>35</sup>. Il secondo caso fu con la morte di quanti furono uccisi dai *bugāt* «ribelli» (perché per gli zayditi e gli imamiti i *bugāt* sono miscredenti dal momento che si ribellarono ad un governatore legittimo; in conseguenza di ciò zayditi e imamiti ritengono che coloro che morirono combattendoli – come i sostenitori di ‘Alī nella battaglia del cammello, Siffīn e al-Nahrawān – sono da considerare martiri della battaglia); i maestri sunniti però considerano i *bugāt* come musulmani fuorviati e perciò considerano coloro che morirono mentre li combattevano quali vittime di ingiustizia e non martiri; per alcuni ḥanbaliti, ḥanafiti e šāfi‘iti questo è un motivo sufficiente per riconoscere loro lo stato di martiri della battaglia, mentre coloro che sostengono che i martiri sono coloro che devono essere caduti combattendo contri i miscredenti, questo tipo di martiri sono solo martiri del mondo futuro. Il terzo caso si pose con coloro che morirono mentre difendevano se stessi, le proprie famiglie o le loro proprietà contro i ladri (*luṣūṣ*) o i briganti (*ḥuṭṭā‘ al-turuk*) (come afferma Kohlberg partendo dal presupposto che tali briganti sono musulmani piuttosto che miscredenti). Il loro è un caso speciale perché la loro morte non è occorsa in campo di battaglia e tuttavia i giuristi hanno posto delle analogie tra tali persone e i martiri del campo di battaglia<sup>36</sup>.

### 3.3. Allargamento della casistica per quanti possono essere considerati martiri nei *ḥadīṭ* elaborati dalla tradizione

Quando la tradizione islamica procedette a considerare i criteri per classificare qualcuno come martire, si trovò a raccogliere alcuni detti di Muḥammad (o a mettere sulla bocca di Muḥammad alcune affermazioni) dove appare evidente la volontà di “allargare” la schiera di coloro che dovevano/potevano essere considerati martiri.

Bukhari (810-870 d.C.) afferma (aḍān 32):

«I) Da Abu Hurayra, ha detto il Profeta: “Si è martiri in cinque circostanze: chi muore di peste (*mat‘ūn*), chi soccombe a delle coliche (*mabṭūn*) chi annega (*ḡariqu*), chi muore in un crollo (*ṣāḥibu ‘l-ḥadm*), e chi è ucciso combattendo sulla via di Dio”»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. E. KOHLBERG, *Shabīd*, in EI<sup>2</sup> 9 (1997) 205.

<sup>35</sup> IBN HIṢĀM, *Sirah nabawīyyah*, 378, 3.

<sup>36</sup> Cfr. E. KOHLBERG, *Shabīd*, in EI<sup>2</sup> 9 (1997) 205a-b.

<sup>37</sup> Citato in R. DENARO, *Dal martire*, 98.

Appare evidente che nel II secolo dell'islam, all'«essere uccisi nel combattimento sulla via di Dio», quindi al morire uccisi in battaglia contro i nemici infedeli, la tradizione comincia ad aggiungere altre nuove condizioni per considerare qualcuno martire. La morte di peste, le coliche, l'annegamento, il morire sotto un crollo, diventano cause non direttamente implicate nella guerra contro i nemici, ma motivi di morte durante il compimento di azione meritorie.

A conferma di ciò possiamo riportare il detto di Ibn Ḥanbal (780-855):

«VII) Ci ha trasmesso 'Ubāda b. al-Ṣāmit: "Il Profeta chiese: 'Chi tra di voi considerate martire?'. Risposero: 'Chi combatte e viene ucciso sulla via di Dio'. Allora disse l'Inviato di Dio: 'Allora i martiri della mia comunità sono pochi. È martire chi è ucciso sulla via di Dio Altissimo e Benedetto, l'appestato è martire, la vittima di coliche è martire, e la donna che muore di parto (*tamūtu bi-ḡum'in*) è martire, cioè la partoriente (*al-nufasā'*)"». Da Safwan b. Umayya ha detto il Profeta: "la peste è un martirio (*al-ta'ūn šabādab*), l'annegamento è un martirio, la spedizione di guerra (*al-gazū*) è un martirio, il ventre (lett. *al-baṭn*) e il parto sono un martirio"»<sup>38</sup>.

È perciò evidente che il calo del numero dei martiri del campo di battaglia dopo il periodo delle prime conquiste coincise con l'allargamento della categoria di martiri del mondo futuro<sup>39</sup>.

Scriva R. Denaro:

«... è solidamente e diffusamente attestata in tutte le raccolte prese in esame un'elaborazione alternativa del concetto di martirio che si risolve, attraverso il moltiplicarsi delle definizioni di martirio, nel superamento del nesso tra *šabīd* e *ḡibād*. Tale processo di espansione e superamento si sviluppa con un continuo accavallarsi di definizioni che allargano via via la categoria di defunti che rientrano nell'eccellenza del martirio. Ciò avviene, particolare non trascurabile, sviluppando e mettendo in rilievo l'aspetto intenzionale, la spiritualità del martirio, che viene sottolineata attraverso una ridefinizione del concetto stesso di *sabīlu Allābi* "via di Dio" ampliandolo a comprendere atti che non siano esclusivamente *ḡibād*. D'altro verso il concetto stesso di *šabādab* viene reso autonomo dal contesto bellico, attraverso delle definizioni alternative che possiamo schematicamente dividere in due sottogruppi: in primo luogo quello che sviluppa il tema della malattia mortale come martirio, ove bisogna osservare la presenza costante della peste, insieme a malattie che interessano il ventre, ed è compreso un gruppo più ridotto di *ḡadīt* che inserisce la pleurite e soprattutto la morte di parto tra le cause di martirio.

In secondo luogo un nutrito gruppo di *ḡadīt* amplia la categoria fino a comprendere morti in combattimenti che non sono esplicitamente *ḡibād*: di fatto è martirio la morte incorsa in seguito a ogni forma di legittima difesa di beni e persone.

Il punto finale di tale processo di estensione della categoria di martirio, che deve essere letto in stretta relazione con l'analoga rielaborazione che tocca il concetto di *ḡibād* si ha in alcuni *ḡadīt* che non a caso sono assenti dalla raccolta di al-Buḡarī e che ricorrono in collezioni più tarde e di minore estensione, come quella di Ibn Maḡa, che stabilisce: "chi muore malato muore martire" (*man māta marīdan māta šabīdan*)»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Citato in *IBID.*, 101.

<sup>39</sup> Cfr. E. KOHLBERG, *Šabīd*, in *EI*<sup>2</sup> 9 (1997) 205b.

<sup>40</sup> R. DENARO, *Dal martire*, 104-105.



### 3.4. Chi rientra nella categoria “allargata” di “martire”

La tradizione perciò ha fatto rientrare nella categoria di martirio (del mondo futuro) le persone morte violentemente e prematuramente a) uccise nel servizio di Dio, b) uccise per il loro credo, c) a causa di una malattia o malanno improvviso e anche una serie di persone che muoiono di una morte naturale mentre erano impegnati in un atto meritorio (pellegrinaggio, viaggio in cerca di conoscenza, preghiera) o per aver difeso i propri beni.

Come segnala R. Denaro un certo filone di tradizioni che contempla il martirio anche per la donna partoriente è stato diversamente interpretato e sarebbe necessario approfondire il contesto di tali tradizione per coglierne più profondamente il senso e la finalità. Ci informa che Goldziher e Wensinck hanno dato due interpretazioni divergenti a tale fenomeno (di ampliamento della casistica del martirio fino a comprendere la donna partoriente), quasi si trattasse di

«una sopravvivenza di un sostrato semitico o la reazione dei teologi all'enfasi eccessiva (e non sempre dottrinalmente ortodossa) sul martirio militare. Comunque sia si tratta di una definizione di martirio da mettere in relazione ad altri testi, sempre della Tradizione, che potrebbero indicare che non si tratta di un dato isolato ma è parte di un'elaborazione più complessa che ha a che fare con il ricco repertorio simbolico che descrive la dinamica puro/impuro, e la sessualità femminile; in tal senso andrebbe per esempio letto un altro *hadīṭ* sul tema, tratto dalla collezione di al-Ṭayālīsī (...) VIII) Ha trasmesso al-Šāmīt che l'Inviato di Dio ha detto: “Nel giorno del Giudizio il figlio si tirerà dietro in Paradiso la donna che lo ha partorito (al-nufasā') per mezzo del cordone ombelicale (*bi-sarari-hi*)”<sup>41</sup>.

L'allargamento della casistica è arrivato anche a comprendere, in alcune sue espressioni che faranno fortuna nel filone mistico, ma che sono ritenute apocriefe da gran parte del mondo sunnita, i cosiddetti “martiri d'amore” e che segnano «la rottura del nesso martirio-*ḡihād*»<sup>42</sup> e il cui esito sarà, nel XIII secolo, il gioco di parole che Ibn al-Aṭīr opererà tra «sangue» (*dam*) e «lacrime» (*dam*).

### 3.5. Le ricompense promesse ai martiri

Stando sempre a quanto affermato da Kohlberg<sup>43</sup>, la tradizione ha elaborato le ricompense promesse al martire. Premesso che nella tradizione islamica sunnita non si registra il fenomeno della tradizione cristiana che esista qualcuno sopravvissuto alla morte che possa essere considerato martire ancora in vita (a parte nel sufismo e nelle correnti spiritualiste appena citate), colui che è morto ed è considerato martire, la tra-

<sup>41</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>43</sup> E. KOHLBERG, *Shabīd*, in EI<sup>2</sup> 9 (1997) 203-207.

dizione ritiene che ottenga numerose ricompense tra le quali il perdono di tutti i peccati, la protezione dal tormento delle tomba, una corona di gloria, settantadue vergini come spose, l'accettazione della sua intercessione per settanta dei suoi parenti<sup>44</sup>.

### 3.6. Il desiderio di un nuovo martirio

La tradizione islamica inoltre ha elaborato anche l'idea che i martiri, godendo dei benefici che li attendono, chiederanno di tornare in vita per essere uccisi di nuovo ma tale loro richiesta sarà loro negata.

Ritiene inoltre che, se i cadaveri dei martiri sono posti nel sepolcro come tutti gli altri defunti, i loro spiriti sono vivi e ascendono direttamente in paradiso per risiedere nelle folle vicine al trono di Dio. Sempre secondo la tradizione il giorno della risurrezione questi spiriti torneranno nei corpi terrestri e sarà loro data la dimora in Paradiso<sup>45</sup>.

### 3.7. Elaborazione del concetto dei «martiri viventi»

In ambito *ṣūfī* si è elaborato il concetto dei «martiri viventi» e tale categoria comprende coloro che hanno aderito al “grande *ḡihād*” e hanno combattuto con successo la loro anima. Ciò viene sostenuto dal *ṣūfī* Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī († 1021) che dichiara che il martire del campo di battaglia è un martire solo esternamente (*fī l-zāhir*), mentre invece il vero martire (*fī al-ḥaqīqah*) è colui la cui anima è stata sacrificata mentre egli continua a vivere in accordo con le regole *sufi*<sup>46</sup>.

### 3.8. Il dibattito riguardo al martirio del campo di battaglia nei circoli teologici

Sempre Kohlberg ci informa che la questione del martirio è stata dibattuta nei circoli teologici<sup>47</sup>. Una maggioranza di *Mu'taziliti* – che furono una corrente razionalista all'interno della tradizione sunnita – dissero di ritenere che a nessuno è consentito di desiderare il martirio. Il musulmano è obbligato a desiderare la forza per sopportare il dolore delle ferite che eventualmente gli fossero inferte. Il motivo addotto era che il desiderio del martirio coltivato dal musulmano può essere adempiuto solo

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 204a.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 204a.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, 206a.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, 206a.

dall'essere ucciso; poiché l'uccisione di un musulmano è un atto di miscredenza, ne deriva che il musulmano desidererebbe che tale atto di miscredenza avesse luogo.

Un'altra questione ad essa connessa riguarda l'attitudine di Dio alla morte dei suoi servi come martiri. Questa domanda fu rivolta all'ibadita 'Abd Allāh bin Yazīd (VIII secolo) dal momento che egli sosteneva che il martirio sarebbe potuto avvenire attraverso la morte inferta da un peccatore, ne conseguirebbe che Dio vorrebbe (*aḥabba*) che il peccatore compisse il peccato che Dio conosce che il peccatore avrebbe compiuto.

A tale questione lo zaydita Imam Aḥmad al-Nāṣir († 934) risponde ritenendo che Dio non voglia che i peccatori uccidano i credenti, né egli determina che questo debba avvenire; solo dopo che un musulmano è stato ucciso Dio lo ritiene uno *ṣabīd*.

Secondo 'Abd al-Ġabbār, il desiderio di Dio che il martirio avvenga non significa che egli desideri che i suoi servi muoiano: uno potrebbe desiderare qualcosa senza desiderare i prerequisiti della sua realizzazione. Gli esegeti mu'taziliti, coerenti con la propria interpretazione secondo la quale Dio non comanda il male, interpretano il *permesso* del Corano 3:166 («E quel che vi colse il dì che si scontraron gli eserciti, avvenne col permesso di Dio, perché Egli potesse riconoscere i credenti») nel senso che Dio permette agli infedeli di avere la libertà di azione (*taḥliyah*) rimuovendo gli ostacoli dalla loro via. Ciò non significa che Dio abbia decretato la morte dei credenti.

### 3.8.1. Per essere martiri è necessaria l'intenzione

La tradizione mu'tazilita si è soffermata anche sulla questione dell'intenzione. Un vero martire del campo di battaglia è colui le cui azioni procedono dalla retta intenzione (*niyyah*). Tuttavia poiché le intenzioni degli uomini le conosce solo Dio, le persone sarebbero trattate, cioè considerate martiri, secondo il loro stato apparente. Ciò significa che anche coloro che fossero andati in battaglia per ragioni sbagliate (per esempio per mostrare la loro capacità o per avere parte al bottino) oppure senza una reale fede nel loro cuore (come nel caso degli ipocriti) ad essi nondimeno sono accordati i riti funebri del martire del campo di battaglia. Tale tipo di martiri, da parte dei musulmani mu'taziliti, sono conosciuti come *martiri solo di questo mondo* che non godranno delle ricompense dei martiri nel mondo futuro. Come annota Kohlberg, per la verità, alcuni resoconti dicono che essi soffriranno le pene dell'inferno<sup>48</sup>.

La retta intenzione è anche richiesta per certi tipi di martiri del mondo che verrà (benché non lo sia per le vittime di malattie o incidenti); non c'è tuttavia un termine specifico per designare gli pseudomartiri tra essi.

Testimonianza del fatto che in tale dibattito fossero entrati anche i cristiani, o che si fosse arrivati anche a ragionare sulla morte di Cristo e l'intenzionalità della sua

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, 206b.

morte e di tutti i problemi connessi sono alcune opere di Abū Qurrah e il suo dialogo con il califfo al-Ma'mūn.

Scrive infatti:

«Abū Qurrah disse, “Quindi, se tu parti per una invasione, tu e tuo padre, il figlio di tua madre e tuo padre insieme al tuo cugino, e, quindi, un infedele ti incontrasse e ti venisse vicino e colpisse tuo fratello con un colpo che lo ferisse e lo portasse vicino alla morte, dimmi, tu, se tu fossi capace di sopprimere quell'infedele, non vendicheresti tuo fratello muovendoti contro di lui?”. Al-Ḥašimī disse, “lo ucciderei come vendetta per mio fratello”.

Abū Qurrah disse, “Non è un dovere, dal momento che l'infedele ha dato a tuo fratello ciò che desiderava, dal momento che tuo fratello era certo che se fosse caduto ucciso, sarebbe entrato nel paradiso.

Perché dunque tu uccideresti colui che ti ha reso capace di raggiungere ciò che desideravi e a farti pervenire a ciò che intendevi raggiungere? Infatti questo infedele è il motivo per l'ingresso di tuo fratello nel paradiso! L'uccisione dell'infedele, pertanto, non è un dovere” (...) egli rispose ad Abū Qurrah: “Questo infedele non cercava nulla per mio fratello se non la sua uccisione e non voleva che mio fratello entrasse nel paradiso, ma cercava solo il suo annientamento”»<sup>49</sup>.

### 3.9. Un bilancio complessivo dello sviluppo del concetto di martire nella tradizione islamica

1. Il concetto di martire nella tradizione islamica si è sviluppato innanzitutto strettamente connesso con il *ḡibād* perché è durante il *ḡibād* che si sono poste le domande su chi dovesse essere sepolto secondo le prerogative che furono riconosciute ai cosiddetti “martiri”, cioè senza essere lavati perché considerati lavati nel proprio stesso sangue.

2. Quando poi i feriti erano morti per ferite causate dalle proprie stesse armi per errori maldestri oppure durante battaglie dove i nemici non erano proprio infedeli, ma musulmani con i quali non si era in accordo, allora il concetto di “martire” cominciò ad essere più problematico.

3. Con il passare del tempo, poiché il numero di persone che potevano essere definiti martiri era sempre più esiguo, la tradizione si preoccupò di ampliare progressivamente la platea delle persone da far ricadere nella categoria fino agli esiti della tradizione sufi.

<sup>49</sup> *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma'mūn and Abū Qurrah*, a cura di W. NASRY sj, Beirut 2008, 258. Si riportano i §§ 740-748 (la traduzione è nostra).

## 4. Prima conclusione: apparente somiglianza e analogia delle due tradizioni

Appare con una certa evidenza che le due tradizioni hanno avuto diversi punti in comune e probabilmente frutto del contatto diretto tra i diversi membri delle comunità.

Si possono pertanto evincere un certo numero di analogie, le quali però, a mio avviso, non aiutano a comprendere pienamente la differenza tra l'una e l'altra tradizione.

### 4.1. L'aspetto linguistico

Innanzitutto il punto di partenza dal punto di vista linguistico, cioè si è partiti dalla parola che significava «testimone» (μάρτυς, *šabīd*) per arrivare con uno slittamento semantico al significato di «martire». Tale slittamento appare evidente tra il punto di partenza costituito dai testi fondativi (vangelo e sacra scrittura in generale per il cristianesimo e Corano per l'islamismo) e il punto di arrivo costituito dai testi della tradizione (Martirio di Policarpo del II secolo cristiano e i *ḥadīṭ* raccolti e sistematizzati nel II-III secolo islamico (VIII-X secolo d.C.).

### 4.2. Il trattamento riservato ai martiri

Una seconda analogia tra le due tradizioni è il trattamento differente (di venerazione e considerazione) che è riservato ai martiri rispetto a tutti i credenti della comunità che non possono essere chiamati tali.

#### 4.2.1. A prescindere dalla morte

Per la tradizione cristiana una certa enfaticizzazione del martirio per quanti erano scampati alla morte o che la raggiunsero in un tempo immediatamente successivo è avvenuto considerando i martiri “pieni di Spirito di Dio” al punto da richiedere per loro tramite la riconciliazione con la Chiesa e il perdono dei peccati, finanche a considerare ispirati i loro sogni e, se questi sogni o visioni erano messi per iscritto, proponendoli quasi come fossero testi ispirati da Dio che avrebbero finito per essere autorevoli con il tempo. Ed è proprio su questi punti che la tradizione cristiana è stata maggiormente divisa e forse anche più distante dalla tradizione islamica. Tuttavia si deve considerare il notevole sviluppo che la vita monastica avrà nella vita della chiesa considerato quasi come un “martirio bianco” (cioè senza spargimento di sangue).

Nella tradizione islamica il martirio anteriore alla morte è stato considerato pre-

valentemente dalla tradizione mistica (il sufismo) che ha parlato di martirio d'amore o di *martirio interiore* opponendolo al *martirio esteriore* ed è forse questo aspetto che è stato talvolta posto in relazione tra le due tradizioni (sviluppo del monachesimo nel cristianesimo, sviluppo della tradizione spirituale sufi nell'islam).

### 4.3. Venerazione dei martiri dopo la loro morte

Nella tradizione cristiana non avviene una vera e propria distinzione (tra martiri e non martiri) al momento della sepoltura perché in genere si procede a seppellire i martiri come tutti gli altri defunti, magari solo con più rispetto e venerazione, collocando i loro resti mortali in luoghi dove potranno essere più facilmente venerati. Per la tradizione islamica invece tale distinzione è cruciale al momento immediatamente successivo alla morte perché, se considerati veri e propri martiri della battaglia, li si seppellisce seguendo un procedimento che non è seguito per i defunti non-martiri.

La tradizione islamica si è spaccata in due su questo punto. La tradizione sunnita ha sempre rigettato ogni forma di venerazione per le spoglie e le tombe dei martiri al punto tale che anche la venerazione a Muhammad e ai luoghi nei quali era cresciuto come la sua casa alla Mecca, hanno visto a più riprese l'intervento dell'autorità della comunità per dissuadere i pellegrini da tale venerazione che rischiava di apparire idolatrica. Gli *šī'iti* invece, partendo da una diversa concezione dell'ispirazione coranica (che non si è limitata a Maometto ma è "estesa" alla famiglia) hanno considerato importante la venerazione ai martiri ricordando in particolare il martirio di 'Alī e soprattutto di suo figlio Husayn la cui tomba è tuttora oggetto di venerazione e meta di pellegrinaggio nell'odierno Iraq.

Analogamente anche la tradizione cristiana, la quale è andata strutturando progressivamente il proprio culto attorno a Gesù Cristo (come esprimerà nel credo niceno costantinopolitano *luce da luce, Dio vero da Dio vero*) e in particolare attorno alla sua morte e risurrezione, continua ancora oggi a venerare i martiri come ai suoi inizi perché tale memoria e venerazione non è affatto considerata contraddittoria con la fede nel Dio uno, ma ne è l'espressione per il mistero della comunione dei santi.

### 4.4. Le ricompense promesse ai martiri

A partire dall'alta considerazione riservata al martire, la tradizione cristiana, radicandosi in quella giudaica, considera le ricompense del martire quali la partecipazione alla vita di Dio nel paradiso (addirittura non si vuole lasciare i catecumeni non ancora battezzati nel dubbio con l'affermazione che, se si è martiri, si è battezzati nel proprio sangue) e la ricompensa per i supplizi subiti. In modo del tutto analogo ha proceduto la tradizione islamica forse anche abbondando ancora di più, rispetto alla

tradizione cristiana, nell'enumerare le ricompense, non solo spirituali, promesse ai martiri.

#### 4.5. Il desiderio del martirio

L'autentica spiritualità cristiana ha mostrato la liceità di tale desiderio, ma dove è chiaro che ciò che si desidera non è un atto empio di colui che provoca la morte del cristiano, bensì la fedeltà agli insegnamenti e all'esempio di Cristo fino anche alla morte anche violenta. Tale morte la tradizione ha chiarito che non deve essere cercata di per sé o provocata – tantomeno indotta indirettamente – con l'autodenuncia alle autorità.

Analogamente la tradizione islamica ha elaborato ed enfatizzato il martirio. Questo ha fatto tuttavia in connessione con il concetto di *ḡihād* servendosi dell'enfaticizzazione del *martirio* come strumento per il reclutamento e l'incitazione al *ḡihād*. Ha interdetto la liceità di tale desiderio solo per coloro che sono già morti martiri (!), intendendo dunque tale liceità compatibile con la fede islamica qualora si ravvisi non solo necessario, ma anche un dovere, il *combattere sulla via di Dio*. L'esito raggiunto dalla tradizione islamica è pertanto che chiunque si spende per la diffusione dell'Islam e per il bene della *ummah* può pertanto essere considerato "martire", anche se muore in un incidente, o per le complicazioni di una malattia nello svolgimento di un'opera che la comunità islamica considera meritoria.

### 5. Seconda conclusione: enorme differenza tra le due tradizioni soprattutto per ciò che riguarda il rapporto con il potere costituito

Una seconda osservazione che, a mio avviso, fa marcare una differenza abissale tra le due tradizioni – e direi quasi la non paragonabilità dei due concetti, di martire/martirio nella tradizione cristiana e in quella islamica – è, se posso esprimermi sinteticamente, quella della spada e del fodero in termini evangelici o dell'espressione che ha svolto un ruolo fondamentale nella tradizione islamica e strettamente connessa con *ḡihād* e martirio: «sulla via di Dio» (*fiṭṭ sabīl Allāh* lett. «sul sentiero di Dio»).

#### 5.1. L'uso della forza e della violenza

«Rimetti la spada nel fodero», dice Gesù a Pietro nel Vangelo (Mt 26,52; Gv 18,11). Tutta la tradizione cristiana primitiva, almeno fino ai primi del IV secolo con

la persecuzione di Diocleziano ha elaborato il concetto di martirio in una situazione politica e sociale dove l'autorità reprime il fatto cristiano in quanto tale e che vede la comunità cristiana sulla sponda opposta a quella delle autorità e di chi esercita la forza e il potere. Vedi, ad esempio, la motivazione della seconda apologia di Giustino.

La comunità islamica, proprio a partire dall'esperienza di Maometto a Medina, si dispiega in un progressivo e crescente uso della forza e della belligeranza nell'espansione della comunità e della sua influenza a livello politico e sociale.

La comunità cristiana non si difende abbracciando le armi e rispondendo alla violenza con la violenza. Questo è «il martirio secondo il Vangelo» come afferma il Martirio di Policarpo. Gesù Cristo era stato giudicato e condannato – sebbene riconosciuto come innocente – dall'autorità civile che aveva eseguito la condanna. I martiri della fine del I e del II secolo cristiano subiscono il martirio da parte di un'autorità che vuole reprimere il cristianesimo in quanto tale, come fenomeno giuridicamente non inquadrato né inquadrabile dal diritto romano e dalla cultura religiosa dell'Impero: «Abbasso gli atei!»: tali erano percepiti. Ma essi, fedeli a Gesù Cristo, avevano preferito perdere la vita come lui, anche con un'ingiusta condanna, piuttosto che contravvenire all'insegnamento di Cristo nel Vangelo: «amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi perseguitano» (Mt 5,44; Lc 6,27.35). Il martire cristiano vive nell'amore di Cristo e si lascia uccidere per amore di Cristo e del Vangelo.

La tradizione islamica, a partire proprio dalle primissime tradizioni, narra gli eventi riguardanti Maometto e la prima comunità raccontando le razzie (*ġazw*) compiute dalla giovane comunità che è stretta al suo profeta e condottiero, Maometto, che detta loro la legge e la volontà di Dio, Allāh. Il martire è colui che si getta sprezzante nella mischia della battaglia – obbedendo a quanto Maometto ha deciso in nome di quel Dio di cui è ritenuto profeta – e che proprio *combattendo sulla via di Dio*, durante il *ġihād*, perde la vita. Quelli che la tradizione islamica chiama martiri la tradizione cristiana li chiamerebbe al massimo «combattenti eroi». La tradizione cristiana tuttavia non può considerare martiri coloro che la violenza l'anno esercitata contro altri e hanno subito il martirio durante tale esercizio di violenza.

## 5.2. La risposta dei singoli fedeli

La tradizione cristiana inoltre ha visto le persecuzioni più sanguinose e diffuse nel III secolo (Decio e Diocleziano, metà e fine del secolo): i cristiani sono attanagliati dal dilemma se rifiutarsi di prestare un atto di culto agli Dei o all'imperatore (che però si configurerebbe come apostasia come nella persecuzione di Decio) servendosi della fuga oppure affrontando le conseguenze delle torture e del carcere, oppure cedendo di fronte alla minaccia della morte e delle torture facendo gli "atti" religiosi richiesti dall'autorità con l'esercizio coercitivo della forza, oppure comprando il libretto che dichiara l'avvenuto atto di culto – un compromesso con la coscienza: certamente una



disonestà ma non un atto di apostasia. Questo è il contesto nel quale si rinnovano gli atti di martirio e di “eroismo” della fede cristiana fino al termine del III secolo e agli inizi del IV.

La tradizione islamica si è andata diffondendo invece con una progressiva espansione – alla base della quale non deve essere affatto sottovalutata la forte motivazione religiosa – sia sul fronte dell’Impero persiano (che sarà letteralmente sgominato e annientato) che sul fronte dell’Impero bizantino che sarà lasciato quale avversario temibile per potere continuare ad esercitare il *ḡibād* non più solo spiritualmente, visto che ormai vaste regioni erano cadute sotto il dominio islamico, ma anche, come agli inizi, con la spada nuovamente estratta dal fodero. Ecco dunque che con il rallentamento dell’espansione dell’impero e con una belligeranza limitata a poche zone di confine vengono a mancare le condizioni nelle quali erano maturati i primi martiri, cioè quelle morti sofferte dagli eroi arditi e spregiudicati della prima ora. Si sente pertanto la necessità di allargare il concetto di martirio in modo che non sia solo l’esito di una condotta di vita sul fronte militare, ma anche l’esito di una condotta da veri credenti.

La fede cristiana che inizialmente non era minimamente riconosciuta dall’autorità come una *religio* o come appartenenza religiosa o come rivendicazione di una religiosità che si appellava ad un Dio unico, va progressivamente conquistando nel III e IV secolo le masse popolari e anche le classi colte, che entreranno a dismisura nella comunità cristiana con il IV secolo in conseguenza della svolta costantiniana. Il martirio e la venerazione dei martiri diventerà perciò uno degli argomenti ripresi dai pastori per richiamare i fedeli ad un’autenticità di fede cristiana vissuta, ora che l’imperatore indice i concili per appianare le divisioni religiose e favorisce di fatto, anche se non formalmente, la nuova fede e le autorità episcopali che la rappresentano. Si fa strada in tale contesto una nuova idea di martirio, non più consumato nel sangue, ma in una vita di rinuncia e di penitenza, quella rappresentata dell’ideale monastico.

Nella tradizione islamica si farà strada sì, l’ideale di un martirio “spirituale”, cioè non consumato in una battaglia fisica e armata contro un nemico che deve essere rigorosamente non musulmano – pena l’impossibilità di non vedere riconosciuto come martirio la propria morte in battaglia qualora il nemico fosse semplicemente un musulmano ribelle all’autorità del potere centrale. Tale martirio spirituale tuttavia non sarà mai condiviso dalla stragrande maggioranza dei dottori musulmani che vedono anzi la pericolosità di trasformare la lotta armata, il *ḡibād*, una pura dimensione spirituale dimenticando il vero senso delle origini e della necessità della lotta armata.

### 5.3. Gesù e Maometto

Una cosa in particolare caratterizza la profezia di Maometto quando racconta le vicende degli antichi profeti: non è concepibile che Allāh permetta che il proprio profeta o il proprio inviato, che ha parlato in suo nome o che ha compiuto qualche

miracolo profetico con il suo permesso muoia “martire” ad opera dei suoi nemici. Anche se si parla di profeti non accolti o uccisi, non se ne narrano mai le sconfitte perché Allāh non abbandona mai il suo profeta. Penso che sia questa la motivazione principale della negazione della morte di Cristo, e, conseguentemente, la negazione della sua risurrezione già a livello coranico (Cor 4:156-157).

L'ideale del martire cristiano invece – almeno per i primi tre secoli – è e rimane sempre il Cristo che ha testimoniato l'amore di un Dio che, per non condannare l'umanità, ma per salvarla, si è fatto uomo mandando il proprio figlio ad offrirsi come vittima di espiazione per i peccati del suo popolo. Un disegno d'amore che passa attraverso l'assurdità dello scandalo della croce e di una morte infame, qualcosa di incomprendibile e inammissibile per il profeta dell'Islam: la morte del profeta da parte dei “religiosi” del proprio popolo: tale è Gesù Cristo e tale è il suo martirio ben lungi dall'idea di “martirio” che – nelle numerose tradizioni che si fanno rimontare a lui – il profeta dell'islam ha esaltato, combattente sedicente ispirato da Dio, tra combattenti invitati a combattere con audacia “sulla via di Dio” perché, come dice il Corano, «Iddio ha comprato ai credenti le loro persone e i loro beni pagandoli coi giardini del Paradiso: essi combattono sulla Via di Dio, uccidono o sono uccisi» (Cor 9:111).

La differenza non è di poco conto.

**Riassunto**

L'articolo tenta un confronto teologico tra l'evoluzione del concetto di μάρτυς nella tradizione cristiana a partire dalle sacre scritture fino al termine del III secolo cristiano e l'evoluzione del concetto di *šabīd* a partire dal Corano sino al II-III secolo della tradizione islamica. Si conclude considerando che, nonostante le numerose analogie sussiste una differenza non trascurabile riguardo all'ambiente nel quale tale evoluzione si è dispiegata, cioè il rapporto con il potere e l'esercizio della violenza. La sostanza di tale differenza è riscontrabile nell'esemplarità della vita e della morte di Gesù Cristo per il martirio cristiano, nella vittoria sui nemici nelle razzie e nelle battaglie promesse da Muḥammad.

**Abstract**

The paper attempts a theological match between the evolution of the concept of the word μάρτυς within christian tradition, and the concept of *šabīd* in Islamic tradition. The comparison is made starting from the Holy Scriptures and the Quran until the II-III century and the end of IX century A.D. The result is that we can find several analogies, but it exist an evaluable difference what about the environment in which this evolution has taken place. This is especially true what about the relation with the Authorities and the exercise of the power and of the violence. The difference is marked in the two traditions from the exemplarity of the life and death of Christ for Christian tradition and the exemplarity of life of Muhammad and his words what about the so called "martyrs" of Islamic tradition.



# I martiri tedeschi cristiani sotto il nazismo

Helmut Moll\*

## 1. Resistenza contro l'ideologia nazista (1933-1945)

L'ascesa al potere del nazionalsocialismo in Germania, nel 1933, rappresenta una svolta funesta non solo per la storia tedesca, ma anche per la storia della Chiesa nella maggior parte dei paesi europei. Fondato da Adolf Hitler (1889-1945) sul terreno dell'esacerbazione largamente diffusa in Germania in seguito alla pace di Versailles e alla crisi economica del 1930, il movimento crebbe in maniera irresistibile, evolvendosi rapidamente in una particolare ideologia, infine quasi in un surrogato di religione, tanto da accampare una pretesa totalitaria sull'anima stessa dell'uomo tedesco. Non si trattava solo di sottomettere la persona a una visione sociopolitica, ma quell'ideologia aveva un carattere totalitario, perché poneva come scopo il dominio sulla coscienza, escludendo qualsiasi altra visione della vita. Il nazismo si fondava su una teoria razziale impegnata a incrementare e a proteggere i valori supremi contenuti solo negli individui di razza nordica. Fu un'ideologia permeata da una concezione filosofica essenzialmente atea, sul fondamento di un materialismo biologico – per cui la “razza” assurgeva a suprema affermazione di diritto e moralità – e pertanto sulla negazione di Dio e di ogni valore spirituale, in irriducibile contrasto con la fede cristiana. Nel sangue germanico s'intendeva difendere la stessa natura divina dell'uomo in generale. Con tali presupposti ideologici e finalità fu costruito in modo straordinariamente abile ed efficace l'intero sistema organizzativo statale e giuridico, riuscendo a coinvolgere in esso le masse della popolazione tedesca e in pari tempo riducendo al massimo possibile l'influsso del cristianesimo. L'abile propaganda del partito NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei), con i suoi meccanismi di menzogna e il

---

\* L'Autore è delegato della Conferenza Episcopale Tedesca per il martirologio del ventesimo secolo e professore di Agiografia presso l'Ateneo scientifico dell'Accademia Gustav Siewerth a Weilheim (Foresta nera/Rep. Fed. di Germania). E-mail: [helmut.moll@erzbistum-koeln.de](mailto:helmut.moll@erzbistum-koeln.de).

rigoroso sistema di formazione imposto in campo scolastico, che comportava indubbi effetti economici nel paese, guadagnava sempre di più terreno tra la popolazione.

Ovviamente, nella realizzazione pratica dei principi ideologici, il nazismo doveva prendere la strada dei compromessi per non provocare l'opposizione. Adolf Hitler del resto fu ritenuto un abilissimo maestro della menzogna anche nella politica confessionale, giostrando tra l'ufficiale neutralità dello Stato e il non definito "cristianesimo positivo". Invece le dichiarazioni formulate dinanzi ai funzionari del partito mostravano il suo volto autentico. In realtà fu una lotta subdola, continua, con motivi tattici camuffati, con l'accusa di attività politica e contro l'autentico bene del popolo che veniva mosso contro gli ecclesiastici. Il sistema nazista mantenne il suo volto anticristiano, senza cambiare, fino agli ultimi tempi del suo potere. Il magistero della Chiesa, con l'enciclica di papa Pio XI (1857-1930) *Mit brennender Sorge* (Con ardente cura) del 14 marzo 1937, mise in evidenza il pericolo del nazionalsocialismo tedesco. Il documento puntualizzava espressamente gli sbagli del nazismo che colpivano i dogmi e la morale cristiana, enumerando i molteplici casi di violazione del concordato fissato il 20 luglio 1933 da parte del governo di Adolf Hitler con la Santa Sede<sup>1</sup>.

## 2. Giovanni Paolo II e il martirologio del ventesimo secolo

In seguito al raduno dei cardinali a Roma nel 1992, papa Giovanni Paolo II (1920-2005) aveva emanato il 10 novembre 1994 una Lettera apostolica, dal titolo *Tertio millennio adveniente*, in cui tracciava il programma per l'anno santo del 2000. In duemila anni e, in particolare, nel secolo ventesimo, la Chiesa è stata, in effetti, costantemente irrobustita dal contributo dei martiri, che si sono sacrificati per la loro fede. Il popolo cristiano, pertanto, non può e non deve dimenticare il dono che gli hanno offerto questi suoi membri eletti: essi costituiscono un patrimonio comune di tutti i credenti. L'esempio poi dei martiri e dei santi rappresenta un invito alla piena comunione tra tutti i discepoli di Cristo<sup>2</sup>. Più precisamente papa Giovanni Paolo II ha scritto, nella Lettera apostolica sopra citata, che «il più grande omaggio, che tutte le Chiese renderanno a Cristo alla soglia del terzo millennio, sarà la dimostrazione

<sup>1</sup> H.-A. RAEM, *Pius XI. und der Nationalsozialismus. Die Enzyklika "Mit brennender Sorge" vom 14. März 1937*, Paderborn et al. 1979.

<sup>2</sup> Cfr. J. e M. HELFTY, *By their Blood. Christian Martyrs of the Twentieth Century*, Gran Rapids 1996; R. ROYAL, *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century. A comprehensive Word History*, New York 2000; A. SOCCI, *I nuovi perseguitati. Indagine sulla intolleranza anticristiana nel nuovo secolo*, Casale Monferrato 2002; N. VALENTINI (a cura di), *Testimoni dello Spirito. Santità e martirio nel secolo XX*, Roma 2004; G. FAZZINI, *Lo scandalo del martirio*, Milano 2006; C. GENISIO BOVES, *Martirio per amore*, Cinisello Balsamo 2015.

dell'onnipotente presenza del Redentore mediante i frutti di fede, di speranza e di carità in uomini e donne di tante lingue e razze, che hanno seguito Cristo nelle varie forme della vocazione cristiana»<sup>3</sup>.

Lo stesso papa aveva rilevato quanto segue: nel ventesimo secolo «sono ritornati i martiri, spesso sconosciuti, quasi “militi ignoti” della grande causa di Dio. Per quanto possibile non devono andare perdute nella Chiesa le loro testimonianze (...). Ciò non potrà non avere un respiro ed una eloquenza ecumenica. L'ecumenismo dei santi, dei martiri, è forse il più convincente. La *communio sanctorum* parla con voce più alta dei fattori di divisione»<sup>4</sup>. Da molto tempo l'ecumenismo dei martiri è stato oggetto di numerose pubblicazioni<sup>5</sup>.

In occasione dell'incontro post-sinodale dei Presidenti delle Conferenze Episcopali Europee a un anno dall'Assemblea Speciale per l'Europa del Sinodo dei vescovi, papa Giovanni Paolo II aveva posto l'accento sull'importanza della canonizzazione di alcune categorie di fedeli, soprattutto dei martiri del ventesimo secolo:

«Come testimone di Cristo crocifisso e risorto, la Chiesa non può dimenticare che, durante il nostro secolo, nel Continente europeo è maturata una particolare messe di martirio, forse la più grande dopo i primi secoli del Cristianesimo. Sappiamo che la Chiesa nasce dalla mietitura di questa messe evangelica: *sanguis martyrum semen christianorum* (cfr. Tertulliano, *Apologet.*, 50: PL 1, 535). Espressione di una tale convinzione sono gli antichi martirologi. Non dovremmo noi, Pastori del ventesimo secolo, aggiungere ai martirologi antichi un capitolo contemporaneo o, piuttosto, molti capitoli? Molti, perché riguardano diverse Chiese in diversi Paesi»<sup>6</sup>.

### 3. Criteriologia per definire il concetto di martirio

Secondo il Nuovo Testamento il martire è un cristiano che dà testimonianza per mezzo della parola e dell'annuncio del Vangelo di Dio. Si tratta di uno specifico incarico con riferimento ad una testimonianza affidata, cioè alla sofferenza, alla persecuzione e alla morte cruenta. Secondo gli Atti degli Apostoli (22,20) e l'Apocalisse (2,13;

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, 37, in AAS 87 (1995) 29-30.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> W. BARTZ, *Märtyrer außerhalb der katholischen Kirche*, in *Einsicht und Glaube. Festschrift für Gottlieb Söhngé*, hrsg. von H. Fries und J. Ratzinger, Freiburg 1964<sup>2</sup>, 321-331; E. BETHGE, *Modernes Märtyrertum als gemeinsames evangelisch-katholisches Problem*, in *ibid.*, *Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer*, München 1969, 135-151; H. MOLL, *Martyrium und Ökumene*, in *Catholica* 62 (2008) 126-148; T. LINDFELD, *Martyrium und Ökumene. Vom Streit um die Wahrheit zum gemeinsamen Zeugnis für die Wahrheit*, in *Catholica* 64 (2010) 57-66; J. L. ALLEN, *Krieg gegen Christen*, Gütersloh 2014, 320-325.

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* (1.XII.1992), n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV/2 (1992), Città del Vaticano 1994, 793.

6,9 e 17,6), vi sono prove inequivocabili di un martirio attraverso la testimonianza del sangue. Lo sfondo escatologico della passione dei discepoli di Gesù innesta insieme, in conformità a Mt 10,17-22, testimonianza, confessione e persecuzione in un unico concetto di martirio. Gli Atti degli Apostoli (22,20) presentano in santo Stefano il primo esempio di martire in senso proprio, non a causa della sua sola testimonianza orale, ma in forza del sacrificio della sua vita (cfr. At 7,54-60). Si tratta, infatti, di un martirio a imitazione di quello di Gesù Cristo, una partecipazione alla sua croce e alla sua opera di salvezza. Lo stessi dicasi riguardo all'apostolo Giacomo. Negli Atti degli Apostoli si legge: «In quel tempo il re Erode cominciò a perseguitare alcuni membri della Chiesa e fece uccidere di spada Giacomo, fratello di Giovanni» (At 12,1-2). Secondo la Lettera agli Ebrei, «senza effusione di sangue non si dà redenzione» (9,22)<sup>7</sup>.

Presso i Padri greci e latini della Chiesa cattolica il concetto di martirio va reso concreto. Secondo il *Martyrium Polycarpi* il vescovo di Smirne fu bruciato vivo verso l'anno 167 (9, 3). Famosa è la frase di sant'Agostino (354-430): «Martyres non facit poena, sed causa» (*Enarr. in Ps. 34, 2.13*). In altre parole: la causa, cioè la persecuzione dei cristiani è vincolante, non la tortura. I martiri «videro quello che annunziarono, per aver assecondato la giustizia, proclamando la verità, morendo per la verità» (*Sermo 295, 1; PL 38, 1348*)<sup>8</sup>.

Sulla base dei teologi del medioevo papa Benedetto XIV (1675-1758), nel suo scritto dal titolo *Opus de servorum Dei beatificatione, et beatorum canonizatione* (Prato 1842), ha elaborato criteri teologicamente e canonicamente vincolanti e tuttora validi<sup>9</sup>. Il martirio è la «voluntaria mortis permissio seu tolerantia propter fidem Christi vel alium virtutis actum ad Deum relatum»<sup>10</sup>. Si tratta di tre criteri di massima che sono da applicare in modo prudente per il tempo del ventesimo secolo, specialmente per l'epoca nazista. Nel secolo scorso alcuni storici<sup>11</sup>, giornalisti<sup>12</sup> e teologi<sup>13</sup> hanno

<sup>7</sup> Cfr. E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit. Der Märtyrer und die Kirche*, Leipzig 1937; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (Studien zum Alten und Neuen Testament 5), München 1961; T. BAUMEISTER, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münstersche Beiträge zur Theologie 45), Münster 1980; M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris 2007; H. MOLL, *Martyrium und Wahrheit. Zeugen Christi im 20. Jahrhundert*, Weilheim-Bierbronn 2012<sup>5</sup> 203-205.

<sup>8</sup> K. ROSEN, *Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie* (Gestalten der Antike), Darmstadt 2015.

<sup>9</sup> Cfr. E. PIACENTINI, *Concetto teologico-giuridico di martirio nelle cause di beatificazione e canonizzazione*, in *Monitor Ecclesiasticus* 103 (1978) 184-247; J. L. GUTIÉRREZ, *Alcune questioni sull'interpretazione della legge*, in *Apollinaris* 40 (1987) 507-525; F. VERAJA, *Le cause di canonizzazione dei santi. Commento alla legislazione e guida pratica*, Città del Vaticano 1992, 67-69.

<sup>10</sup> BENEDICTUS XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Parma 1842, 1, III, 11.

<sup>11</sup> Cfr. A. RICCARDI, *Il secolo del martirio*, Milano 2000.

<sup>12</sup> L. ACCATTOLI, *Nuovi martiri. 393 storie cristiane nell'Italia di oggi*, Cinisello Balsamo 2000<sup>2</sup>, 14-15.

<sup>13</sup> Cfr. K. RAHNER, *Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterungen eines klassischen Be-*



voluti estendere e allargare il concetto di martirio, specialmente per la “teologia della liberazione”, contro di cui sono state mosse anche delle riserve dottrinali e contenutistiche<sup>14</sup>. Sono stati perfino pubblicati dei martirologi ecumenici del ventesimo secolo<sup>15</sup>.

### 3.1. La causa di morte violenta (*martyrium materialiter*)

Sulla base degli evangelisti Marco, Matteo, Luca e Giovanni, Gesù Cristo ha subito una morte cruenta (cfr. Mc 15,29-37 parr.). Stefano il diacono è stato lapidato (cfr. At 7,59-60). La morte violenta, effettiva e non semplicemente minacciata, è un criterio vincolante per tutta la storia della Chiesa. Nel ventesimo secolo e soprattutto durante l'epoca nazista la morte cruenta è avvenuta in modo sia attivo che passivo. In modo attivo: uccidere con il gas, fucilare, ammazzare, ecc.; in modo passivo: nel campo di concentramento rifiutare il cibo o l'acqua, non assistere qualcuno per sta per morire.

Se il martire è morto per le torture inflitte al di fuori di una prigione (quando però la causa della morte era già irreversibile), la Chiesa lo considera come martirio, cioè *in aerumnis carceris* (nell'afflizione del carcere). Un esempio: il beato sacerdote novello Karl Leisner (1915-1945) era imprigionato nel campo di concentramento di Dachau (Baviera), ma è morto pochi mesi dopo nel sanatorio di Planegg (Baviera) il 12 agosto 1945.

La morte cruenta non è da identificare con il suicidio del cristiano. Secondo il comandamento del Decalogo, «Non uccidere» (Es 20,13), i Padri della Chiesa in linea di massima hanno affermato il divieto del suicidio. Sant'Agostino ritiene il suicidio in alcun caso giustificabile, perché si tratta di un peccato contro Dio, contro se stesso e contro la comunità (*De civitate Dei*, lib. I, cap. 16-19; *Lib. arb.*, 3). Lo stesso dicasi in merito alla dottrina di san Tommaso d'Aquino (1225-1274) (*Summa theologiae* II-II, q. 64, art. 5)<sup>16</sup>. La Costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II ha ripetuto

---

*griffs*, in Concilium (D) 19 (1983) 174-176; E. SCHOCKENHOFF, *Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer*, Freiburg et al. 2015, e la mia recensione pubblicata in Theologische Revue 112 (2016) 48-49.

<sup>14</sup> Cfr. I. GORDON, *De conceptu theologico-canonico martyrii ratione habita tum doctrinae traditionalis, tum recentiorum opinionum ac problematum*, in *Ius populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, I, Roma 1972, 485-521; B. GHERARDINI, *Il martirio nella moderna prospettiva teologica*, in *Divinitas* 26 (1982) 19-35; H. HÜRTEIN, *Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers*, Mainz 1987; H. MOLL, *Primo bilancio del martirologio del ventesimo secolo. Nota in margine ad un libro recente*, in *Divinitas* 44 (2001) 179-188.

<sup>15</sup> Cfr. R. LARINI (dir.), *Il libro dei testimoni. Martirologio ecumenico*, Cinisello Balsamo 2001; K.-J. HUMMEL – C. STROHM (edd.), *Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2002<sup>4</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. A. ZIEGENAUS, *Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben*,

tale dottrina (n. 27). La Congregazione per la Dottrina della fede ha ripresentato il divieto del libero suicidio il 5 maggio 1980 nella dichiarazione sull'eutanasia<sup>17</sup>. Nell'Enciclica *Evangelium vitae* del 25 marzo 1995 papa Giovanni Paolo II ha ribadito la dottrina tradizionale della Chiesa sul suicidio<sup>18</sup>.

Il martirologio tedesco dei protestanti, tuttavia, ha ammesso sotto determinate condizioni persone che durante l'epoca nazista oppure socialista si sono suicidate<sup>19</sup>. Tale posizione dottrinale è stata criticata sia da teologi protestanti che cattolici<sup>20</sup>.

Il martirio cristiano non è assolutamente da identificare con i cosiddetti *Selbstmordattentäter* (attentati del suicidio) da parte degli islamisti, i quali cercano il proprio suicidio<sup>21</sup>. Il martirio è da accettare, non da commettere o da cercare.

### 3.2. Il motivo di odio religioso o di odio verso la Chiesa da parte dei persecutori (*martyrium formaliter ex parte tyranni*)

Il cristiano può dare testimonianza per mezzo della parola o dell'azione nei confronti di un'ideologia anticristiana. La reazione consiste normalmente nell'odio contro la fede cattolica, contro l'insegnamento della Chiesa o contro le virtù cristiane. Nelle Beatitudini si legge così: «Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli» (Mt 5,10). Gesù ha detto in merito all'atteggiamento del "mondo": «Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me ... Chi odia

---

in H. DOBIOSCH (ed.), *Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre*, St. Ottilien 1990, 153-168; P. C. DÜREN, *Gibt es ein Recht auf selbstbestimmten Tod? Der Suizid aus theologischer Sicht*, in F. BREID (ed.), *Leben angesichts des Todes. Referate der «Internationalen Theologischen Sommerakademie 2002» des Linzer Priesterkreises*, Buttenwiesen 2002, 83-127; si veda, d'altro canto, V. LENZEN, *Selbsttötung. Ein philosophisch-theologischer Diskurs mit einer Fallstudie über Cesare Pavese*, Düsseldorf 1987; P. GEMEINHARDT, *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart*, München 2010, 118-119.

<sup>17</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione lura et bona* sull'eutanasia (5 maggio 1980), in AAS 72 (1980) 542-552.

<sup>18</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), nn. 65-66, in AAS 87 (1995) 475-478.

<sup>19</sup> «Ihr Ende schaut an...». *Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von H. Schulze und A. Kurschat unter Mitarbeit von C. Bendick, Leipzig 2006; 2008<sup>2</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. M. SEITZ, *Das Martyrium in der Evangelischen Theologie*, in R. KAUFMANN – H. EBELT (edd.), *Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz*, Dresden 2005, 397-407; H. MOLL, «Es gibt keine unstrittige... Definition des Märtyrerbegriffs». Zum evangelischen Martyrologium des 20. Jahrhunderts, in *Forum Katholische Theologie* 22 (2006) 219-239, soprattutto 222-225; ID., *Martyrium und Wahrheit. Zeugen Christi im 20. Jahrhundert*, Weilheim-Bierbronn 2012<sup>5</sup>, 34, nota 56; E. WERNER, *Heiligtümer – Gnadenorte – Landschaften*, in *Der Fels* 8/9 (2006) 269.

<sup>21</sup> N. KERMANI, *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, Göttingen 2003<sup>2</sup>; B. WICKER (ed.), *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam*, Aldershot 2006; D. COOK, *Martyrdom in Islam*, Cambridge 2007.

me, odia anche il Padre mio ... Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro mai ha fatto, non avrebbero alcun peccato; ora invece hanno visto e hanno odiato me il Padre mio. Questo perché si adempisse la parola scritta nella loro Legge: Mi hanno odiato senza ragione» (Gv 15,18-25).

Un esempio: santo Stefano ha mostrato ai Giudei che Gesù Cristo è veramente il Salvatore venuto in questo mondo e preannunciato da parte dei profeti dell'Antico Testamento (cfr. At 7). Come reazione i Giudei, «all'udire queste cose, fremevano in cuor loro e digrignavano i denti contro di lui» (At 7,54).

### 3.3. La cosciente e intima accettazione della volontà di Dio nonostante il pericolo di vita (*martyrium formaliter ex parte victimae*)

Sul monte degli Ulivi, dopo l'annuncio del tradimento di Giuda, Gesù Cristo, insieme con i discepoli che lo seguivano, disse: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc 21,42). Nella versione di Matteo si legge: «Padre mio, se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà» (Mt 26,42). D'altronde Gesù Cristo ripetendo il salmo 40 (39) ebbe a dire, entrando nel mondo: «Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà» (Eb 10,7). Nel Padre nostro noi preghiamo «sia fatta la tua volontà» (Mt 6,10).

In seguito la Chiesa ha formulato quattro aspetti dell'accettazione della morte, vale a dire 1) l'aspetto personale, sia nel cristiano morente, sia nel persecutore che ne causa la morte violenta e che può essere persona o fisica o morale, così come può provocare la morte o direttamente o indirettamente; 2) l'aspetto materiale, ossia la morte reale del cristiano, causatagli da azione violenta, esterna, responsabile; 3) l'aspetto morale, ossia l'accettazione volontaria ed esternamente manifestata di detta morte; 4) infine l'aspetto formale, allo scopo di testimoniare la fede da parte della vittima e l'odio della fede stessa da parte del persecutore.

Sant'Agostino dimostra come il martire possa superare l'ansia naturale rispetto alla morte. Nel commentare la domanda di Cristo risorto posta a Simon Pietro: «Mi vuoi bene tu più di costoro?» (Gv 21,15), il vescovo di Ippona così si esprime:

«L'amore per Cristo deve, in colui che pasce le sue pecore, crescere e raggiungere tale ardore spirituale da fargli vincere quel naturale timore della morte a causa del quale non vogliamo morire anche quando vogliamo vivere con Cristo (*Cuius [Christi] amor in eo, qui pascit oves eius, in tam magnum debet spiritualem crescere ardorem, ut vincat etiam mortis naturalem timorem, quo mori nolumus et quando cum Christo vivere volumus*)»<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> AUGUSTINUS, *In Evangelium Ioannis tract.* 123, 5 (CSEL 36, 679).

## 4. Figure rilevanti nel martirologio tedesco del XX secolo<sup>23</sup>

Tra i 400 cattolici tedeschi martirizzati durante il tempo del Terzo Reich (1933-1945), spiccano quelli beatificati oppure canonizzati. Fino ad oggi tuttavia non sono molti quelli che la Chiesa cattolica ha innalzato agli onori degli altari.

### 4.1. Santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein) (1891-1942)

Quando il 12 ottobre 1891 Edith Stein nacque a Breslavia (Slesia Minore), la famiglia festeggiava lo Yom Kippur, la maggiore festività ebraica, il giorno dell'espiazione. Il padre, commerciante di legname, venne a mancare quando Edith non aveva ancora compiuto il secondo anno d'età. La madre, una donna molto religiosa, solerte e volitiva, rimasta sola dovette sia accudire alla famiglia sia condurre la grande azienda. Edith perse la fede in Dio. Conseguì brillantemente la maturità nel 1911 e iniziò a studiare germanistica e storia all'Università di Breslavia. Nel 1913 la studentessa Edith Stein si recò a Gottinga (Bassa Sassonia) per frequentare le lezioni universitarie del professor Edmund Husserl (1859-1938), divenne sua discepola e assistente ed infine conseguì con lui nel 1917 a Friburgo in Brisgovia la laurea con una tesi dal titolo "Sul problema dell'empatia". Edith Stein desiderava ottenere l'abilitazione alla libera docenza. A quel tempo era una cosa irraggiungibile per una donna. Più tardi le fu negata l'abilitazione a causa della sua origine ebraica.

Nell'estate del 1921 Edith Stein si recò per alcune settimane a Bergzabern (Palatinato), nella tenuta della signora Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), una discepola del professor Edmund Husserl. Una sera Edith trovò nella libreria l'autobiografia di Teresa d'Avila (1515-1582). La lesse per tutta la notte dicendo: questa è la verità. In seguito Edith il 1° gennaio 1922 si fece battezzare. Fino a Pasqua del 1931 assunse allora un impiego come insegnante di tedesco e storia presso il liceo e seminario per insegnanti del convento domenicano della Maddalena di Spira (Palatinato). Nel 1932 le fu assegnata una cattedra presso l'Istituto di pedagogia scientifica di Münster (Vestfalia) che dovette però abbandonare un anno dopo data la sua origine ebraica. Nel mese di marzo 1933 scrisse una lettera diretta a papa Pio XI chiedendo un rapido intervento contro il nazionalsocialismo a causa del suo razzismo contro il popolo ebraico. Il 14 ottobre 1934 Edith Stein entrò nel monastero delle Carmelitane di Colonia (Renania) prendendo il nome di suor Teresa Benedetta della Croce. Il 9

<sup>23</sup> Cfr. H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, Paderborn et al. 1999, 2015<sup>6</sup> (tr. it. *Testimoni di Cristo. I martiri tedeschi sotto il nazismo*, Cinisello Balsamo 2007); A. RICCARDI, *Il secolo del martirio*, Milano 2000, 63-132 con la recensione critica di M. K., *Im Kampf gegen die Christenverfolgungen*, in *Deus lo vult* NF 70 (2004) 64; P. VANZAN, *Oppositori e martiri cattolici del nazismo*, in *La Civiltà Cattolica* 3781 (5 gennaio 2008) 50-59.

novembre 1938 l'odio dei nazisti verso gli ebrei si mostrò a tutto il mondo. Pertanto fuggì nei Paesi Bassi entrando nel convento della Carmelitane di Echt (provincia di Limburgo). Tentò di emigrare in Svizzera, nel convento carmelitano di Pâquier vicino a Friburgo, ma senza successo. Dopo l'occupazione dei Paesi Bassi da parte dei nazisti nel 1940, suor Teresa Benedetta insieme con sua sorella Rosa Stein (1883-1942)<sup>24</sup> furono portate il 2 agosto 1942 nel campo di concentramento di Auschwitz (Polonia), dove vennero uccise con il gas il 9 agosto 1942. Papa Giovanni Paolo II ha beatificato la Serva di Dio il 1° maggio 1987 a Colonia. In qualità di vicepostulatore della sua causa, ho potuto concelebbrare nella cerimonia di canonizzazione di suor Teresa Benedetta della Croce l'11 ottobre 1998 a Roma in piazza San Pietro. Un anno dopo papa Giovanni Paolo II l'ha proclamata patrona d'Europa<sup>25</sup>.

## 4.2 Beato Bernhard Lichtenberg (1875-1943)

Bernhard Lichtenberg nacque il 3 dicembre 1875 a Ohlau (Slesia Minore), da August ed Emilia Hubrich, primogenito di cinque figli. Superato l'esame di maturità nel liceo di Ohlau, si trasferì all'Università di Innsbruck (Austria) per iniziarsi i suoi studi teologici. Dopo il primo semestre passò all'Università di Breslavia. Fu ordinato sacerdote il 21 giugno 1899.

Dopo aver adempiuto a diversi ministeri, il sacerdote fu promosso nel 1931 membro del capitolo della cattedrale e parroco del duomo di Berlino. Il 2 febbraio 1938 ebbe la nomina a prevosto della cattedrale.

Quando, nell'ottobre del 1941, fu distribuito nella sua parrocchia un foglio anonimo, di provenienza evidentemente nazista, in cui si affermava che chiunque mostrasse compassione per gli ebrei commetteva un atto di altro tradimento verso la patria, il prevosto Lichtenberg emanò un comunicato che i sacerdoti del duomo avrebbero dovuto leggere dal pulpito, nel quale, protestando contro tale affermazione, richiamava con forza il comandamento del Signore dell'amore universale verso il prossimo. Questo foglio fu trovato in casa sua in occasione di una perquisizione effettuata dalla polizia segreta. Inoltre due ragazze di estrazione protestante, dopo aver sentito delle preghiere lette dallo stesso Lichtenberg nella cattedrale, lo denunciarono. Mons. Lichtenberg fu arrestato il 23 ottobre 1941 e trasferito prima nella prigione di Plötzensee (Berlino) e poi in quella di Moabit (Berlino). Il 22 maggio 1942 fu condannato a due anni di prigione. Poco prima della sua scarcerazione le autorità della

<sup>24</sup> Cfr. C. JUNGELS, *Rosa Stein*, in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, vol. I, 414-418 (tr. it. 298-302).

<sup>25</sup> Cfr. M. A. NEYER, *Heilige Schwester Teresia Benedicta a Cruce (Dr. Edith Stein)*, in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, vol. II, 1078-1083 (tr. it. 611-618); F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942-2012*, Würzburg 2012; P. MANGANARO – F. NODARI (edd.), *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti* (Quaderni per l'Università 5), Brescia 2014; C. DE MEESTER, *Edith Stein. Sete della Verità* (Uomini e donne 149), Milano 2014.

Gestapo gli avevano offerto la possibilità di vivere in un ghetto di Litzmannstadt (Lodz/Polonia) per prestare la sua assistenza spirituale agli ebrei battezzati.

Dopo la sua scarcerazione, Mons. Lichtenberg si recò per pochi giorni nel “campo di educazione al lavoro Wuhlheide”. Il 23 ottobre 1943, fu di nuovo arrestato dagli agenti della polizia segreta, probabilmente perché pensavano che Mons. Lichtenberg non avrebbe mai cambiato la sua posizione contro l’ideologia nazista. Nel giro di pochi giorni fu deciso di inviarlo al campo di concentramento di Dachau. Quando, dopo diversi giorni di viaggio, arrivò il 3 novembre 1943 a Hof (Baviera), fu sistemato insieme a ventitrè compagni in una cella della prigione locale. Per interessamento di alcune diaconesse protestanti e di un medico cattolico, Mons. Lichtenberg fu trasferito, la mattina del 4 novembre, all’ospedale statale di Hof, dove i medici fecero tutto il possibile per lui. Dopo aver ricevuto il sacramento dell’unzione degli infermi, Mons. Lichtenberg morì il 5 novembre 1943.

Papa Giovanni Paolo II l’ha dichiarato beato il 23 giugno 1996 a Berlino. L’arcidiocesi di Berlino ha aperto la causa di canonizzazione nel mese di marzo del 2012<sup>26</sup>.

### 4.3. Beato Karl Leisner (1915-1945)

Papa Giovanni Paolo II ha dichiarato beato il sacerdote novello Karl Leisner il 23 giugno 1996 a Berlino. Nato a Rees (Basso Reno) il 28 febbraio 1915, frequentò la scuola cattolica di Kleve (Basso Reno) aderendo al movimento giovanile cattolico. Nel 1933 il vescovo di Münster (Vestfalia), Mons. Clemens August von Galen (1878-1946), lo nominò dirigente distrettuale della “Jungchar” (Gruppo dei giovani) per la regione del Reno. L’anno seguente, dopo aver conseguito la maturità, iniziò lo studio della filosofia e della teologia, prima all’Università di Münster, poi all’Università di Friburgo in Brisgovia. Per una sua frase, uscitagli di bocca in occasione del fallito attentato al “Führer” Adolf Hitler («che peccato!»), il giovane chierico fu arrestato dalla Gestapo e internato il 7 novembre, prima a Friburgo in Brisgovia, poi, dal febbraio 1940, nell’ospedale dei carcerati di Mannheim (arcidiocesi di Friburgo in Brisgovia). Da Mannheim fu nuovamente trasferito nel mese di marzo 1940 al campo di concentramento di Sachsenhausen nei pressi di Berlino, e l’8 dicembre 1940 al campo di concentramento di Dachau.

A Dachau il chierico esercitò un fecondo apostolato, soprattutto verso le persone ammalate. Il 17 dicembre 1944 il vescovo di Clermont-Ferrand (Francia), Mons.

<sup>26</sup> Cfr. U. PRUSS, *Seliger Dompropst Bernhard Lichtenberg*, in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, vol. I, 132-138 (tr. it. 91-99); L. MOLINARI, *Lichtenberg Bernardo Riccardo Leopoldo*, in *Bibliotheca Sanctorum. Prima Appendice*, Roma 1987, 783-785; E. KOCK, *Er widerstand. Bernhard Lichtenberg. Dompropst bei St. Hedwig, Berlin*, Berlin 1996; U. VON HEHL ET ALII (bearb.), *Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 37), Paderborn et al. 1998, 480.

Gabriel Piguet (1887-1952), anch'egli internato, con il permesso del vescovo di Münster lo ordinò sacerdote. In seguito all'occupazione del campo di concentramento di Dachau, il giovane sacerdote, che aveva celebrato solo una volta l'Eucaristia, riuscì a fuggire dal lager, nel sanatorio di Planegg nei pressi di Monaco (Baviera), dove morì il 12 agosto 1945. La sua ultima parola scritta era stata la seguente: «Benedici, Altissimo, anche i miei nemici». La diocesi di Münster ha aperto la causa di canonizzazione il 25 aprile 2007<sup>27</sup>.

#### 4.4. Beato Nikolaus Groß (1898-1945)

Nikolaus Groß nacque il 30 settembre 1898 a Niederwenigern nei pressi di Hattingen (diocesi di Paderborn nella Vestfalia, oggi diocesi di Essen) e fu battezzato il 2 ottobre nella chiesa parrocchiale di San Maurizio. Dal 1905 al 1912 completò il primo ciclo scolastico della durata di sette anni. A quattordici anni non compiuti entrava come giovane operaio nella fabbrica di laminati e tubi a Essen (regione della Ruhr). A causa del suo lavoro nell'industria pesante, come minatore, fu esentato nel 1915 dalla chiamata alle armi. Nel 1918 aderì al partito dei cattolici "Zentrum" ("Centro") e fondò i primi gruppi giovanili del movimento cristiano nazionale dei minatori. Il 24 maggio 1923 sposò Elisabeth Koch e dal loro matrimonio nacquero sette figli. Dall'anno 1927 fu nominato redattore del giornale dei lavoratori della Germania Occidentale. Nel mese di agosto 1932 percepì il pericolo che sarebbe potuto derivare dall'ascesa di Adolf Hitler e ne scrisse in merito. Tra l'altro fu membro del circolo di resistenza coloniese, denominato "Kölner Kreis". In seguito al fallito tentativo di Adolf Hitler, il 20 luglio 1944 a Rastenburg (Prussia Orientale) fu arrestato dalla Gestapo di Colonia nel suo appartamento e rinchiuso nella prigione di Ravensbrück nei pressi di Berlino. Il 15 gennaio 1945 fu condannato a morte dalla corte di giustizia popolare sotto la presidenza di Roland Freisler (1893-1945) e trasferito al carcere di Plötzensee a Berlino, dove il 23 gennaio 1945 fu giustiziato mediante impiccagione.

La solenne cerimonia di beatificazione è stata celebrata a Roma da papa Giovanni Paolo II in piazza San Pietro il 7 ottobre 2001<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. H.-K. SEEGER, *Seliger Neupriester Karl Leisner*, in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, vol. I, 523-529 (tr. it. 370-379); K. LEISNER, *Tagebücher und Briefe. Eine Lebens-Chronik*, hrsg. von H.-K. Seeger und G. Latzel, voll. 5, Kevelaer 2014.

<sup>28</sup> CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Positio super martyrio Nicolae Gross*, Roma 2000; cfr. V. BÜCKER, *Seliger Nikolaus Groß*, in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, vol. I, 209-214 (tr. it. 149-155); J. ARETZ (ed.), *Nikolaus Groß. Christ – Arbeiterführer – Widerstandskämpfer. Briefe aus dem Gefängnis* (Topos-Taschenbücher. 229) Mainz 1998<sup>3</sup>; N. GROSS, *Sieben um einen Tisch*, hrsg. von B. Groß, Voerde 2002<sup>5</sup>.

#### 4.5. Beato Gerhard Hirschfelder (1907-1942)

Essere figlio di madre nubile comportò non poche difficoltà per Gerhard Hirschfelder, nato il 17 febbraio 1907 a Glatz (Slesia inferiore). Dopo la scuola elementare frequentò il ginnasio cattolico statale, durante il quale fu membro del gruppo “Quickborn”, conseguendovi la maturità. Nel 1927 incominciò gli studi filosofici e teologici all’Università di Breslavia. Fu ordinato sacerdote diocesano dalle mani del card. Adolf Bertram (1859-1945), arcivescovo di Breslavia. In seguito fu nominato cappellano in diversi luoghi. Già nel 1937 la Gestapo istruì un processo contro il cappellano e le associazioni giovanili confessionali. A causa delle inquisizioni contro lo Hirschfelder, il vicario generale lo trasferì ad Habelschwerdt (contea di Glatz), dove venne nominato responsabile diocesano per la pastorale giovanile di quella contea. In un’omelia il cappellano aveva pronunciato tra l’altro la frase: «Chi strappa Cristo dai cuori della gioventù è un criminale». Arrestato poi il 1° agosto 1941, il 15 dicembre di quell’anno fu deportato nel campo di concentramento di Dachau. In questo lager scrisse una sua Via crucis e un commento alle lettere di san Paolo; patì maltrattamenti e privazioni di ogni genere e morì di pleurite il 1° agosto 1942.

La solenne cerimonia di beatificazione è stata celebrata a Münster in Vestfalia il 19 settembre 2010 dal card. Joachim Meisner, arcivescovo di Colonia<sup>29</sup>.

#### 4.6. Beato Aloys Andritzki (1914-1943)

Il martire Aloys Andritzki nacque il 2 luglio 1914 a Radibor nei pressi di Bautzen (Sassonia). I genitori Giovanni, insegnante cattolico, e Magdalena Ziesch impartirono ai cinque figli un’educazione profondamente religiosa. Nel 1934, dopo aver frequentato la scuola superiore di Bautzen, il giovane studente iniziava lo studio della filosofia e teologia a Paderborn (Vestfalia). Il 30 luglio 1939 fu ordinato sacerdote nella diocesi di Misnia. In seguito fu nominato cappellano in una parrocchia di Dresda. Gli furono anche affidati gli incarichi di prefetto del coro della cattedrale e di presidente ecclesiastico della fondazione Adolph Kolping (1813-1864).

Dopo una rappresentazione teatrale in occasione del Natale del 1940, il sacerdote fu sottoposto a una serie d’interrogatori da parte della Gestapo. Il 21 gennaio 1941 fu nuovamente convocato e arrestato. Condannato a sei mesi di carcere, cinque dei quali già scontati in custodia preventiva, il cappellano trascorse il resto della condanna nel carcere giudiziario di Dresda. In seguito la Gestapo lo riportò nelle carceri della polizia. Il 10 ottobre 1941 fu deportato nel campo di concentramento di Dachau.

---

<sup>29</sup> Cfr. J. NITSCHKE, *Seliger Kaplan Gerhard Hirschfelder*, in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, vol. I, 842-844 (tr. it. 486-490); H. GOEKE, *Gerhard Hirschfelder. Priester und Märtyrer. Ein Lebensbild mit Glaubensimpulsen für heutige Christen*, Münster 2010.



Portato in infermeria perché ammalato di tifo, il cappellano chiese di poter ricevere il sacramento dell'unzione degli infermi, ma la sua richiesta fu ignorata. Un'iniezione di veleno pose fine alla sua esistenza il 3 febbraio 1943. La sua beatificazione è avvenuta a Dresda il 13 giugno 2011<sup>30</sup>.

#### 4.7. Beato Georg Häfner (1900-1942)

Nato a Würzburg (Franconia) il 19 ottobre 1900, Georg Häfner fu chierichetto nel monastero delle monache carmelitane scalze a Würzburg. Dopo la maturità conseguita nel 1919 iniziò gli studi di filosofia e teologia nell'Università di Würzburg. Il 13 aprile 1924 ricevette l'ordinazione sacerdotale. Fu poi nominato cappellano in diversi luoghi. Durante il ministero di parroco a Oberschwarzach (diocesi di Würzburg), si dimostrò avverso al regime nazionalsocialista, rifiutando di usare il saluto "Heil Hitler" ("Salute a Hitler"). Il 30 ottobre 1941 fu arrestato e imprigionato a Würzburg, perché ai funerali di Michael Wunsch, membro del partito nazista, divorziato e risposato civilmente, lesse una dichiarazione firmata dallo stesso Wunsch, nella quale quest'ultimo dichiarava nullo il suo matrimonio civile, sottomettendosi alle leggi della Chiesa cattolica.

L'11 dicembre 1941 Häfner fu trasferito nel campo di concentramento di Dachau. A partire del mese di maggio 1942 fu costretto ai lavori forzati. Cominciò a soffrire di idropisia. Morì il 20 agosto 1942. La cerimonia di beatificazione è stata celebrata il 15 maggio 2011 nella cattedrale di Würzburg<sup>31</sup>.

#### 4.8. I martiri del processo dei cristiani di Lubecca (Schleswig-Holstein)

I sacerdoti diocesani Hermann Lange (1912-1943), Johannes Prassek (1911-1943) ed Eduard Müller (1911-1943) si distinsero da molti loro contemporanei per non aver ceduto alle minacce del regime nazista verso quanti professavano la propria fede, in un clima fortemente anticlericale. I tre cappellani di Lubecca (Schleswig-Holstein), insieme col pastore protestante Karl Friedrich Stellbrink (1894-1943)<sup>32</sup>, pur consci dei rischi a cui esponevano le loro persone, rimasero fedeli fino all'ultimo dei loro giorni ai precetti della Chiesa e ai comandamenti di Dio, testimoniando una coscienza cristiana ferma e chiara.

<sup>30</sup> Cfr. S. SEIFERT, *Seliger Kaplan Aloys Andritzki*, in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, vol. I, 190-192 (tr. it. 143-146).

<sup>31</sup> Cfr. K. WITTSTADT, *Seliger Pfarrer Georg Häfner*, in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, vol. I, 706-708 (tr. it. 465-468); DiÖZESANARCHIV WÜRZBURG (hg.), *Georg Häfner 1900-1942. Eine historische Dokumentation des Diözesanarchivs Würzburg*, Würzburg 2011.

<sup>32</sup> A. KURSCHAT, *Stellbrink, Karl Friedrich*, in «Ihr Ende schaut an...». Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, 478-480.

Questi sacerdoti avevano distribuito le tre famose prediche del vescovo di Münster, mons. Clemens August von Galen, in difesa della vita debole contro l'ideologia del nazionalsocialismo. Inoltre avevano predicato sulla "bestia" dell'Apocalisse del Nuovo Testamento interpretandola come Adolf Hitler. Tutti e quattro furono arrestati dalla Gestapo. Il 23 giugno 1943, il tribunale nazista li condannò a morte. La sentenza fu eseguita, tramite ghigliottina, il 10 novembre 1943 nel carcere di Amburgo. La beatificazione dei tre cappellani è avvenuta a Lubecca il 25 giugno 2011, durante la quale è stato commemorato anche il pastore luterano Karl Friedrich Stellbrink<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Cfr. M. THOEMMES, *Die Märtyrer des Lübecker Christenprozesses*, in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, vol. I, 319-327 (tr. it. 203-213); A. KURSCHAT, *Stellbrink, Karl Friedrich*, in «Ihr Ende schaut an...». *Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, 478-480; P. VOSWINCKEL, *Geführte Wege. Die Lübecker Märtyrer in Wort und Bild*, Kevelaer 2010; ERZBISTUM HAMBURG – BISTUM OSNABRÜCK (edd.), *Wer sterben kann, wer will den zwingen? Zur Seligsprechung der Lübecker Märtyrer*, Amburgo 2011.

**Riassunto**

Papa Giovanni Paolo II ha dichiarato che la Chiesa nel secolo XX era nuovamente diventata una Chiesa di martiri. Pertanto ha esortato tutte le Chiese locali a far di tutto per conservare la memoria della loro testimonianza, raccogliendo la necessaria documentazione. Mons. Helmut Moll, delegato della Conferenza Episcopale Tedesca per il martirologio del ventesimo secolo, è editore dei due tomi *Testimoni di Cristo*. In questo contributo traccia i criteri del martirio stabiliti da Papa Benedetto XIV. Inoltre elenca alcuni esempi particolari del tempo del nazionalsocialismo, soprattutto le persone beatificate oppure canonizzate, tra le quali spiccano santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein) e san Massimiliano Kolbe. Il loro esempio è importante per la Chiesa oggi in merito alla vocazione universale alla santità.

**Abstract**

Pope John Paul II pointed out to the fact that the Church of the 20th century has become a Church of martyrs again. Therefore, he encouraged the local Churches to do everything to maintain the memory of their testimonies in collecting the relevant material for a documentation. Msgr. Helmut Moll, delegate of the German Bishop Conference for the German Martyrologium of the 20th Century, is the editor of the two volumes *Witnesses to Christ*. In his lecture, he presented the criteria of martyrdom according the guidelines of Pope Benedict XIV. Furthermore, he introduced the audience to some particular biographies during the time of national socialist persecution, particular those who were beatified or canonized. Among these persons was a special interest given to Saint Teresa Benedicta of the Cross (Edith Stein) and the Polish Franciscan friar Maximilian Kolbe. Their witness held a special importance for the contemporary church in the light of the universal call to holiness.



## *Gestion de la barbarie. Le manuel du combattant en djihad d'Abu Bakr Naji*<sup>1</sup>

Marie-Thérèse Kaiser-Guyot\*

Les difficultés pour présenter un tel ouvrage sont inhérentes au sujet: actualité du problème, et donc manque de recul, textes qui ne sont pas toujours accessibles dans les langues européennes. Elles s'accroissent du fait que, le plus souvent, tout ce qui semble invraisemblable, exagéré, voire monstrueux, est marginalisé. On ne cherche pas à savoir si ce sont des phénomènes accidentels ou si, au contraire, ces phénomènes étaient impliqués dans les prises de position, proclamations, actions et références des hommes d'action. Lorsqu'un islamiste dit agir pour des motifs religieux, il faut le prendre au sérieux, vérifier si ses dires sont en accord avec les textes fondateurs de l'Islam et avec son histoire. Certes, c'est accepter, qu'aujourd'hui comme hier, que l'homme soit un être religieux. Le nier est possible, mais c'est une erreur qui serait lourde de conséquences.

Sur une partie des territoires de l'Irak et de la Syrie, des djihadistes disent avoir fondé un Etat islamique. Avant de crier à l'impossible, il faut regarder de près les références qu'ils donnent, chercher à comprendre pourquoi et comment ils agissent: Est-ce une bande, bien plus, des bandes de terroristes brigands? Ou des hommes sûrs de leur bon droit et de leur devoir dans les actes de la plus extrême violence, voulue et systématiquement pratiquée? Leur action se limite-t-elle aux territoires où ils pratiquent la terreur comme moyen de gouvernement ou se répand-elle, par actions ponctuelles et imprévisibles sur tous les continents? D'autres états ou du moins d'autres régions risquent-ils de les suivre, voire d'en devenir dépendants?

D'urgence, il faut savoir ce que les djihadistes disent d'eux-mêmes. En sont-ils à un niveau de culture et de réflexion telles qu'un traité puisse condenser leur savoir

---

\* Ancienne élève de l'Ecole Normale Supérieure. Agrégée d'histoire-géographie. Docteur en histoire. Ancienne Maître-Assistante de l'Université Paris X-Nanterre. E-mail: m.t.kaiser-guyot@t-online.de.

<sup>1</sup> ABU BAKR NAJI, *Gestion de la barbarie*, Préface de J. Heers, Paris 2007.

et leur vouloir? Sur internet, de nombreux textes de leur obédience sont parus. L'un d'eux, paru en 2004, ou peut-être seulement en 2005, *L'appel à la résistance islamique globale*<sup>2</sup>, est un énorme ouvrage, une véritable encyclopédie du djihad, dont l'auteur, Abu Musab al-Suri, un pseudonyme de Setmariam Nasar, est né vers 1958 en Syrie, et souvent considéré comme l'un des plus dangereux terroristes. Al-Suri fait partie de ce qu'il est convenu d'appeler la deuxième génération du mouvement djihadiste, celle d'après le 11 septembre 2001. Il connaît parfaitement les traités de stratégie et de tactiques des Américains et fait siennes, lorsqu'elles lui sont utiles, les nouveautés de ce qu'on appelle la guerre de la 4<sup>ème</sup> génération, et peut-être même celles de la 5<sup>ème</sup> génération<sup>3</sup>. Mais son ouvrage est un énorme pavé difficile à manier et à assimiler. Il n'en va pas de même d'un autre ouvrage qui montre les mêmes tendances et pourrait même être, en partie au moins, du même auteur.

## 1. Abu Bakr Naji, *Gestion de la barbarie*<sup>4</sup>

Lancé sur internet, en arabe, en 2004, ce traité a été traduit en anglais dès 2006, online également, et, en 2007 il est paru en traduction française, aux éditions de Paris sous le titre de *Gestion de la barbarie*, avec une préface de l'historien médiéviste Jacques Heers, un avertissement signé A.S. et un glossaire, tous les trois très utiles. Le traducteur, sans doute pour des raisons de sécurité, est resté anonyme C'est cette traduction que nous utiliserons pour les citations.

L'auteur ne s'appelle vraisemblablement pas Abu Bakr Naji; on avance différents théoriciens djihadistes connus qui pourraient avoir pris ce pseudonyme dont al-Suri. Il n'y a peut-être même pas un, mais plusieurs auteurs. Quoi qu'il en soit, c'est un ouvrage très élaboré, bien mené et bien documenté; écrit avec clarté, il est bien présenté, même si les répétitions n'y manquent pas. C'est un manifeste avec de véritables démonstrations autant qu'un manuel de vie religieuse, voire même de vie mystique, et de politique où ne manquent ni les expériences ni les enthousiasmes. Si on ne connaît pas l'auteur, on y trouve par contre de longues citations d'auteurs, plus ou moins connus, mais familiers aux islamistes, et qui sont considérés, par eux, comme des autorités et des références incontournables. Quelques courts passages de ces citations aideront plus qu'un long discours à connaître d'emblée l'orientation de cet écrit.

<sup>2</sup> On trouve la traduction, en anglais, d'un chapitre de cet ouvrage dans: B. LIA, *Architect of Global jihad: The Life of Al Qaeda Strategist Abu Mus'ab Al-Suri*, New York 2008.

<sup>3</sup> Expression lancée, en octobre 1989, par des stratèges américains dont W. S. LIND.

<sup>4</sup> Voir note 1.

«Le meilleur des médicaments pour ceux qui ont beaucoup péché, c'est le *jihad*», Cheikh al-Islam Ibn Tamiyya (1263-1318)<sup>5</sup>.

«En vérité, le Coran ne révèle ses secrets qu'à ceux qui se précipitent dans les batailles avec le Livre sacré à leurs côtés et qui vivent dans un climat comparable à celui de l'époque où il fut envoyé», Saynid Qutub (1906-1966)<sup>6</sup>.

«C'est... quand la terreur est omniprésente, que les âmes se soumettent à leur Créateur.

...

La vie au combat est la vie par laquelle le croyant tire le meilleur de lui-même», Cheikh Muhammad al-Amin al-Misri (1914-1977)<sup>7</sup>.

«Suivre les lois relatives à la guerre et aux intérêts de l'islam et de son peuple et tout ce qui appartient à la *charia* et aux enseignements de la vie du messager d'Allah et de ses combats, est plus approprié que de s'en remettre à l'opinion des hommes», Ibn al-Qayyin (1292-1350)<sup>8</sup>.

«Les activités missionnaires... tombent dans l'erreur et partent en morceaux si elles ne sont pas nourries de sang et construites sur des crânes et des cadavres», Cheikh Abd Allah Azzam (1941-1989)<sup>9</sup>.

«Les vrais chefs doivent payer le juste prix, digérer les tourments, supporter les blessures, faire des sacrifices, perdre "Batailles", dans "un climat comparable" à celui du VII<sup>ème</sup> siècle, "terreur" omniprésente, la vraie vie se trouvant dans le "combat", des "activités... nourries de sang et construites sur des crânes et des cadavres": le mot de "barbarie" n'est vraiment pas trop fort! Dans la traduction anglaise, on a adopté le mot de "savagery", les deux termes sont comparables et parlants pères et frères et parents, jusqu'à ce qu'ils sentent bien la grandeur de la cause qu'ils défendent, la vérité de la foi qu'ils ont acceptée et les idées pour lesquelles ils se sacrifient. Sans tout cela, il n'y aura jamais de base pour l'islam» (Du même auteur)<sup>10</sup>.

«Batailles», dans «un climat comparable» à celui du VII<sup>ème</sup> siècle, «terreur» omniprésente, la vraie vie se trouvant dans le «combat», des «activités... nourries de sang et construites sur des crânes et des cadavres»: le mot de «barbarie» n'est vraiment pas trop fort! Dans la traduction anglaise, on a adopté le mot de «savagery», les deux termes sont comparables et parlants.

Naji parle aussi du «pouvoir de l'humiliation et de l'épuisement»<sup>11</sup>. Ce sont les «opérations d'humiliation et de harcèlement... par le biais du djihad»<sup>12</sup>. C'est «une étape décrite dans les versets du Coran (4,111)... Ils tuent et ils sont tués»<sup>13</sup> (réminiscence, sans référence, de la sourate 9, verset 111, sourate dont nous reparlerons). Affirmation fondée réellement sur le texte sacré, pour tout musulman, le Coran, ou gauchissement de ce texte par des fanatiques?

<sup>5</sup> La référence de cette note et des notes suivantes est toujours prise dans NAJI, *Gestion de la barbarie*, 120.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 119-120.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 152.

## 2. Le *djihad* dans le Coran

La racine du mot *jihad*, *j.h.d.*, veut dire effort, combat pour la défense et l'expansion de l'Islam. Les combattants du *djihad*, que l'on appelle le plus souvent des *djihadistes*, se désignent eux-mêmes sous le nom de *mujahidun* (au singulier *mujahid*)<sup>14</sup>, un nom formé lui aussi sur la même racine, *j.h.d.* Une autre racine, *n.f.r.*<sup>15</sup>, indique qu'on se lance au combat, ce qui est généralement traduit par l'expression «chemin de Dieu». Ce n'est pas, comme le voudraient certains commentateurs, le chemin du combat spirituel. Le combat spirituel est plutôt un succédané pour tous ceux qui ne peuvent combattre: femmes, hommes trop âgés ou infirmes. Avoir femme, ou femmes, et enfants à charge ne dispense pas de l'engagement au *djihad*.

Les textes concernant le *jihad*, sont éparpillés un peu partout dans le Coran, dans le désordre interne habituel aux sourates, qui sont, sauf de rares exceptions comme les sourates 1 et 97, de vrais fourre-tout. Certaines sourates, cependant, renferment soit tel verset très important soit de nombreux versets sur la guerre sainte et les sourates 8 et 9 en sont très riches. La sourate 9 est même dite sourate du *jihad*. Pour la lecture des passages cités, nous utilisons, et nous recommandons, la traduction en français, avec de bonnes annotations de Denise Masson<sup>16</sup>. Nous allons nous limiter aux textes les plus représentatifs, souvent répétés dans différentes sourates, sans reproduire les répétitions ou les changements de thème à l'intérieur d'un seul verset:

Sourate 2, versets 190-191. Pour Denise Masson, ces versets posent le principe de la lutte (*jihad*) pour l'expansion et la défense de l'Islam<sup>17</sup>:

- «Combattez dans le chemin de Dieu
- Ceux qui luttent contre vous.
- Ne soyez pas transgresseurs;
- Dieu n'aime pas les transgresseurs –
- Tuez-les partout où vous les rencontrerez;
- Chassez-les des lieux d'où ils vous auront chassés.
- La sédition est pire que le meurtre».

Sourate 4, versets 95-96: Le *mujahidin* reçoit, s'il meurt en *jihad*, la promesse d'un ciel supérieur, non pas les jouissances promises aux autres musulmans, mais la présence de Dieu:

- «Les croyants qui s'abstiennent de combattre;

<sup>14</sup> Le mot de *mujahidun* se trouve dans le Coran: IV, 95 et XLVII, 31.

<sup>15</sup> Dans le Coran, «Elancez-vous dans le combat», IX, 38, 39.

<sup>16</sup> *Le Coran*, Introduction, traduction et notes par D. MASSON, Paris 1967.

<sup>17</sup> *Ibid.*, dans la note pour II, 190.



– à l'exception des infirmes –  
 et ceux qui combattent dans le chemin de Dieu,  
 avec leurs biens et leurs personnes,  
 ne sont pas égaux!  
 Dieu préfère  
 ceux qui combattent avec leurs biens et leurs personnes  
 à ceux qui s'abstiennent de combattre.  
 Dieu a promis à tous d'excellentes choses;  
 mais Dieu préfère les combattants aux non-combattants  
 et il leur réserve une récompense sans limites.

Il les élève, auprès de lui, de plusieurs degrés  
 en leur accordant pardon et miséricorde».

Sourate 9: Cette sourate, la «sourate du *jihad*», (point de repère essentiel pour Naji) demanderait pour une étude comme celle-ci, une citation presque intégrale, retenons seulement quelques versets.

Le verset 29:

«Combattez:  
 ceux qui ne croient pas en Dieu et au Jour dernier;  
 ceux qui ne déclarent pas illicite  
 ce que Dieu et son Prophète ont déclaré illicite;  
 ceux qui, parmi les gens du Livre,  
 ne pratiquent pas la vraie Religion.

Combattez-les  
 Jusqu'à ce qu'ils payent directement le tribut  
 Après s'être humiliés».

Le verset 73:

«O Prophète!  
 Combats les incroyants et les hypocrites;  
 Sois dur envers eux!  
 Leur refuge sera la Géhenne:  
 Quelle détestable fin!».

Le verset 123:

«O vous qui croyez!  
 Combattez ceux des incroyants qui sont près de vous.  
 Qu'ils vous trouvent durs.  
 Sachez que Dieu est avec ceux qui le craignent».

La sourate 47, verset 35:

«Ne faiblissez pas!  
 Ne faites pas appel à la paix  
 Quand vous êtes les plus forts.

Dieu est avec vous:  
il ne vous privera pas  
de la récompense due à vos œuvres».

Connaître ces versets du Coran sur le djihad est une chose, mesurer comment les musulmans les ont commentés, et ce qu'ils en ont fait en est une autre. Pour comprendre le manuel de Naji, force est donc, d'une part de présenter les textes où sont développées les notions essentielles pour l'Islam et, d'autre part de caractériser les formes historiques du djihad, tantôt par des citations de Naji, lorsqu'il en a parlé, et tantôt par des compléments lorsqu'ils s'avèrent nécessaires. D'abord, les Hadiths, les piliers de l'Islam et l'*Uma*, puis les mouvements djihadistes d'hier à aujourd'hui et enfin l'étude plus précise des effets de la charia.

### 3. Hadiths, piliers de l'Islam et *Uma*

L'énorme ensemble de textes connus sous le nom de Hadiths, mot qui équivaut à récits, sert à éclairer les parties obscures du Coran. Les spécialistes musulmans de l'Islam parlent alors d'une exégèse du Coran. Il n'en est rien car ils ne procèdent pas, comme le font les chrétiens pour la Bible, à une critique interne du texte coranique. Ils ne font qu'utiliser les Hadiths, datant, dans leur ensemble, de plus de deux siècles après le Coran, pour tenter d'expliquer les nombreux passages du Coran qui tels quels, de l'avis de tous, sont incompréhensibles. Exégèse est un de ces nombreux «faux-amis» qui sont devenus d'usage courant dans la traduction en langues européennes des textes islamiques arabes. Ils sonnent chrétien mais ont une signification, en Islam, autre que dans le christianisme. Il n'existe pas, pour le moment, d'exégèse coranique mais seulement un travail colossal de rapprochement du Coran et des récits très postérieurs du Hadith. Ce travail «exégétique» sur les hadiths n'a pas seulement servi à interpréter le Coran, mais aussi à présenter aux musulmans un savoir facile à comprendre et des règles faciles à appliquer. C'est ainsi qu'on a, à la suite de l'importante Collection de Hadiths de al-Boukhari, parlé des cinq piliers de l'Islam<sup>18</sup>.

Le premier pilier, la *shabada*, la profession de foi musulmane, se trouve dans le Coran sous des formes variées, mais qui ne concernent que sa première partie «Votre Dieu est un Dieu unique, il n'y a de Dieu que Lui»<sup>19</sup>. La deuxième partie a été complétée grâce à Boukhari: «Et Mohammed est l'envoyé de Dieu». La *shabada* doit être

<sup>18</sup> Bonne présentation, avec textes du Coran et du Hadith dans *Die 5 Säulen des Islam*, <http://www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/texte/is05-5saeulen.html>

<sup>19</sup> D. MASSON, *Le Coran*, 163.

prononcée, en arabe, en des termes fixés une fois pour toutes: *La illah alla Allah wa Muhammad rasul Allah*, mot à mot: «(J')atteste qu'il n'y a d'Allah qu'Allah. (J')atteste que Muhammad est son envoyé». Lorsque l'Islam s'empare d'un territoire, c'est cette formule, et rien d'autre, qu'il exige de ceux qui ne sont pas des gens du Livre, c'est à dire, les Juifs et les Chrétiens, sinon c'est l'exil, l'esclavage ou la mort. Les Juifs et les Chrétiens, eux, qui se refusent à prononcer la *shabada* reçoivent le statut de *dhimmis*, des dépendants qui doivent payer un tribut annuel, la *jizia*, qui peut être très élevé. C'est ce qu'a, par exemple, dès sa prise de pouvoir, institué l'Etat islamique en Syrie et en Irak. Dans le cadre de cet article, citons seulement les quatre autres piliers, la prière, l'aumône, le jeûne du Ramadan et le pèlerinage. Mais c'est la *shabada* seule qui suffit pour incorporer à la communauté musulmane: l'*Uma*.

L'*Uma* englobe tous les membres de la communauté musulmane. Elle ne peut s'écarter de la vérité puisqu'un hadith fait dire au Prophète: «Ma communauté ne tombera jamais d'accord sur une erreur»<sup>20</sup>. Ce serait vrai, même si pratiquement les sunnites excluent les chiïtes et réciproquement, pour ne parler que des deux plus importantes confessions, la première, majoritaire, se référant aux quatre *rashidun* c'est à dire les quatre premiers califes successeurs de Muhammad et la deuxième voulant descendre du quatrième de ces califes, Ali. L'*Uma*, théoriquement, a toujours à sa tête un calife. (Le problème du califat, aujourd'hui tout particulièrement, demanderait une étude qui ne peut prendre place dans cet article). Dans l'*Uma* seule et non dans l'humanité toute entière, règne la solidarité. Cette solidarité remonte aux origines de l'action de Mahomet, telle qu'on la trouve dans la «Charte de Yathrib» (souvent appelée maladroitement «Constitution de Médine», constitution, encore un «faux-ami»<sup>21</sup>. Le grand spécialiste français de l'Islam, Alfred-Louis de Prémare<sup>22</sup>, a magistralement démontré que c'est «un document dont certaines parties au moins sont très anciennes et reflètent bien l'inspiration première du mouvement de Muhammad et de ses partisans»<sup>23</sup>. Or, dans cette charte, le mot de *mumin*, au pluriel *muminun* ou *muminin*, mot central de la charte, ne veut pas dire musulman, réalité inconnue à cette époque, mais «ceux à qui on peut se fier». Prémare l'a donc traduit par le mot d'affidés. La solidarité entre affidés est devenue solidarité entre tous ceux qui professent la *shabada*. Elle joue particulièrement en faveur des héritiers des affidés, les djihadistes. Tout djihadiste avec femme(s) et enfants, meurt-il en djihad, il n'a aucun souci à se faire pour leur avenir, ils sont pris en charge par la communauté musulmane ou du moins par le groupe auquel il appartient.

Dans l'*Uma*, dans son territoire venu des conquêtes et resté musulman, donc dans

<sup>20</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>21</sup> Quand à Yathrib et non Médine, on ne la trouve qu'une seule fois dans le Coran, 33, 13.

<sup>22</sup> A.-L. DE PRÉMARE, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Paris 2002.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 90.

le territoire de l'Islam, le *Dar al-Islam*, la religion et la politique suivent étroitement les textes fondateurs de l'Islam codifiés dans la charia, la loi musulmane, sous l'une de ses formes plus ou moins admise par les différentes écoles juridiques musulmanes. Là règne ce que l'Islam appelle la paix<sup>24</sup>. Une paix qui exclut, tue, ou assujettit toute personne qui se refuse à prononcer la *shabada*. Le reste du monde, tout ce qui est en dehors du *Dar al-islam* se trouve dans le territoire de la guerre, le *Dar al-harb*. La notion de mission, au sens chrétien, étant inconnue de l'Islam, ses «missionnaires» sont des prédicateurs chargés de former les seuls musulmans. L'extension de l'Islam ne se fait que par la conquête: Pour maintenir et pour étendre le *Dar al-islam*, la communauté musulmane doit tendre vers la réalisation de deux formes de *djihad*. La forme offensive, sous un califat, est un devoir collectif, très structuré. En l'absence d'un calife, ce sont des *ghasi*, des guerriers de la foi qui, en cas de besoin, doivent en prendre l'initiative. La forme défensive, elle, commence lorsque du *Dar al-harb* part une agression contre le *Dar-al-islam*. Qu'en fut-il, concrètement, au cours des siècles?

## 4. Mouvements djihadistes, d'hier à aujourd'hui

Naji, dès le début de son manuel s'empresse de rappeler les antécédents historiques de la barbarie qu'il va prôner. Elle remonte au temps des premiers combats de Mahomet, à Yathrib (Médine), mais il n'insiste pas trop, gêné peut être, par le rôle positif que jouent les Juifs, affidés de la «Charte de Yathrib», qui sont mis au même niveau que les soldats de Muhammad. Il parle ensuite des Croisés, vaincus, dit-il, par de petits groupes divisés et disparates. Il ne précise pas que c'est al-Sulami avec la publication de son traité *Kitab al-jihad*, «Livre du djihad», en 1105, qui, voyant le danger des «invasions» chrétiennes, a relancé le djihad, abandonné alors en même temps que les autres devoirs religieux. Au XII<sup>ème</sup> siècle, comme aujourd'hui, c'est d'une mosquée que l'idée se répand. En l'occurrence, la Grande Mosquée de Damas où il prêche la doctrine qui se trouve dans son traité. Ad-Din Zengi (1087-1146) mena à bien, contre les Croisés, l'entreprise djihadiste, parfaite finalement par Saladin, à la fin du XII<sup>ème</sup> siècle.

Sans souci de la chronologie, qui aurait permis une analyse plus raffinée, Naji parle ensuite d'un fait bien connu et bien documenté, au IX<sup>ème</sup> siècle, l'établissement des Sarrasins à la Garde Freinet (en Provence). Pour lui, les razzias, récurrentes chaque année à la belle saison, par des bandes qu'il considère comme des groupes de djihadistes, étaient un juste prélèvement de la *jizya*, la taxe que les régimes musulmans se donnèrent, et se donnent toujours le droit de prélever sur les *dhimmi*, les

<sup>24</sup> «Le séjour de la paix», Coran, VI, 127, voir aussi X, 25.

Juifs et les Chrétiens. Les bandes qui opéraient alors, venues d'outre-méditerranée, terrorisant toute la région, instituaient un état de barbarie. C'est, dit-il, un modèle à suivre, ce sont des djihadistes selon son cœur.

Suivent des siècles, dont Naji ne parle pas. Il y existe des états musulmans, mais comme endormis. Point de djihad, point de gestion de la barbarie. C'est ne pas tenir compte de toutes les persécutions perpétrées sur les territoires soumis à l'Islam, mais officiellement, n'est-ce-pas, c'est la paix qui y règne. «La paix de cimetières» pour reprendre l'expression désignant la paix sur les territoires soviétiques.

Au début et jusqu'au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, un mouvement sunnite éphémère touche les marges de l'Inde, du Pakistan, du Cachemire et de l'Afghanistan. C'est, dit Naji, une source d'inspiration et une première réalisation des formes que l'on constate dans les mouvements djihadistes de ces pays aux XX<sup>ème</sup> et XXI<sup>ème</sup> siècles. Cependant, un peu partout, des mouvements djihadistes pendant la colonisation et surtout après les guerres de décolonisation, montent de plus en plus d'actions terroristes, d'abord ponctuelles. Alors, toute influence occidentale dans ces anciennes colonies, dont beaucoup avaient été terre d'Islam, fut considérée comme une attaque contre le *Dar al-Islam*, le territoire de la paix musulmane. On s'en prit donc aux chefs musulmans considérés comme des collaborateurs de l'Occident, le Schah d'Iran ou Anwar as-Sadat. Rapidement, on glissa de ce *jihad* défensif à un *jihad* offensif, mais sans calife, grâce à des groupes auto-organisés.

Ces groupes ne connaissent qu'une contrainte, être sûrs du succès, critère venu du Coran. La virulence de cette lutte s'accrut. Elle prit les débuts de la conquête arabe comme modèle. Elle restait, cependant, comme en espoir de calife. Comment le trouver? Il devrait être capable de succéder à Mahomet, être à l'image et à la ressemblance des *rasbidun*, les quatre premiers califes, surtout à l'image du premier Abu Bakr. Ce doit être un *ghasi*, un guerrier, un arabe comme les Omeyyades ou les Abbassides, il serait même conséquent qu'il appartienne à une des premières tribus conquérantes. Lorsque Naji écrivait en 2004, il ne semble pas avoir pensé à un rétablissement proche du califat. Il y aspirait cependant. Depuis, le 29 juin 2014, premier jour du ramadan, l'émir Abou Bakr al Baghdadi a été proclamé calife. Il a pris le nom d'Ibrahim, forme arabe d'Abraham, qui a conduit son peuple vers la terre promise; Ibrahim veut rassembler le sien pour l'extension planétaire du *Dar-al-Islam*. Le vrai calife attendu? Le calife qui saura s'imposer? Le calife auquel on prêterait fidélité individuellement tout aussi bien que par territoires entiers? Ce serait à débattre dans une étude centrée sur le califat. Ce qui est sûr, c'est qu'il est étroitement lié à la mise en place en Syrie et en Irak de l'Etat islamique, qu'il a déjà reçu l'allégeance de divers mouvements djihadistes de par le monde et que tout musulman peut personnellement le reconnaître et le suivre, voire exécuter ses ordres, et cela, non pas seulement en Syrie et en Irak, mais dans le monde entier. Il ne faut surtout pas minimiser le poids de la restauration de ce califat, il a ses faiblesses mais aussi une énorme potentialité de puissance, de rassemblement et de multiplication de toutes les forces de

terreur islamique, dans et hors des territoires musulmans. Et si Baghdadi meurt... eh bien on pourra le remplacer.

## 5. La charia

Lorsque s'installe l'Etat Islamique, fondé sur la charia, la charia est déjà, en partie ou en totalité, plus ou moins appliquée dans des pays musulmans comme l'Arabie Saoudite ou la Turquie. Mais qu'est-ce que la charia? Une loi fondamentale? Un code? Les deux, mais c'est encore plus, c'est un principe de vie, un ensemble de règles morales et spirituelles. Elle englobe toute la vie du musulman, disons, du musulman pratiquant. Le chrétien tente de se conformer aux Béatitudes, le musulman doit appliquer et faire appliquer la charia. «Parmi les noms que nous avons pour désigner la charia il y a celui de la voie à suivre»<sup>25</sup>, celle dont parle le Coran «Nul doute que ce Coran nous guide sur la voie la plus droite (Coran, 17,9)»<sup>26</sup>. «Il n'y a pas de corruption dans la charia d'Allah»<sup>27</sup>. La charia fait de tous les mouvements islamiques «une entité qui se développe dans la bénédiction de l'action pour aider la religion, dans cette bénédiction issue de l'observance de la charia avançant dans la pureté, la fermeté et le sublime, étape par étape grâce à Allah»<sup>28</sup>. Même optimisme surprenant quand il s'agit des régions régentées par des tribus. Naji affirme qu'«on peut contacter leurs leaders en leur proposant de l'argent ou toute chose similaire. Puis, après un certain temps, quand leurs gens se seront mélangés aux nôtres et que leurs cœurs seront emplis de foi, ces leaders s'apercevront que leurs gens n'acceptent plus rien qui ne soit en accord avec la charia. La solidarité demeure, bien sûr, mais elle est devenue une solidarité de croyants, bien différente de la solidarité pécheresse qui était la leur»<sup>29</sup>.

La méthode, sans fard, pour contacter les leaders des tribus n'est pas un faux-pas ou une exception chez Naji: «Il faut pousser les croyants à dépenser de l'argent pour marcher dans la voie d'Allah et souligner les lois de la charia qui désigne les sources du capital, l'aumône, la prise de butin etc...»<sup>30</sup>. L'«une des méthodes les plus importantes pour polariser les gens et les amener dans les rangs du peuple de la

<sup>25</sup> ABU BAKR NAJI, *Gestion de la barbarie*, 198.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 224.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 203-204.

foi (étant) la polarisation par l'argent... nous leur donnons quelque chose du monde pour les pousser à nous faire allégeance»<sup>31</sup>. Il faut d'ailleurs, notamment pour gérer la barbarie, «unir le cœur du peuple par l'argent et unir le monde par la charia»<sup>32</sup>. Naji va même plus loin: «La politique de la charia n'ignore pas le capitalisme comme une sorte de lien entre ceux qui s'unissent autour de l'argent et une sorte de motivation subordonnée et secondaire pour quelques croyants»<sup>33</sup>. D'ailleurs, si l'argent manque «Allah y pourvoira grâce à ses entrepôts du Ciel»<sup>34</sup>. La charia ne condamne pas l'argent mais bien l'usure, le «ne pratiquez pas l'usure, double et redoublée»<sup>35</sup> du Coran, 3,130 que cite alors Naji. Elle reste une telle abomination qu'en cas d'usure «Les gens instruits de l'*Uma* approuvent l'usage de l'épée»<sup>36</sup>. D'ailleurs «Les gens se soumettront à la charia dans leurs affaires, encouragés à le faire par d'amicales pressions des prêcheurs dans les mosquées»<sup>37</sup>. Amicales, on peut en douter. Remarquons que c'est dans la gestion de la barbarie une des rares fois où Naji mentionne le rôle des prédicateurs. C'est d'autant plus surprenant que même parmi les théoriciens du djihad, presque tous sont plus ou moins des prédicateurs. On connaît certains de leurs prêches. Les mosquées et leurs écoles coraniques sont les centres où on explique la charia qui n'est pas un texte que tout un chacun pourrait étudier, voire méditer, mais une somme d'écrits divers et plus ou moins concordants. Il n'existe pas une institution structurée qui puisse en fixer le contenu. Alors, que croire? Qui suivre? Les prédicateurs. Où les trouver, même pour des mots d'ordre de l'action pratique? Bien sûr dans les mosquées. Naji se garde bien cependant d'insister sur le rôle politique de la mosquée qui au demeurant, pour les djihadistes est évident.

## 6. La charia et la guerre

La charia est-elle utile dans la guerre? De bien des manières: faut-il garder ou non le secret? «La charia en fait grand cas en ce qui concerne les affaires militaires»<sup>38</sup>. Faut-il jurer des livres de l'adversaire en ce qui concerne la stratégie? On regarde si ils

<sup>31</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 203; voir sourate 63, verset 7.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 204.

sont en «concordance avec les buts de la charia»<sup>39</sup>. Faut-il se justifier, ce qui est «une des priorités» du djihadiste? Oui, parce que le djihadiste regarde «rationnellement» alors ses «actions à la lumière de la charia en démontrant qu'elles sont bénéfiques pour ce monde et celui à venir»<sup>40</sup>. Qui a raison des djihadistes ou des musulmans ne voulant pas d'un djihad systématique? Eh bien, «personne n'est capable d'avancer un élément de la charia... qui invaliderait l'idéal djihadiste. Ne serait-ce que parce que nous ne disons pas que c'est une solution parmi d'autres mais, tout au contraire, un postulat de la charia»<sup>41</sup>. Que les musulmans entrent donc sans crainte en djihad car «L'équilibre des pouvoirs changera, avec la permission d'Allah, à une échelle que l'esprit humain ne peut concevoir. Les troupes ennemies se débâteront devant nous et aucun de leurs soldats ne voudra s'opposer à nous. Nous verrons... les meilleurs d'entre eux nous rejoindre... si nous savons trouver les clefs de leurs cœurs et de leurs esprits en appliquant ce qu'Allah nous a enseigné»<sup>42</sup>. La guerre finie, «combien doux sera le peuple de la foi. Et nous dirons aux gens: "Allez, vous êtes libres"»<sup>43</sup>. C'est la double utopie d'une paix possible entre les musulmans et de l'acceptation joyeuse de leur sort par les *dhimmis*, sans parler de ceux qui seront tombés en esclavage. Alors, «Les sacrifices et les horreurs auxquels les djihadistes ont fait face porteront leurs fruits pour des générations qui rentreront dans l'Islam dans les temps qui arrivent... Allah a permis que ces horreurs s'accomplissent pour que nos ennemis commettent tant de crimes qu'ils méritent au centuple le châtement sans réserve qu'Allah leur infligera»<sup>44</sup>.

Quand cette idée de la nécessité de la barbarie s'est-elle imposée aux têtes de file du djihad, ce Haut Commandement, dont parle souvent Naji? Après l'échec du 11 septembre 2001, dont les djihadistes avaient espéré d'un tel choc qu'il déstabiliserait totalement leur grande ennemie, l'Amérique, les djihadistes «changèrent leur fusil d'épaule». Ils mirent au point une nouvelle stratégie: créer de suite un état de barbarie et prévoir déjà les moyens de la gérer à leur profit. L'ennemi les distingue des mouvements antérieurs, c'était l'Angleterre, en cours de route ce fut l'Union Soviétique, puis la Russie, c'est maintenant l'Amérique! Ce qui les distingue aussi des mouvements précédents, c'est une accentuation de toutes les formes de terreur: dans cette nouvelle tactique du djihad, violence est le mot clé. «Le djihad... n'est rien d'autre

<sup>39</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 190.



que violence, cruauté, terrorisme, terreur et massacres»<sup>45</sup>. Au VII<sup>ème</sup> siècle, Abu Bakr et Ali Talib «ont fait brûler vif des gens»<sup>46</sup>, c'était d'après Najj et les Hadiths, bien comprendre la situation et bien agir.

La charia est donc, à tous points de vue, l'outil de choix d'une guerre qui transcende toutes les différentes guerres admises hors de l'Islam, guerres pour acquérir un territoire, guerres défensives, voire les guerres justes, car, là, il s'agit d'une guerre sainte.

## 7. La guerre théologique

N'insistons pas davantage sur les violences, les cruautés, les horreurs, leitmotiv de l'ouvrage. Nous n'en voyons que trop les réalisations. Qu'elle est la raison profonde de ces actions, raison profonde, déterminante pour ceux qui entrent en djihad? Voici comment on peut reconstituer le raisonnement de Najj. D'abord, il faut «éloigner des musulmans des épreuves et du Mal provoqués par les incroyants»<sup>47</sup> qui «se contentent de ce monde et de ses «mondanités»»<sup>48</sup>. Tentation des boissons alcooliques, tentation de la télévision. Un missionnaire, rapporte Najj, a dit: «Une seule danseuse est apparue à la télévision et elle a démoli ce que j'avais mis un an à construire"... C'est pourquoi la charia nous commande de détruire d'abord ces distractions et ces diversions»<sup>49</sup>. Or «l'aide d'Allah n'est dispensée qu'après de longues épreuves»<sup>50</sup>. Alors, des activités missionnaires? Oui, mais seulement par les vrais missionnaires, entendons les prédicateurs<sup>51</sup>; le «leadership (qui) doit sortir de longues batailles et de blessures profondes, sinon tout est perdu»<sup>52</sup>. La guerre théologique se «joue» d'abord dans les mosquées.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 224.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 225.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>51</sup> Rappelons que missionnaire ne s'entend pas, dans l'Islam, au sens qu'il a chez les Chrétiens. Mieux vaudrait parler, pour l'Islam, d'éducateur religieux et de prédicateur.

<sup>52</sup> ABU BAKR NAJJ, *Gestion de la barbarie*, 163.

## 8. Guerre de religion et guerre de confession

La guerre de religion, théologale en son principe et en sa fin, brandit «l'épée contre les juifs, les chrétiens, les polythéistes non-arabes, jusqu'à ce qu'ils se convertissent à l'Islam, ou qu'ils soient réduits en esclavage, ou qu'ils soient dirigés par les Arabes»<sup>53</sup>. Et qui sont donc les Arabes qui doivent diriger? Pourquoi les arabes et non les musulmans? On a, là, l'écho du Coran dont la spécificité est d'être en langue arabe, une affirmation qu'on retrouve quelques douze fois dans le Coran<sup>54</sup>. La langue religieuse est donc bel et bien l'arabe, à l'exclusion, normalement, de toute langue vernaculaire. Le Coran ne doit pas être lu en traduction, il faut insister car c'est un fait lourd de conséquences. Tous les djihadistes, dans une école coranique ont appris l'arabe. Là est une des racines de l'unité islamique: dans les mosquées du monde entier l'enseignement fondamental est en arabe. N'y a-t-il pas cependant plus encore dans l'affirmation de Naji: «dirigés» par les arabes? Est-ce à dire que tous les chefs musulmans doivent être arabes? C'est tout à fait pensable, puisque le calife Baghda-di proclame effectivement, et très haut, qu'il descend en ligne directe d'une tribu mecquoise et qui plus est d'un compagnon du Prophète.

A cette guerre de religion se joint une guerre de confession, plus difficile à qualifier du terme positif de théologale, aussi Naji en parle-t-il peu, et de préférence indirectement, notamment dans son aspect essentiel: l'opposition entre Sunnites et Chiïtes. Naji préfère rappeler les grands faits de l'âge d'or pour les musulmans au temps des *rashidun*. Alors, «Allah était satisfait d'Abu Bakr, l'ami, (et son premier successeur), quand il appela les compagnons à massacrer les apostats et à les vaincre avant qu'ils gagnent en puissance et soient prêts au combat»<sup>55</sup>. Or, pour les Sunnites, les Chiïtes sont des apostats, et vice-versa. Naji, évitant de s'en prendre à des groupes précis, reste dans le vague en déclarant que dans la Tradition, il y a des gens qui selon lui apostasient. Un «al-Hakim al Yamani... qui a appelé à voter la Constitution au Yémen, si on l'avait condamné à être massacré, personne n'aurait pleuré sur lui»<sup>56</sup>. Maintenant, c'est trop tard, dit-il, et il est devenu dangereux. «Nous combattons, ajoute-t-il, une apostasie qui prétend être l'Islam»<sup>57</sup>. Aussi s'en prend-il aux Frères Musulmans<sup>58</sup>, très souvent, et au Groupe islamique égyptien: «ils ont négligé les 4/5<sup>e</sup>

<sup>53</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>54</sup> Coran, V, 113: «Nous avons fait descendre ainsi un Coran arabe», ou encore XXVI, 192 et 195: «Oui le Coran est une Révélation ... C'est une Révélation en langue arabe claire».

<sup>55</sup> ABU BAKR NAJI, *Gestion de la barbarie*, 145.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 144

<sup>57</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>58</sup> Par exemple, pages 137 et 144.

de leurs forces au bénéfice de ce qu'on appelle «l'aile missionnaire»... (et ils ont pris) des positions non conformes à la charia<sup>59</sup>; et encore à l'Arabie Saoudite<sup>60</sup>. Il dénonce les «Cheikhs maléfiques»<sup>61</sup>, accusés d'avoir «imprégné» le monde musulman «de structures sataniques, (monde qui) est envahi par le Mal dans toutes ses dimensions et...l'espérance islamique a été nanifiée»<sup>62</sup>. Ils parlent en «phrases élastiques histoire de masquer leur ignorance et leur lâcheté»<sup>63</sup>. Naji dénonce même le type du leader qui utilise «faussement l'*uma*... Il ne se voit pas un seul instant à l'extérieur de sa mosquée climatisée ou à l'extérieur de son bureau et sans ventilateurs»<sup>64</sup>.

Malgré la violence des termes employés par Naji pour qualifier les actions qu'il faut mener contre ces apostats, tactique ou conviction, il insiste pour dire qu'il faut «respecter ceux qui dans les sectes ou le grand public, aspirent au djihad et nous accordent leur loyauté... quand le refus de reconnaître les erreurs provoque plus d'inconvénients que d'avantages... Mais il ne faut pas donner de publicité à ces erreurs... (et il faut) créer une information médiatique et une propagande religieuse effective pour éclairer l'*uma*, toute l'*uma*, sans se perdre dans des complications au moment où nous livrons une terrible bataille»<sup>65</sup>. Il n'est pas dit cependant ce que devient la guerre de confession, une fois cette terrible bataille terminée. Un simple regard sur l'histoire de l'Islam permet, sans beaucoup de risques, d'affirmer que la lutte à mort entre les Sunnites et les Chiïtes, si tant est qu'elle se soit réellement arrêtée, reprendrait alors de plus belle.

## 9. Guerre totale et guérilla

### 9.1. Guerre totale

«La guerre est la guerre et les masses doivent s'y habituer»<sup>66</sup>. «Nous verrons des millions de gens abandonner des régions entières, fuir les zones de combat avec les régimes apostats, les Croisés<sup>67</sup>, les sionistes, comme cela fut le cas en Afghanistan et

<sup>59</sup> *Ibid.*, 171-173.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 82-83.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>67</sup> C'est à dire les gouvernements occidentaux et leurs soldats.

en Tchétchénie»<sup>68</sup>. En 2004, l'affirmation pouvait s'appuyer sur ce qui s'était passé dans ces deux régions, mais passer pour utopique, à l'avenir, pour d'autres régions. En 2015, nous savons, malheureusement, que ce n'était pas une utopie; ce qui ne veut pas dire que des interventions variées et mieux ciblées n'auraient pas pu arrêter l'avancée des djihadistes.

Pourquoi et comment les djihadistes, ces petits groupes éparpillés, peuvent-ils prétendre mener une guerre à l'échelle planétaire? Pourquoi? «Nous sommes une *uma* et nous ne connaissons pas de frontières»<sup>69</sup>. Comment? En faisant des choix, en lançant des directives et en appliquant des règles de guerre. Lesquels?

Naji, esquisse stratégie et tactiques sous forme de règles faciles à enseigner aux djihadistes: «L'un des meilleurs moyens de défaire l'ennemi militairement plus fort est de l'assécher militairement et économiquement»<sup>70</sup>. Et en corollaire, «frappez les cibles économiques de l'ennemi est une stratégie valable économiquement et politiquement»<sup>71</sup>. Un principe plus important est longuement commenté: «Si les armées régulières se concentrent en un endroit, elles perdent le contrôle: Et si elles s'éparpillent, elles perdent leur efficacité»<sup>72</sup>. Il faut donc «contraindre les troupes d'élite de l'ennemi à se barricader dans les sites à haute valeur économique pour les protéger»<sup>73</sup>. Autre principe: «Frappez de toutes vos forces de nombreuses fois et avec le maximum de puissance que vous possédez les bases de l'ennemi»<sup>74</sup>.

## 9.2. Guérilla

A la suite de l'échec du 11 septembre, les djihadistes renoncèrent à des opérations de cette ampleur, opérations dites «quantitatives» et leur préférèrent les «opérations qualitatives» qui sont des «opérations de qualité et médiatiques»<sup>75</sup>. Il n'en reste pas moins qu'«après des batailles et des opérations de moindre envergure, nous devons nous astreindre à envoyer notre message à l'humanité en lui demandant de marquer une pause pour prendre la dimension du conflit. Si nous faisons cela, assurons-nous d'attiser le feu de la bataille et – en même temps – de répandre notre message»<sup>76</sup>.

<sup>68</sup> ABU BAKR NAJI, *Gestion de la barbarie*, 100-101.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>70</sup> Dans le texte, entre guillemets, mais sans nom d'auteur. Serait-ce al-Suri (page 72)?

<sup>71</sup> *Ibid.*, 101-102.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 193.

Les œuvres privilégiées de la guérilla sont l'attaque des banques<sup>77</sup>, l'emploi d'«une quantité d'explosifs qui ne se contente pas de raser (un) bâtiment jusqu'au sol mais de l'engloutir entièrement»<sup>78</sup> et le «kidnapping... (par exemple) dans n'importe quel Etat islamique pétrolier (et) ... si l'enlèvement d'un Croisé occidental se révèle difficile, on peut se rabattre sur un Arabe chrétien qui travaille dans le secteur pétrolier. On peut aussi kidnapper un reporter occidental ou toute personne facile à enlever... à partir du moment où une telle action nous sert sur le plan médiatique»<sup>79</sup>. «Sans nous soucier du nombre limité d'opérations au début, nous devons œuvrer à les mener tous azimuts»<sup>80</sup>. Tout est donc permis, pourvu qu'on puisse le faire savoir, ainsi «Un espion démasqué doit être traité de telle sorte que cela fasse passer à d'autres la tentation de l'imiter... Il ne faut pas hésiter aussi à lancer des rumeurs insinuant qu'un espion s'est infiltré dans nos rangs... Même si ces rumeurs sont sans fondements, elles sèment le doute et la confusion»<sup>81</sup>. On croirait entendre Voltaire: «Mentez, mentez il en restera toujours quelque chose»<sup>82</sup>. Tout ce qui se fait en guérilla doit être répété de nombreuses fois et, mieux encore, avec une escalade. L'escalade doit tendre à «envoyer un message vivifiant et pratique au monde, aux masses et aux soldats de base ennemis, confirmant ainsi que le pouvoir des djihadistes est en marche»<sup>83</sup>. Toutes ces actions demandent des hommes endurcis et formés à la guérilla: Qu'est-ce qui fait le bon djihadiste, le bon *mujahid*, celui qui a tout quitté pour la guerre?

## 10. Les hommes du djihad

Comment attirer des hommes jeunes à se lancer librement et follement dans de telles guerres, dans ce monde d'horreur et de cruauté? Impossible de leur cacher ce qui les attend, c'est par trop visible et connu. Impossible aussi de ne pas leur enseigner ce qui est la raison d'être du djihad. «Si nous ne sommes pas violents dans le djihad, si la douceur s'empare de nous, ce sera un facteur minant notre force qui est un

<sup>77</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>82</sup> Maxime très souvent citée et attribuée à Voltaire. On ne la trouve pas aussi bien frappée dans ses Lettres, mais sous la forme: «le mensonge... est une très grande vertu quand il fait du bien... Il faut mentir comme un diable», *Lettres choisies de Voltaire*, Paris, éditions Garnier, sans date, lettre 41, 21 octobre 1736, p. 62.

<sup>83</sup> ABU BAKR NAJI, *Gestion de la barbarie*, 69.

des piliers de l'*uma* de Mahomet»<sup>84</sup>. A côté des cinq piliers de l'Islam, en voici donc un sixième, cette force, qui ne peut qu'attirer de jeunes musulmans assoiffés d'action religieuse efficace. On enseigne aussi à ces jeunes que si les djihadistes détruisent «c'est pour le bien de la vérité, de la justice, pour la victoire de la religion d'Allah. Et pour que le châtement d'Allah ne frappe pas l'*uma*»<sup>85</sup>. «Nous nous battons, dit Naji, pour nous débarrasser des ennemis de l'*uma* et de leurs agents qui ont détruit la foi des pays musulmans, pillé leurs richesses, et nous ont réduits à l'état de servitude»<sup>86</sup>. On pourrait alors s'attendre à une louange quasi mystique des attentats suicides. Curieusement, ils n'apparaissent pas dans l'œuvre de Naji. Par contre, l'expression de «soldats missionnaires»<sup>87</sup> est particulièrement mise en relief. «C'est une motivation puissante pour un homme que de choisir de se battre dans les rangs des gens de la foi et de mourir sainement»<sup>88</sup>, puisque «la pratique du djihad... est l'une des actions les plus bénies de l'adoration – si ce n'est la plus bénie – des serviteurs d'Allah»<sup>89</sup>. Ce ne serait sans doute pas, malgré tout, suffisant pour attirer des jeunes en grand nombre, alors, Naji emploie la trompette de tous les faiseurs de terreur: c'est pour une fin glorieuse. «Annoncez à ceux qui s'engagent dans le djihad que le grand jour est arrivé»<sup>90</sup>.

Une fois recrutés, les djihadistes sont formés: «Les réalités du rôle de la violence et de la cruauté doivent être enseignés aux jeunes qui veulent s'engager dans l'action. Ils sont différents des Arabes du temps où le Prophète a commencé sa mission. Les Arabes de ce temps-là se battirent et ils connaissaient les réalités de la guerre»<sup>91</sup>. Certes, et pas de freins à leurs méthodes.

Le jeune djihadiste apprendra qu'il ne «doit jamais être capturé. Il doit se battre jusqu'à la mort pour n'être pas capturé et transformer ce combat en un carnage contre les forces venues l'arrêter»<sup>92</sup>. Les djihadistes de Baghdadi appliquent bel et bien cette règle, et il semble que, de plus en plus, le nombre de ceux qui sont incarcérés, après un acte de terrorisme, soit en régression. L'attaque à main armée, qui n'est pas en soi un acte suicidaire, le devient de facto. Là encore, Naji n'insiste pas trop. Le djihadiste doit aussi apprendre à «connaître les détails des lois qui permettent d'unir les cœurs

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 104-105.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 192.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 141.

par le biais de l'argent»<sup>93</sup>. Et, par dessus tout, il imitera le «messenger d'Allah et ses compagnons... exemples parfaits pour l'*uma* et son peuple»<sup>94</sup>, ces compagnons qui «étaient des modèles et des exemples de patience, de fermeté, d'abnégation, de courage et d'humilité, en même temps qu'ils étaient emplis de force, de pouvoir et de justice»<sup>95</sup>. Que de vertus! Najî revient même longuement sur le mot arabe, traduit ici par patience, mais qui veut aussi dire endurance, vertu, dit-il, des plus nécessaires<sup>96</sup>. C'est même le titre de tout un chapitre «La bataille de l'endurance»<sup>97</sup>. Mais l'imitation de ces modèles n'est pas toujours parfaite, à preuve ce djihadiste qui lors d'une embuscade a désobéi en gardant sur lui des papiers qu'il aurait dû détruire. Il «prononça le nom d'Allah et égreua des formules religieuses (*dhikr*) et les choses se passèrent bien. Mais il faut savoir que ce frère a péché... Son péché (et ceux d'autres) peut faire que le *dhikr* soit inefficace une fois prochaine»<sup>98</sup>. Il peut y avoir plus grave, «une apostasie peut naître au sein des groupes de combat... Il n'y a pas d'autre méthode correcte et puissante que celle qui vient de la récitation du Livre et de la *soumma*», c'est à dire de la Tradition<sup>99</sup>. Et si la méthode échoue? Restent que «Les imbéciles – à commencer par ceux que l'on ne peut canaliser – doivent être exclus de nos rangs»<sup>100</sup>. Najî ne précise pas de quelle manière.

Cette éducation suit des méthodes liées aux textes sacrés de l'Islam. Elle doit faire apprendre la définition des termes employés par le mouvement djihadiste, car il y a une «crise des mots»<sup>101</sup>, «les grandes expressions d'Allah et de son messenger ont été corrompues»<sup>102</sup>, on les a employées pour «détourner le peuple de s'engager du djihad»<sup>103</sup>. «Prenons le mot incroyance: n'est-ce pas une honte que des groupes de jeunes éduqués pendant des années, n'en connaissent pas le sens réel»<sup>104</sup>. Entendons, éduqués dans les mosquées des cheikhs et imans que Najî juge dépravés. La formation comprend «l'éducation par les histoires» et «l'éducation par les proverbes»,

<sup>93</sup> *Ibid.*, 228.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>96</sup> D. MASSON, *note-clé*, CX: «çabr signifie, à la fois: patience et constance vertueuse, persévérance dans le bien et soumission à la volonté de Dieu».

<sup>97</sup> ABU BAKR NAJÎ, *Gestion de la barbarie*, 168.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 216. C'est même le titre d'un chapitre: «La crise des mots».

<sup>102</sup> *Ibid.*, 219.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 219.

histoires et proverbes «que le messager d'Allah a racontées à ses compagnons»<sup>105</sup>. On les trouve en surabondance dans le Coran et les Hadiths, sans compter les histoires plus récentes de miracles d'Allah en faveur de ses guerriers. «Allah est l'Unique, celui dans les mains de qui repose le destin de ses serviteurs... s'il le veut, il peut aveugler l'ennemi, paralyser son bras, lui renvoyer ses balles... Parmi les nombreux témoignages des autres miracles, il y a celui des araignées géantes qui ont attaqué les troupes américaines et leurs alliés en Irak»<sup>106</sup>. Il serait même question dans les journaux des infidèles de «sortes de fantômes, se battant au côté des croyants sans que la technologie sophistiquée de l'ennemi puisse en venir à bout»<sup>107</sup>. Primordiale n'en reste pas moins «L'éducation au gré des événements»<sup>108</sup>. «Les événements terrifiants, qui marquent l'esprit des gens et que les djihadistes doivent subir, la fermeté exemplaire de ceux qui font face à tout cela, font que ces événements enracinent dans le cœur des idées qui ne pourraient l'être par des centaines d'années d'éducation pacifique»<sup>109</sup>. «Le plus grand terrain de l'éducation, c'est le champ de bataille»<sup>110</sup>. Naji vante et loue le mouvement djihadiste de cette formation venue directement du djihad qui «traite tous les aspects de l'âme humaine: l'âme victorieuse, l'âme vaincue, l'âme fière, l'âme triomphante et exaltée. Le djihad remodèle entièrement une personnalité»<sup>111</sup>. Ces personnalités, nouvelles, nous les avons sous les yeux, soldats dans ce qu'on peut voir de leurs comportements, leaders du mouvement dont «l'entière gestion politique (ou sa plus grande partie) doit être élaborée par des guerriers choisis parmi les adjoints des leaders politiques. Ce sont ceux-là qui devraient saisir l'intérêt de la dimension politique. Leur combat est leur combat avant d'être celui des autres»<sup>112</sup>. Ils ne connaissent aucun frein.

## 11. En conclusion, espoir de califat, contre quels ennemis?

Le livre fermé, le lecteur dûment prévenu sur ce qu'est la barbarie, reste sur sa faim quant à sa gestion. Il apprend comment on en arrive à provoquer un état de chaos, voire à installer la barbarie, mais que se passe-t-il lorsqu'elle s'est établie? La

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 118. Titre d'un sous-chapitre.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 118-119.

<sup>110</sup> Citation de al Amin al Misri, 120.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 87.



charia saurait-elle suffire? Il est plus facile de détruire que de construire. L'histoire de l'Islam montre jusqu'à l'évidence, que partout, après les invasions-conquêtes, les musulmans adoptèrent les structures en place, voire toute une partie de la civilisation des pays qu'ils soumettaient. Qu'en est-il aujourd'hui de l'Etat islamique? Qu'en est-il de cette étape de califat en espoir? Le calife Baghdadi est-il ou non calife de toute l'*uma* ou du moins a-t-il l'espoir de le devenir? Le fait n'a-t-il pas devancé les espoirs de Naji et de beaucoup d'autres? Les chances de Baghdadi sont-elles liées à sa seule personnalité ou tout est-il mûr pour un califat qui serait à l'image de celui des premiers califes, les *rashidun*, compagnons de Mahomet? Toutes questions qui demanderaient une étude dépassant cet article.

Ce qui est sûr, c'est que *Gestion de la barbarie* d'Abu Bakr Naji présente une vision cohérente du monde et des croyances des combattants musulmans qui, en 2015 plus qu'en 2004 à la date de sa parution, ont réussi à provoquer, d'une part, dans certaines régions, un état où règne la terreur, en application de la charia, et d'autre part, un début d'établissement de la barbarie, par des actes de terrorisme en tous genres, et presque partout dans le monde. Ils visent à déstabiliser les états, à faire que tout le monde, au sens de tout un chacun, se sente potentiellement menacé: désordres, paniques, problèmes très difficiles à maîtriser, on ne le voit que trop avec l'ampleur des conséquences de la venue massive de réfugiés et de migrants. Mais, l'*uma*, elle-même, est plus que menacée: les rapports de l'Iran chiite et de l'Arabie saoudite en sont un témoignage. Les tensions entre djihadistes eux-mêmes, entre les «rebelles» syriens, plus précisément les «Rebelles» en Syrie, qui sont des sunnites salafistes soutenus par l'Arabie Saoudite et les djihadistes de Baghdadi en sont un autre témoignage. L'Etat islamique réussira-t-il à se maintenir? Les menaces d'actes terroristes ne pourraient-ils pas être limités par une saine réaction juridique des pays où on connaît assez bien nombre de réseaux et d'individus dangereux, ceux qu'on appelle les «radicalisés»? Pourquoi n'arriverait-on pas à les juguler? L'Occident n'est pas un ramassis d'ignorants. S'il y a beaucoup de naïfs, les dangers de l'Islam n'en sont pas moins connus, décrits par des instances compétentes. Il faudrait seulement, davantage, tirer les conséquences pratiques de leurs études.

Mais surtout, c'est de face qu'il faut aborder le problème religieux. Le principe de la tolérance envers les personnes, pour un chrétien, est intangible de même que la loi de la douceur évangélique est un but incontournable. Conquérir par l'épée et non par la persuasion est tout aussi incontournable par l'Islam. Deux questions demandent donc une réponse mûrement travaillée et réfléchie, sans aucun a priori: Dieu des chrétiens, Allah des chrétiens arabes, ou Allah des musulmans, quel est le vrai Dieu? Et, Dieu a-t-il manifesté qu'il serait avec les musulmans en leur accordant sur leurs ennemis des victoires vraiment miraculeuses?

En d'autres termes: Dieu est-il le Dieu un et trine de l'Eglise ou le Dieu de la profession musulmane, la *shabada*, Dieu un se refusant à la révélation du Christ sur le

Père, le Fils et le Saint-Esprit? Comparons honnêtement l'Évangile et le Coran, sans oublier que le Coran, datant de plus de six siècles après l'Évangile, présente tout en désordre, et met sur le même pied, des versions invraisemblables de l'Ancien Testament, des légendes des premiers siècles chrétiens, considérées, précisément, par les chrétiens comme légendaires et une soit disant histoire de Jésus, à la manière de sa source principale, les Apocryphes.

Quant aux conquêtes historiques des arabes, qu'y a-t-il de merveilleux, dans la conquête rapide du VII<sup>ème</sup> siècle, gagnée contre des puissances affaiblies de toutes parts et alors que nombre des soldats, voire des officiers de l'armée byzantine, étaient des arabes confédérés? Une étude historique reste à faire, sur des données aujourd'hui assez bien connues. Alors tomberait l'argument apologétique essentiel des musulmans: c'est Allah qui nous a donné la conquête fulgurante des nos premiers siècles. Pour les siècles suivants, il n'est pas politiquement correct de parler des victoires des chrétiens sur les musulmans, malgré tout, rappelons la bataille près de Poitiers en 732 ou la bataille près de Lépante en 1571. Dans l'édition de la traduction française, la courte mais excellente préface de Jacques Heers, met au point la question des rapports de la France et de l'Islam à l'époque moderne et contemporaine. Des conquêtes futures de l'Islam, l'avenir pourra en juger. Ce qui est sûr, c'est que, sans une vraisemblance de victoire, sans la répétition d'un soit disant appui de Dieu dans une entreprise si périlleuse, il serait impossible d'enthousiasmer des jeunes en nombre considérable et de les lancer dans le carnage.

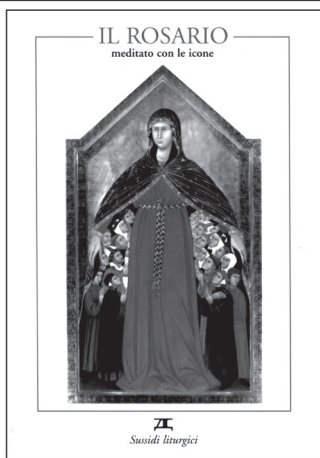
Laissons de côté maintenant les vues de Naji sur l'Islam, et voyons ce qu'il dit du monde non-musulman. Ses affirmations ne manquent pas de pertinence: décadence morale, amollissement, courses aux plaisirs, règne des médias etc. Par contre, il connaît mal, voire pas du tout, les forces vives de la civilisation occidentale. Elles existent encore, même s'il faut les chercher et souvent combattre intellectuellement et spirituellement pour qu'elles se manifestent. Dans l'Église ainsi, que les clercs embourgeoisés et une partie des chrétiens qui tout à la fois les suivent, leur ressemblent ou ont décidé de leur montrer le chemin, soient battus en brèche, sous la houlette de Rome, par l'enseignement magistral, par un véritable esprit missionnaire et tout simplement par des sermons et homélies à la hauteur de celles du bienheureux Newman; alors triomphera ce qu'il appelle l'*earnestness*, le sérieux et la ferveur.

**Résumé**

Les djihadistes cachent, si nécessaire, leur identité personnelle mais ne forment pas une société secrète. Ils commentent publiquement, longuement, leurs principes et leurs actions; *La Gestion de la barbarie* de Abu Bakr Naji en est une synthèse. C'est un manuel pour les prédicateurs-éducateurs du djihad dans les mosquées et leurs écoles coraniques et pour les djihadistes sur les lieux de combat, une panoplie des actions à mener au nom de la charia, dans l'esprit des textes fondateurs de l'Islam, des premiers califes et des mouvements djihadistes qui ont suivi. Ces quelques 200 pages permettent d'entrer dans la logique du terrorisme djihadiste et de voir comment on peut lutter contre.

**Abstract**

The jihadists hide, if necessary, their personal identity, but don't constitute a secret society. They comment publicly and at length on their principles and their actions. *The management of Savagery* of Abu Bakr Naji is a helpful summary. It's a real manual for the preachers/teachers of the jihad in the mosques and their Koranic schools and for the jihadists in the fields of battle, an arsenal of actions to put into practice in the name of the sharia, in the spirit of the founder texts of Islam, of the first caliphs and the jihadist movements that follow them: These pages, some two hundred, make it possible for us to penetrate the logic of the jihadist terrorism and to fight against it.



# IL ROSARIO

*meditato con le icone*

48 pagine a colori • € 3,00

Testi della **tradizione orientale**  
e di **Giovanni Paolo II**  
Riproduzioni di **icone della «Scuola di Seriate»**



*Nikolaj Berdjaev*

# LETTERE AI MIEI NEMICI

*Filosofia della disuguaglianza*

pp. 304 • € 16,00



*Aleksandr Šmeman*

# I PASSI DELLA FEDE

*Conversazioni domenicali*

pp. 184 • € 15,00



ACQUISTABILI ONLINE SUL PORTALE [WWW.LANUOVAEUROPA.ORG](http://WWW.LANUOVAEUROPA.ORG)

«La Casa di Matriona» • Tel.: +39-035-294021

# Martiri della persecuzione comunista in Romania

Violeta Popescu\*

Innanzitutto ringrazio sentitamente per l'opportunità concessa di inserire nel programma di questa ricca settimana questo intervento che tratta dei martiri della persecuzione comunista in Romania<sup>1</sup>, soprattutto nel periodo che segue immediatamente la seconda guerra mondiale, quando le carceri comuniste erano veri e propri centri di sterminio per chi veniva arrestato a causa dell'opposizione al regime. Sono onorata di poter contribuire a far conoscere, nel tentativo di recuperare la memoria dei martiri cristiani, un pezzo drammatico della storia recente del nostro Paese.

Vorrei soffermarmi a portare le testimonianze cristiane di alcuni perseguitati in Romania – del mondo ecclesiastico, laico, esponenti di spicco della cultura romana del periodo interbellico –, persone con una profonda fede che sono riuscite ad liberarsi delle catene grazie alla preghiera, alla comunione santa creatasi nel buio delle carceri, nonostante fossero state sottoposte a torture inumane, persecuzioni e sofferenze psicofisiche inimmaginabili. Senza mai piegarsi, senza mai rinnegare Gesù Cristo, hanno accettato con quella forza, che è propria solo della speranza e della fede, il loro doloroso destino.

La repressione, la resistenza anticomunista in Romania fino alla rivoluzione dell'89 era un argomento quasi sconosciuto alla maggior parte della popolazione. Purtroppo nell'opinione pubblica romana e in quella occidentale si registra ancora una scarsa conoscenza del passato e del modo in cui si è instaurato il regime comunista. Oltre ai fatti ben noti dell'89, l'opinione pubblica dell'Europa occidentale è a conoscenza

---

\* Dopo la laurea in Storia e Filosofia, la laurea in Teologia e un Master in Studi di Storia e Teologia presso l'Università di Bucarest (2002-2004), ha lavorato come museografo, redattore per varie riviste di storia, insegnante di religione, storia e filosofia. È autrice di articoli su studi interdisciplinari di storia, sociologia, teologia, antropologia. Vive in Italia dal 2005 e ha fondato a Milano nel 2008 il Centro Culturale Italo-Romeno. E-mail: vio\_popescu@hotmail.com.

<sup>1</sup> Relazione in occasione della Settimana di studi intensivi alla Facoltà di Teologia di Lugano (15-19 febbraio 2016).

solo dei maggiori episodi di ribellione popolare contro i regimi oppressivi, come la Rivolta ungherese del 1956 o la Primavera di Praga del 1968, mentre restano ancora in gran parte sconosciuti fenomeni come la repressione comunista e la resistenza anticomunista in Romania. Se negli anni '90, subito dopo la Rivoluzione romena, qualcuno avesse fatto un'indagine sulla strada rivolgendosi alla gente domande sulle carceri comuniste, le risposte sarebbero state scarse.

Dopo la seconda guerra mondiale, la Romania entra a far parte del blocco sovietico, con gravi conseguenze per l'intera società romena e implicitamente per la vita religiosa del Paese. Con la conquista definitiva del potere nel 1945, il Partito comunista romeno scatena un terrore sistematico contro gli oppositori politici, fossero essi reali o immaginari<sup>2</sup>.

Nel periodo più efferato dello stalinismo (1948-1964), il regime crea un nuovo universo concentrazionario, che possiamo chiamare, a tutti gli effetti, il Gulag romeno<sup>3</sup>.

Il regime comunista in Romania vieta qualsiasi forma di commemorazione per i morti nelle carceri oppure nei campi di lavoro forzato, senza contare tutti quelli che avevano pagato con la vita la difesa dei propri ideali, di cui mancano le informazioni. Migliaia di detenuti nelle carceri comuniste romene hanno perso la vita e per molti anni non hanno avuto né una croce né un riconoscimento<sup>4</sup>.

Secondo i dati forniti dall'Istituto di Investigazione dei Crimini del Comunismo in Romania<sup>5</sup>, durante il regime comunista, nel Paese esistevano 44 carceri e 72 campi di lavoro forzato in cui sono passati oltre tre milioni di romeni, 800.000 dei quali sono morti.

Soltanto dopo gli anni '90 il passato e gli orrori del regime vengono rievocati dai sopravvissuti al dramma del carcere e i romeni entrano in contatto con la realtà delle catacombe soprattutto attraverso la memorialistica.

La loro testimonianza ha scosso la coscienza collettiva muovendola verso la consapevolezza di un passato fatto di dolore, tragedia e sofferenza per il popolo romeno<sup>6</sup>. Il comunismo, come altri sistemi politici, mettendo a dura prova il cristianesimo, ha

---

<sup>2</sup> Il decreto del 3 gennaio 1950 stabiliva l'arresto di chi «mette in pericolo o tenta di mettere in pericolo il regime di democrazia popolare».

<sup>3</sup> La Romania, appena trasformata in paese comunista, decide di adattare il proprio sistema penitenziario al modello sovietico e trasforma le prigioni esistenti in una sorta di gulag in miniatura, copie fedeli del Gulag sovietico.

<sup>4</sup> Dopo il 1945 in Romania avvengono migliaia di arresti in seguito ad alcuni decreti governativi o ministeriali, mai pubblicati e rimasti segreti.

<sup>5</sup> Istituto per l'Investigazione dei Crimini del Comunismo e la Memoria dell'Esilio Romeno (IICCMER), un ente governativo di ricerca, documentazione e supporto che mira a divulgare la storia del comunismo in Romania, con progetti educativi, editoriali e museali.

<sup>6</sup> Si veda *Il memoriale del dolore*, un film prodotto dalla Televisione pubblica romena.

dimostrato che l'uomo non può essere salvato se non attraverso la fede. Senza preghiera, senza misericordia e amore per il prossimo, senza lo sforzo continuo di entrare in contatto con Dio, l'uomo sottoposto a un sistema del genere, come dimostrano tante testimonianze, perde la speranza e si sente abbandonato.

Il regime comunista ha voluto cancellare Dio, ha impedito le funzioni pubbliche, ha distrutto chiese, ha formato all'ateismo, ma non ha potuto cancellare la fede dal cuore di molte famiglie. Il messaggio lasciato da queste persone che sono morte oppure che sono stati perseguitate ricorda essenzialmente che l'uomo ha in sé qualcosa che lo spinge a non perdere mai la speranza e a rischiare la propria vita in nome della dignità, della libertà e della fede.

Queste persone e altre migliaia di morti hanno vissuto un'esperienza simile a quella dei martiri, perché hanno affrontato supplizi di fronte ai quali era preferibile la morte, hanno sofferto a causa di un regime brutale, ma allo stesso tempo la loro sofferenza rappresenta una luce che rivela la fede e la perseveranza con cui è possibile superare i limiti umani. Le testimonianze conservate attraverso i volumi di memorie<sup>7</sup> oppure i ricordi, le iniziative di alcune fondazioni per far conoscere il passato doloroso<sup>8</sup> danno l'immagine di una fede capace di resistere a ogni attacco di odio, senza rinunciare né alla verità, né all'amore, né alla carità, nonostante i momenti di scoraggiamento.

«Il secolo del martirio»<sup>9</sup> non è solo la storia di qualche cristiano coraggioso, ma quella di un martirio di massa, e le testimonianze arrivate da varie aree geografiche mostrano la veridicità della tale riflessione.

Riporterò in questa breve relazione alcuni frammenti di testimonianze che rivelano la profondità della fede, il valore della sofferenza e il messaggio di speranza con cui questi autentici martiri hanno vissuto rinchiusi nelle carceri.

Pur dovendo affrontare prove così dolorose e una sofferenza inimmaginabile, hanno sempre mantenuto la fiducia in Dio, nella certezza assoluta che le loro anime si sarebbero salvate. L'anima, infatti, rappresenta quella parte di loro che è sempre rimasta libera. Quello che è accaduto nelle carceri romene negli anni 1945-1964 può essere definito come un tentativo di distruggere le anime, poiché l'«uomo nuovo» cui mirava il regime non doveva appartenere a nulla se non al partito comunista.

Una particolarità che inoltre emerge nello spazio romeno, dove accanto alla confessione ortodossa – la confessione più diffusa in Romania – esistono anche le confessioni greco-cattolica, romano-cattolica, protestante: tutte sono state colpite dal

<sup>7</sup> Dopo gli anni '90 verranno pubblicati da parte degli alcuni sopravvissuti numerosi volumi di memorie.

<sup>8</sup> Un'iniziativa molto importante all'insegna del recupero della memoria e del passato del popolo romeno è rappresentata dalla rivista «Memoria. Revista gândirii arestate» [Memoria. La rivista del pensiero imprigionato].

<sup>9</sup> A. RICCARDI, *Il secolo del martirio. I cristiani del novecento*, Milano 2000.

regime comunista dopo la sua instaurazione<sup>10</sup>. E proprio nei luoghi di sofferenza i cristiani, divisi nel corso della storia, si sono scoperti più vicini o ritrovati solidali. Il martirio di queste comunità cristiane offre un messaggio molto chiaro anche per i cristiani di oggi: ritrovare la solidarietà, la comunione reciproca.

Le persone venivano incarcerate non solo perché si opponevano al regime e non accettavano il nuovo potere, ma anche perché erano cristiani pronti a testimoniare la fede, un aspetto che agli occhi dei comunisti appariva la “colpa” maggiore da punire cercando anche falsi capi d'accusa.

«Per uscire da un universo concentrazionario – e non è strettamente necessario che sia un lager, una prigione o un'altra forma di carcere; la teoria si applica a qualsiasi tipo di prodotto di totalitarismo – esiste la soluzione (mistica) della fede. Non ne parlerò di seguito, poiché essa è la conseguenza della grazia [...]»<sup>11</sup>.

Sono parole di padre Nicolae Steinhardt<sup>12</sup> che spiega e sintetizza il messaggio di una realtà vissuta da molti dei carcerati che sono riusciti a sopravvivere attraverso la fede.

Parlando della prigionia a Jilava (1961), racconta nel suo diario:

«Periodo di inasprimento delle condizioni carcerarie. Quante persone ammirevoli intorno a me! E santi, un'immensità di santi! È come se dovesse essere proprio così, accettano la sorte con semplicità. La sofferenza, ogniqualvolta è sopportata o presa in considerazione con onestà, dimostra che la crocifissione non è stata inutile, che il sacrificio di Cristo dà i suoi frutti»<sup>13</sup>.

«Io credo – confessa Nicolae Steinhardt – che se esci dalla prigione e, in seguito alle sofferenze patite, ti ritrovi con desideri di vendetta e con sentimenti di acredine, sono state inutili la prigione e le sofferenze. Se, invece, il risultato è un insieme di pace, di comprensione e di ripugnanza per ogni violenza e furbizia, allora le sofferenze e le prigioni sono state utili e appartengono alle vie misteriose che il Signore ama percorrere»<sup>14</sup>.

Imprigionato nel carcere di Jilava il 15 marzo 1960, viene battezzato da Padre

<sup>10</sup> Le Chiese greco-cattolica romena e romano-cattolica erano considerate dal regime comunista i nemici più grandi per via del loro legame con il Vaticano: nel 1948 la Chiesa greco-cattolica romena sarà cancellata; la Chiesa romano-cattolica è spinta ai margini della tolleranza; invece la Chiesa ortodossa fu sottomessa a un rigoroso controllo da parte delle autorità politiche, subendo decisioni da parte dello Stato, seguendo un necessario «compromesso per sopravvivere».

<sup>11</sup> N. STEINHARDT, *Diario della felicità*, Bologna 1995, 23 (or. *Jurnalul fericitatii*, Cluj-Napoca 1991).

<sup>12</sup> Nicolae Steinhardt (1912-1989), ebreo di origine, nasce a Bucarest. Frequenta la Facoltà di Giurisprudenza e Lettere, ottenendo il dottorato in diritto nel 1936. Nel 1959 viene arrestato con un gruppo di amici e gli è chiesto di testimoniare contro «gli intellettuali mistico-legionari». Viene condannato a dodici anni di lavori forzati per «crimine contro l'ordine sociale».

<sup>13</sup> N. STEINHARDT, *Diario della felicità*, 344.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 333.



Mina Dobzeu, nel rito ortodosso. Uscito dal carcere dopo l'amnistia generale del 1964, inizia a condurre una vita cristiana autentica e nel 1973 entra nel monastero di Rohia, diventandovi monaco con il nome di Nicolae nel 1980.

Padre Arsenie Papacioc (1914-2011)<sup>15</sup>, che ha scontato 14 anni di carcere, affermava che la sofferenza vissuta nella carceri comuniste era stata una grande prova per un cristiano. «Il comunismo – diceva spesso padre Popacioc – ha riempito il cielo di santi».

«Non esisteva un altro metodo di studio, di preparazione, un'altra possibilità di arrivare alla profondità dello spirito e al legame con Dio se non la sofferenza che ci accomunava, ci faceva vivere e capire il calvario divino. È stato un tempo di grazia e benedizione. La sofferenza ci ha uniti, tra di noi e con Dio, sulla stessa croce»<sup>16</sup>.

Un altro personaggio rilevante è Mircea Vulcănescu (1904-1952)<sup>17</sup>, la cui vita dimostra quanto sia importante per un vero cristiano l'amore verso il prossimo. Morto a 48 anni, Vulcănescu ha lasciato ai posteri una testimonianza impressionante, vera espressione di santità, tanto che le sue ultime parole sono anche oggi un *leitmotiv* della sua generazione finita nelle carceri: «Non ci vendicate!». Dopo un periodo trascorso nelle prigioni di Văcărești e Jilava, Vulcănescu viene trasferito ad Aiud<sup>18</sup>, dove è sottoposto a un regime carcerario disumano, di massima sicurezza, soprattutto nella famigerata *zarcă*, una cella di isolamento totale, dove il carcerato poteva dormire solo in piedi. Molti di quelli che l'hanno conosciuto ricordano il coraggio che infondeva nei detenuti. Memorabile la lettera mandata alla sua famiglia, dove fra l'altro troviamo scritto:

«L'inizio è stato difficile. Ho avuto paura della solitudine. Mi sentivo perso in fondo al mondo e portato su un'ala. Ho pianto, non di dolore, ma al pensiero di quanto devono essere stati tristi il Getsemani e il Golgota... Alla fine sono rimasto solo con me stesso. Ho parlato fra me e me della chiarezza, di me stesso, della natura, di Dio (...). Mi sono sentito straordinariamente lucido, ma spaventosamente libero (...)»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Padre Arsenie Papacioc è una delle figure più importanti della spiritualità romena.

<sup>16</sup> *Monah Moise Iorgovan, Sfântul închisorilor. Mărturie despre Valeriu Gafencu* [Il santo delle carceri. Testimonianze su Valeriu Gafencu], Alba Julia 2007, 44-45 [trad. nostra].

<sup>17</sup> Mircea Vulcănescu (1904-1952), intellettuale poliedrico, tra le più grandi personalità culturali romene del periodo interbellico.

<sup>18</sup> Aiud è una città della Romania, situata nella regione della Transilvania, in passato sede di un campo di concentramento per gli oppositori al sistema comunista, un vero centro di sterminio per la gente arrestata.

<sup>19</sup> In <http://www.art-emis.ro/jurnalistica/581-o-miorita-ntoarsa-intr-alt-chip.html> [trad. nostra] (ultimo accesso: 6 novembre 2013). Una copia di questa lettera fu sottratta alla redazione della rivista «Curentul» [La corrente] da un giovane ufficiale sotto copertura, a quei tempi spia della Securitate. Per approfondire lo studio della figura di M. Vulcănescu, è utile la lettura di un saggio curato da Marin Diaconu

In una cella fredda e buia di Aiud, Mircea Vulcănescu morirà da martire. Uno dei compagni stremati si accascia sulla fredda pietra della prigione. Sopraffatto dalla pietà e dall'amore, Vulcănescu si stende nudo sul pavimento di pietra e mette il compagno stremato su di sé in modo che si riscaldi.

Valeriu Gafencu (1921-1952), forse uno dei personaggi più rappresentativi, è riuscito a ispirare a tutti i compagni di cella un modo autentico di vivere la fede cristiana. Tante pagine di memorialistica delle carceri comuniste ricordano il giovane Valeriu Gafencu come un vero esempio attraverso cui molti detenuti atei hanno scoperto la fede religiosa.

«Ringrazio di tutto cuore il buon Dio per la sofferenza che mi ha mandato, perché attraverso la sofferenza mi ha portato la luce dello spirito e ho trovato la strada della Vita»<sup>20</sup>.

«Ogni cella dove Gafencu andava diventava un luogo di preghiera», ricorda padre Gheorghe Calciu Dumitreasa<sup>21</sup>. «Oggi sono felice e, attraverso Gesù, amo tutti voi»<sup>22</sup>.

Secondo le testimonianze di alcuni compagni di cella, Valeriu Gafencu ha atteso la morte con una serenità che intimoriva persino le guardie carcerarie. Il 2 febbraio 1952, secondo le testimonianze, chiede un cero e una camicia bianca da conservare fino al 18 febbraio dello stesso anno. Vuole che gli sia messo in bocca, nella parte destra, un piccolo crocefisso. Il 18 febbraio, tra le 14 e le 15, dopo momenti di intensa preghiera, con il viso trasfigurato, Gafencu muore. I suoi ultimi giorni, gli ultimi istanti sono pieni di emozioni, così come li racconta Ioan Ianolide nel libro *Întoarcerea la Hristos* [Il ritorno a Cristo]:

«Con le sue ultime forze [Gafencu] mi ha detto: “Innanzitutto il mio pensiero e la mia anima rendono omaggio a Dio. Ringrazio di essere arrivato qui. Vado da Lui senza nessuna incertezza. Sono felice di morire per Cristo”»<sup>23</sup>.

---

e pubblicato grazie all'intervento del Ministero della Cultura romeno, cioè M. DIACONU (a cura di), *Mircea Vulcănescu. Cunoștințe internaționale. Cronici externe 1935* [Mircea Vulcănescu. Coniunții internaționale. Cronache esterne 1935], București 1998.

<sup>20</sup> Lettera di Valeriu Gafencu dal carcere di Aiud, 25 maggio 1945 [trad. nostra], in <http://valeriuafencu.wordpress.com> (ultimo accesso: 5 novembre 2013).

<sup>21</sup> Padre Gheorghe Calciu Dumitreasa in C. VOICILĂ (a cura di), *Mărturisitorii din închisorile comuniste. Minuni. Mărturii. Repere* [I testimoni delle carceri comuniste. Miracoli. Testimonianze. Riscontri], București 2011, 127 [trad. nostra].

<sup>22</sup> Lettera di Valeriu Gafencu dal carcere di Aiud, 25 maggio 1945 [trad. nostra]. Il testo è tratto da <http://valeriuafencu.wordpress.com> (ultimo accesso: 5 novembre 2013).

<sup>23</sup> I. IANOLIDE, *Întoarcerea la Hristos. Document pentru o lume nouă* [Il ritorno a Cristo. Documento per un mondo nuovo], București 2006, 98 [trad. nostra].

Nel cimitero del monastero romeno di Cernica, vicino alla città di Bucarest, si trova una croce con un messaggio che spinge alla riflessione: «Tutto in Cristo!». Lo ha scritto Ioan Ianolide (1919-1986), un uomo che ha sperimentato l'inferno delle carceri comuniste. Tutti coloro che l'hanno conosciuto raccontano che Ioan, nelle sue preghiere a Gesù, chiedeva costantemente perdono per la sua condizione di umile peccatore. Condannato a 23 anni di carcere e a una sofferenza inimmaginabile, scrive *Întoarcearea la Hristos* [Il ritorno a Cristo], un libro importante che racconta l'esperienza della vita in carcere.

«So bene che personalmente non posso fare niente di pratico per il mondo. Vivo, infatti, solo, isolato, anonimo. La malattia ha accentuato la mia solitudine, perché mi sposto con difficoltà. La mia camera è la mia cella. Il mio cuore è il mio mondo. I miei pensieri sono il mio lavoro. La preghiera è la vita per me. Amo! Amo gli uomini che Cristo ama. Sanguino ininterrottamente nella speranza della redenzione del mondo. Credo nella redenzione del mondo. Credo negli uomini simili a Dio»<sup>24</sup>.

Il volume, terminato nel 1982, è apparso però solo dopo la Rivoluzione grazie all'opera delle monache del monastero di Diaconesti.

«Cerchiamo di annunciare Gesù crocifisso nel XX secolo. Qui sono accaduti miracoli, qui sono rinati la santità e il martirio, qui dei martiri hanno donato la loro vita per la fede»<sup>25</sup>.

Nella stessa introduzione Ianolide afferma:

«Noi abbiamo parlato partendo dalla pienezza della vita in Cristo, dal profondo della persecuzione più orrenda, dalla dedizione fino al sacrificio. Abbiamo visto in mezzo a noi persone che hanno realizzato la pienezza dell'uomo, la santità, il martirio, ma attraverso una selezione terribile»<sup>26</sup>.

Monsignor Vladimir Ghika (1873-1954) è stato un sacerdote romano-cattolico<sup>27</sup>. Arrestato con la falsa accusa, rivolta a molti, di minaccia all'ordine pubblico, monsignor Ghika in realtà viene incarcerato per la sua attività missionaria con cui attirava molte persone verso Dio. Per tutta la durata dell'inchiesta – quasi un anno – viene interrogato, picchiato a sangue, torturato e infine condannato al carcere duro con l'accusa di «complicità nel crimine di alto tradimento». Rinchiuso nel carcere della

<sup>24</sup> Lettera inedita di Ioan Ianolide tratta dal sito: <http://razvan-codrescu.blogspot.it/2009/05/10-scrisori-inedite-ale-lui-ioan.html> [trad. nostra] (ultimo accesso: 5 novembre 2013).

<sup>25</sup> I. IANOLIDE, *Întoarcearea la Hristos*, 4 [trad. nostra].

<sup>26</sup> *Ibid.* [trad. nostra].

<sup>27</sup> Il suo martirio per la fede è stato riconosciuto da Papa Francesco il 27 marzo 2013 e Ghika è stato beatificato con una messa solenne a Bucarest il 31 agosto 2014.

Jilava, Vladimir Ghika continua, come testimoniano i suoi compagni di cella, in condizioni impossibili, la sua missione di confessore spirituale e conciliatore di anime. Nonostante le torture subite, Vladimir Ghika offre in prigione conforto spirituale ai suoi compagni così come aveva sempre fatto durante tutta la sua vita: «Amare Dio significa trovare la forza di essere felici persino nelle disgrazie più spaventose»<sup>28</sup>. Uno dei memorabili detti di monsignor Ghika era: «Coloro che amano Dio sono pronti a scoprire nuove beatitudini in ogni situazione, spesso laddove uno meno se lo aspetta»<sup>29</sup>.

Il 13 maggio 1954 smette di nutrirsi; tuttavia continua a pregare e a dialogare con i detenuti. Tre giorni dopo, il 16 maggio, si spegne nella grazia del Signore. La sua scomparsa ci rimanda a quella professione di fede pronunciata nel 1902 e applicata durante tutta la sua vita:

«Promettiamo di gridare così forte la verità di Dio da farla sentire anche ai sordi, di impegnare così tanto le nostre anime da smuovere ed emozionare anche i più insensibili. Con l'aiuto del Signore, questo genere di azioni riusciranno, forse, a cambiare qualcosa nel mondo. E l'essere umano potrà forse vivere senza speranza, quando insieme con lui c'è Colui per il quale tutto è possibile?»<sup>30</sup>.

Occorre a questo punto menzionare una realtà unica per l'ambito romeno, e non solo: l'esperimento Pitești<sup>31</sup>, che fu attivo tra il 1949 e il 1952. Il carcere fu ideato per la rieducazione dei giovani oppositori del regime comunista, metodo denominato «Rieducazione attraverso la tortura». I detenuti erano accolti con tranquillità, e poi sottoposti a persecuzioni inimmaginabili.

Le torture inflitte ai prigionieri erano sistematicamente attuate giorno e notte, secondo regole precise affidate all'iniziativa di un gruppo di detenuti guidati da Eugen Turcanu<sup>32</sup>. A Pitești fu sperimentata una terribile forma di tortura che neppure i gulag sovietici avevano e avrebbero mai conosciuto, definita da Alexander Solzhenitsyn<sup>33</sup> «la peggiore barbarie del mondo contemporaneo».

L'obiettivo dell'esperimento era quello di far rinnegare le convinzioni e le idee

<sup>28</sup> V. GHICA, *Ultimele mărturii* [Le ultime testimonianze], Cluj 1997, 45 [trad. nostra].

<sup>29</sup> A. BREZIANU, *Prezentare: Vladimir Ghika, la al XIII-lea Congres Internațional Il Volto di Cristo, Roma, 11 octombrie 2009*, in [http://www.vladimirghika.ro/scrieri\\_despre\\_Ghika/2009.10.31-vg\\_il\\_message-ro\\_delle\\_beatitudini.php](http://www.vladimirghika.ro/scrieri_despre_Ghika/2009.10.31-vg_il_message-ro_delle_beatitudini.php) si trova il testo completo (ultimo accesso: 6 novembre 2013).

<sup>30</sup> V. GHICA, *Gânduri pentru zilele ce vin. Convorbiri spiritual* [Pensieri per i giorni a venire. Conversazioni spirituali], Cluj-Napoca 1995 [trad. nostra].

<sup>31</sup> Pitești è il capoluogo del distretto di Argeș, nella regione storica della Muntenia.

<sup>32</sup> Eugen Țurcanu fu uno dei principali responsabili dell'esperimento Pitești. Il suo piano fu approvato dal generale della Sicurezza romana, Alexandru Nicolschi.

<sup>33</sup> Alexander Solzhenitsyn (1918-2008), scrittore e storico russo. Ha fatto conoscere nell'Occidente i Gulag, i campi di lavoro forzato per i dissidenti del sistema sovietico.

politico-religiose ai detenuti, annullare la persona, ma senza ucciderla: pugni, calci, violenze in ogni momento, con una tortura spinta fino al confine con la morte, ma restando in vita. I “rieducati” erano obbligati ad autodenunciarsi, a negare se stessi, a denunciare la propria famiglia, gli amici e le fidanzate. Annullare il proprio credo, i propri valori e rinnegare la fede in Dio e nell’Eucaristia rappresentavano la massima tortura.

Dopo due anni il governo comunista, per non compromettere troppo la propria immagine, fermò l’esperimento nel 1952. Nel 1954 tutto il gruppo e il promotore Eugen Turcanu furono accusati di aver fatto ricorso alla tortura dei detenuti per screditare il regime comunista e, in seguito a un processo farsa, furono tutti condannati a morte.

Dopo gli anni ’90 sono nate numerose associazioni e fondazioni per custodire i luoghi del dolore e della sofferenza e trasformarli in punti della memoria sulla cartina geografica (*Il memoriale di Aiud*, *Il Memoriale Sighet – Il “Memoriale delle Vittime del Comunismo e della Resistenza”*, *Il Memoriale Jilava – “Il carcere dell’inferno comunista”*, *Il Memoriale Pitești – “Il Genocidio delle anime”*, ecc.).

L’idea è venuta in primo luogo agli ex-detenuti, ai sopravvissuti alle carceri, alle persone che hanno deciso di ricordare i segni e i traumi dei compagni che hanno vissuto la stessa tragedia.

Abbiamo assistito così, per la prima volta dopo il 1990, alla celebrazione di messe in ricordo dei morti nelle carceri comuniste. Ogni domenica i preti della Chiesa ortodossa pregano per loro. I sopravvissuti, oggi ormai ridotti a un numero esiguo, sono invitati ai vari convegni dedicati al tema delle carceri comuniste, per raccontare la loro esperienza e far conoscere ai giovani la storia che non si trova nei libri di scuola.

### ***Riassunto***

Il breve studio intende ricostruire un periodo della storia recente della Romania che tratta il regime comunista e la repressione avvenuta subito dopo la seconda guerra mondiale, con gravi conseguenze per l'intera società romena, implicitamente per la vita religiosa del Paese. Il nostro saggio si propone di far conoscere il periodo delle carceri trasformate negli anni '50 dal partito comunista in veri centri di sterminio, in veri gulag. Vi sono presentate alcune testimonianze della gente che ha sofferto più di vent'anni nelle carceri, oppure è morta durante le sofferenze patite.

### ***Abstract***

The short study intends to reconstruct a period of the recent history of Romania. It treats the communist regime and the repression immediately after the Second World War, with grave consequences for the entire society and for the religious life of the land. Our investigation presents the period of the prisons transformed by the Communist party in the 1950s into real centers of destruction, into real gulags. We introduce some testimonies of the people that has suffered for more than twenty years in the prisons or that died during the suffering.

# L'intolleranza e la discriminazione contro i cristiani in Europa e in Nord America<sup>1</sup>

Massimo Introvigne\*

Nel 2011 ho ricoperto il ruolo di rappresentante dell'OSCE (Organization for Security and Cooperation in Europe) per combattere il razzismo, la xenofobia, l'intolleranza e la discriminazione contro i cristiani e i membri di altre religioni. Vi erano altri due rappresentanti per combattere rispettivamente l'antisemitismo e l'islamofobia, e per "altre religioni" intendendosi tutte le religioni diverse dall'ebraismo e dall'islam. L'OSCE è la più grande organizzazione al di fuori delle Nazioni Unite che si occupa di sicurezza internazionale e di diritti umani. Gli stati membri sono Canada, Stati Uniti, tutti gli stati d'Europa inclusi i paesi dell'ex Unione Sovietica, compresi alcuni stati dell'Asia Centrale, e la Mongolia.

A conclusione del meeting ministeriale dell'OSCE del 6-7 dicembre 2011 a Vilnius, in Lituania, l'allora mons. Dominique Mamberti, Segretario per i Rapporti con gli Stati della Santa Sede, elogiò «l'eccellente lavoro fatto per combattere l'intolleranza contro i cristiani». In particolare si riferì alla conferenza che organizzammo a Roma il 12 settembre 2011 sul tema *Prevenire e rispondere agli incidenti e ai crimini motivati dall'odio contro i cristiani*, definendola «un evento positivo e incoraggiante»<sup>2</sup>.

Alla suddetta conferenza introdussi il "modello di Roma" (*Rome Model*), descrivendo un percorso scivoloso che andava dall'intolleranza alla discriminazione, e dalla discriminazione ai crimini di odio. L'OSCE e altri organismi avrebbero fatto riferimento spesso a questo modello negli anni a seguire.

---

\* Fondatore e direttore del CESNUR, Centro di Studi sulle Nuove Religioni, nel 2011 ha ricoperto il ruolo di Rappresentante dell'OSCE per combattere il razzismo, la xenofobia, l'intolleranza e la discriminazione. Nel 2012, è stato nominato presidente dell'Osservatorio della Libertà Religiosa fondato dal Ministero degli Affari Esteri italiano e dalla Città di Roma.

<sup>1</sup> Traduzione dall'inglese a cura di Myriam Lucia Di Marco.

<sup>2</sup> *Intervento di S.E. Arcivescovo Dominique Mamberti, Segretario per i Rapporti della Santa Sede con gli Stati*, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/2011/documents/rc\\_seg-st\\_20111206\\_osce\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2011/documents/rc_seg-st_20111206_osce_it.html).

## 1. L'intolleranza

Il *Rome Model* si concentra sulla situazione dei cristiani ma è valido per tutti quei casi dove la spirale dell'intolleranza lavora. L'intolleranza è un fenomeno culturale: un gruppo viene ridicolizzato secondo gli stereotipi e raffigurato come maligno, demoniaco, un ostacolo al benessere e al progresso. Benedetto XVI era il bersaglio di questa particolare intolleranza viziosa, ma non fu l'unico papa bersagliato da vignette intolleranti, articoli e film.

Sebbene la libertà artistica sia importante, anche le opere stesse possono diventare uno strumento di intolleranza: nonostante alcune opere critiche nei confronti della religione non vengano considerate intolleranti, ve ne sono altre che invece lo sono. Esempi sono gli artisti nazisti che dipingono gli ebrei come demoni e le provocazioni anti-cristiane come il *Piss Christ* (1987) di Andres Serrano, in cui l'artista fotografò un crocifisso immerso nella sua propria urina. Oppure Léon Ferrari (1920-2013), artista postmoderno argentino di fama mondiale, che offrì un altro esempio di «arte intollerante»: nel 2004, il card. Bergoglio, l'attuale Pontefice, definì le opere di Ferrari una «vergogna» e una «blasfemia», e si mobilitò in tribunale per evitare l'esposizione di alcune di esse<sup>3</sup>.

Dopo gli eventi tragici di *Charlie Hebdo* nel 2015, la questione acquista un'urgenza drammatica. Naturalmente, nessuno dovrebbe condonare attacchi criminali fatti da terroristi ultra-fondamentalisti. D'altro canto però, molte vignette pubblicate da *Charlie Hebdo* erano esse stesse intolleranti nei confronti dell'Islam e del Cristianesimo. In un'intervista Papa Francesco disse: «Nella libertà di espressione vi sono dei limiti». Criticò inoltre il concetto secondo il quale ogni offesa pubblica contro la religione dovrebbe essere ammessa in base al «l'idea che le religioni o le espressioni religiose sono una sorta di sottocultura, che sono tollerate ma sono poca cosa, non fanno parte della cultura illuminata. E questa è una eredità dell'Illuminismo»<sup>4</sup>.

## 2. La discriminazione

Nel *Rome Model*, la discriminazione, come processo legale, segue velocemente l'intolleranza. E c'è una logica in questo passaggio: se un gruppo o un'organizzazione

<sup>3</sup> L. GAFFOGLIO, *La Iglesia advirtió que la muestra de Ferrari «es una blasfemia»*, in *La Nación* (Buenos Aires), 2 dicembre 2004.

<sup>4</sup> PAPA FRANCESCO, *Incontro del Santo Padre con i giornalisti durante il volo verso Manila*, 15 gennaio 2015, in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150115\\_srilanka-filippine-incontro-giornalisti.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150115_srilanka-filippine-incontro-giornalisti.html).



è demoniaca e minaccia il benessere generale, allora sono necessarie delle leggi per combatterla. La discriminazione contro i cristiani si sviluppa tipicamente limitando la libertà di parola su certe questioni, negando l'obiezione di coscienza in situazioni per essi cruciali, proibendo di esporre pubblicamente i simboli cristiani, limitando o riducendo la loro libertà di operare nelle scuole, permettendo ai tribunali di interferire negli affari interni delle loro chiese.

Negli ultimi anni, la Corte Europea dei Diritti Umani ha giocato un ruolo ambiguo riguardo all'intolleranza anti-cristiana: nel caso *Lautsi* (2009), ha vietato l'esposizione di crocifissi nelle scuole pubbliche italiane ma nel 2011 ha ribaltato la decisione in appello; nel caso *Eweida* (2013), ha permesso ad una funzionaria al check-in della compagnia aerea British Airways di indossare una piccola croce – ma non lo ha permesso negli ospedali, come si è espressa lo stesso giorno nel caso *Chaplin* (2013). Nel caso *Ladele* (2013), la Corte concluse che l'obiezione di coscienza da parte di una funzionaria municipale cristiana, Lilian Ladele, contro la celebrazione di un'unione civile fra persone dello stesso sesso non era permessa; ed in questo caso il ricorso in appello non è stato ammesso.

Nel caso *Sindicatul* (2012), la Corte provò a costringere il governo e la Chiesa ortodossa rumeni ad accettare che i preti potessero formare un sindacato ostile alla gerarchia rimanendo nella Chiesa. A seguito delle proteste da parte delle Chiese cristiane e della Santa Sede, la decisione fu ribaltata in appello nel 2013<sup>5</sup>.

### 3. I crimini d'odio

Il terzo stadio della spirale dell'intolleranza prevede il passaggio dalla discriminazione ai crimini d'odio. Qui ancora, c'è del metodo in questa follia, come recita un detto inglese. Se la discriminazione non riesce a sopprimere il gruppo o l'organizzazione demoniaca, non sorprende che estremisti possano decidere di prendere nelle loro mani la legge e ricorrere alla violenza reale.

I crimini d'odio contro i cristiani non si riscontrano solo in Africa o in Asia. L'Osservatorio sull'Intolleranza e la Discriminazione contro i cristiani (Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians), una ONG cattolica con base a Vienna, ha documentato centinaia di casi: atti vandalici nelle chiese, statue distrutte o decapitate, preti e anche vescovi aggrediti<sup>6</sup>.

Un caso puntuale è "Femen", un movimento femminista pro-omosessuali fonda-

<sup>5</sup> Le decisioni e i documenti principali dei seguenti casi possono essere consultati nell'archivio web della Corte: <http://hudoc.echr.coe.in>.

<sup>6</sup> Si guardi il sito [www.intoleranceagainsthchristians.eu](http://www.intoleranceagainsthchristians.eu).

to in Ucraina nel 2008. È famoso per gli attacchi violenti contro le chiese cattoliche (inclusa Notre Dame di Parigi nel 2013) e le personalità (si ricordi il Card. Antonio Maria Rouco Varela in Spagna nel 2014) e per la distruzione di simboli religiosi. Il gruppo acquisì notorietà dopo la distruzione a Kiev nel 2012 della croce gigante eretta in memoria delle vittime di Stalin. Volumi recenti hanno sollevato il problema serio dei finanziamenti oscuri e del legame con la prostituzione e la pornografia del movimento<sup>7</sup>. D'altro canto, sembra che abbiano un legame con la politica: nel 2013, la Francia usò l'immagine della leader delle Femen Imma Shevchenko per rappresentare Marianne, il simbolo nazionale e l'allegoria della Repubblica, su uno dei propri francobolli, una scelta personalmente difesa dal Presidente François Hollande<sup>8</sup>.

La spirale dell'intolleranza – dall'intolleranza alla discriminazione e dalla discriminazione ai crimini d'odio e persecuzione – si applica a diversi gruppi. Gli ebrei nella Germania nazista vennero attaccati prima mediante libri e caricature, poi discriminati dalla legge: alla fine, arrivò Auschwitz. Combattere la discriminazione contro le minoranze Rom e Sinti era una parte chiave del mio mandato all'OSCE. In molte nazioni, essi sono prima oggetto di intolleranza attraverso stereotipi ("sono tutti ladri"), poi bersagliati con una legge discriminatoria (passaporti speciali, problemi per ottenere documenti), ed alla fine spesso diventano vittime di crimini d'odio.

Un altro esempio concerne le minoranze religiose etichettate come "sette" dai media popolari. Dopo diversi (reali e talvolta tragici) incidenti che hanno coinvolto le "sette", in molte nazioni europee sono state organizzate manifestazioni anti-sette e sono state approvate delle leggi in questa chiave. La Francia e il Belgio hanno pubblicato ufficialmente liste delle sette (in francese *sectes*) includendo, insieme a organizzazioni criminali pericolose, decine di minoranze religiose bizzarre ma più o meno innocue. La propaganda anti-sette continua ad essere sponsorizzata e supportata ufficialmente dai principali media in Francia e altrove<sup>9</sup>.

Il caso delle sette illustra la nozione sociologica di «panico morale», così come l'ha definita il sociologo sud africano Stanley Cohen (1942-2013)<sup>10</sup>. Alcune sette sono, infatti, criminali – come alcuni rom e sinti sono ladri. Il panico morale inizia dai problemi reali (e non immaginari) connessi ad alcuni gruppi.

In ogni caso, la prevalenza del problema è esagerata attraverso statistiche popolari e le azioni negative perpetrate da alcuni individui attribuite all'intero gruppo.

<sup>7</sup> Vedi per esempio É. BOUTON, *Confession d'une ex-Femen*, Paris 2015.

<sup>8</sup> Q. GIRARD, *Marianne aurait été une Femen*, in *Libération*, 16 luglio 2013.

<sup>9</sup> Vedi M. INTROVIGNE, *The Elementary Forms of New Religious Life and the Laws: "Sects", "Cults" and the Social Construction of Moral Panics*, in M. SERAFIMOVA – S. HUNT – M. MARINOV, with V. VLADOV (eds.), *Sociology and Law: The 150th Anniversary of Emile Durkheim*, Newcastle upon Tyne 2009, 104-115.

<sup>10</sup> S. COHEN, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, Oxford 1972.

I crimini reali di alcune “sette” sono usati per discriminare centinaia di minoranze religiose. L'esempio più studiato di panico morale concerne i preti pedofili<sup>11</sup>. Qui ancora, un problema reale e tragico è esagerato dalle statistiche folkloriche che creano un'intolleranza attraverso la generalizzazione («centinaia di preti sono pedofili»). Le statistiche folkloriche trovano eco anche in un rapporto della Commissione delle Nazioni Unite per i diritti dell'infanzia (United Nations Committee on the Rights of the Child), dove si menzionano «decine di migliaia» di casi di pedofilia in cui sono coinvolti preti cattolici di tutto il mondo, un'immagine non supportata da nessuno studio accademico<sup>12</sup>. Il rapporto è un caso specifico di come gli «imprenditori morali» (*moral entrepreneurs*) usano il panico morale per promuovere agende specifiche. Come unica ed efficace medicina contro la pedofilia nel clero, il rapporto suggerisce un cambiamento di dottrina da parte della Chiesa cattolica sui temi come l'aborto, la castità e l'omosessualità.

#### 4. Crimini di odio: un concetto difficile

Gli stati membri dell'OSCE, inclusa la Santa Sede, hanno sottoscritto molti documenti sui crimini d'odio, che chiedono agli stati partecipanti di punire in modo più severo rispetto ai crimini paralleli non motivati da odio. Quali sono esattamente i crimini d'odio? Forse un esempio semplice può chiarire questo difficile concetto. Io sono italiano, cattolico e in sovrappeso. Se qualcuno mi colpisce a causa di una disputa personale o commerciale, non è un crimine d'odio. D'altro canto, se qualcuno non mi conosce di persona ma decide che gli italiani cattolici o le persone in sovrappeso dovrebbero ricevere una lezione, e trovando il sottoscritto più o meno per caso mi colpisce, allora è un tipico caso di crimine d'odio.

Oggi, la maggior parte dei dibattiti internazionali sui crimini d'odio gira attorno alle leggi contro l'omofobia. I promotori, nelle nazioni (inclusa l'Italia) in cui non sono ancora state emanate leggi in questo ambito, ne affermano la necessità, poiché gli omosessuali sono regolarmente picchiati da teppisti che odiano il loro orientamento sessuale. In ogni caso le leggi generali, ovviamente, puniscono la violenza fisica contro gli omosessuali e con eccezioni veramente limitate, tutti gli stati membri dell'OSCE considerano le motivazioni d'odio, incluse contro gli omosessuali, come circostanze aggravanti per tutti i crimini. Discutendo con gli attivisti LGBT, infatti, scopriamo che essi non rivendicano nuove leggi contro l'omofobia perché questi

<sup>11</sup> Vedi P. JENKINS, *Pedophiles and Priests: Anatomy of a Contemporary Crisis*, New York-Oxford 1996.

<sup>12</sup> UNITED NATIONS COMMITTEE ON THE RIGHTS OF THE CHILD, *Concluding Observations on the Second Periodic Report of the Holy See*, Genève 2014, n. 43.

crimini non sono puniti dalle leggi vigenti. Sanno che lo sono. Quello che realmente vogliono incriminare è “l’incitamento all’odio” basato sull’“eterocentrismo”, ossia l’idea che l’eterosessualità sia l’orientamento umano normale, e sull’“eterosessismo”, il sistema in cui l’unione tra un uomo e una donna è onorata, riconosciuta e protetta più di un’unione dello stesso sesso. Ovviamente, punire l’“eterocentrismo” e l’“eterosessismo” come crimini introduce una seria limitazione alla libertà di parola, alla libertà di espressione, e anche alla libertà di religione dal momento in cui i predicatori di molte religioni potrebbero cadere sotto queste categorie quando si esprimono sul tema della sessualità umana.

## 5. Incitamento all’odio

Nel campo dei crimini d’odio, la questione legale e morale più difficile è capire se le leggi debbano punire un “incitamento all’odio” e, se sì, dove si colloca il confine tra incitamento all’odio e libertà di espressione. L’OSCE è il forum internazionale in cui si discutono la maggior parte delle questioni sui crimini d’odio; sostiene che i casi evidenti di incitamento all’odio debbano contenere un incitamento alla violenza fisica contro un gruppo, o insulti contro individui con termini considerati comunemente offensivi, come “negro” (*nigger*) o “frocio” (*faggot*) o simili. Sebbene ci siano aree grigie, le leggi generali puniscono l’incitamento alla violenza e gli insulti, ed introdurre leggi speciali che proteggano certe categorie contro l’incitamento all’odio è pericoloso, come mostra l’applicazione delle leggi sull’anti-omofobia negli stati in cui esse vigono. Il 6 febbraio 2014 accuse criminali sono state formulate a Pamplona, in Spagna, contro l’arcivescovo Fernando Sebastián, pochi giorni dopo l’annuncio della sua investitura come cardinale da parte del Papa. Le accuse si basavano sulla legge anti-omofobia spagnola a seguito di un commento del cardinale in un’intervista nella quale definiva l’omosessualità una «forma deficiente» per esprimere la propria sessualità, citando anche il Catechismo della Chiesa Cattolica dove si descrivono gli atti omosessuali come «disordinati» e «moralmente inaccettabili»<sup>13</sup>. Che molti non siano d’accordo con il cardinale non sorprende e l’uso dell’aggettivo «deficiente» forse è stato infelice, sebbene egli abbia immediatamente chiarito che non intendeva offendere nessuno. Ma il cardinale avrebbe dovuto essere veramente soggetto a procedimenti penali, sotto una legge che contempla gravi sanzioni detentive, per aver pronunciato simili parole?

Nel 2013, la Corte Suprema del Nuovo Messico nel caso *Elane Photography* di-

<sup>13</sup> J. HINOJOSA, *La homosexualidad es una deficiente sexualidad que se puede normalizar con tratamiento*, in Diario SUR (Málaga), 20 gennaio 2014.

chiarò che una fotografa cristiana poteva essere costretta a fotografare un matrimonio lesbico<sup>14</sup>. Rapidamente il caso divenne un precedente per imporre simili obblighi ai cristiani proprietari di pasticcerie e negozi di fiori che inizialmente si rifiutavano di preparare torte o composizioni floreali per matrimoni omosessuali. Il 18 febbraio 2015, la Corte Suprema dello Stato di Washington emanò un provvedimento contro la proprietaria di un negozio di fiori, Barronelle Stutzman, mostrando come le leggi anti-omofobia fossero dinamiche e potessero cambiare il loro scopo negli anni: una volta introdotta una legge da parte dello Stato di Washington che permetteva agli omosessuali di sposarsi, il rifiuto di cooperare con questi matrimoni veniva considerato discriminatorio e omofobico<sup>15</sup>.

In Francia, basandosi sulle disposizioni contro l'omofobia, la polizia arrestò attivisti pro-famiglia semplicemente perché indossavano magliette del movimento anti-matrimonio-omosessuale *Manif pour Tous*. Uno fu arrestato quando era in coda per visitare la Sainte-Chapelle di Parigi, uno mentre beveva in una caffetteria con degli amici<sup>16</sup>. In Canada, il Consiglio dei presidi delle Facoltà di Legge consigliò di non ammettere alla pratica come avvocati i laureati della scuola di legge della Trinity West University, perché essi avevano firmato un codice morale per il quale promettevano di "rispettare la sacralità del matrimonio tra un uomo e una donna". Questo codice, disse il Consiglio, era omofobo dal momento in cui menzionava il matrimonio unicamente tra un uomo e una donna in una nazione come il Canada dove le coppie dello stesso sesso potevano sposarsi<sup>17</sup>. La Trinity University impugnò, con successo, la sentenza del Consiglio davanti alla Corte Suprema della Nuova Scozia<sup>18</sup>, ma i suoi laureati hanno ancora problemi in altre province canadesi. In Irlanda, il Capitolo della Legione di Maria della National University fu sciolto perché supportava "Courage", un'organizzazione che promuove la castità per gli omosessuali cattolici in conformità al Catechismo della Chiesa Cattolica<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> SUPREME COURT OF NEW MEXICO, *Elane Photography v. Vanessa Willock*, in <https://archive.org/stream/777843-elane-photography-v-vanessa-willock/777843-elane-photography-v-vanessa-willock-djvu.txt>.

<sup>15</sup> SUPERIOR COURT OF THE STATE OF WASHINGTON, *State of Washington, Robert Ingersoll and Curt Freed v. Arlene's Flowers, Inc., Arlene's Flowers and Gifts, and Barronelle Stutzman*, in [http://www.atg.wa.gov/uploadedFiles/Home/News/Press\\_Releases/2015/Arlene%27s%20Flowers%20summary%20judgment.pdf](http://www.atg.wa.gov/uploadedFiles/Home/News/Press_Releases/2015/Arlene%27s%20Flowers%20summary%20judgment.pdf).

<sup>16</sup> Vedi F. BILLOT DE LOCHNER, *La répression pour tous? Essai*, Paris 2013.

<sup>17</sup> COUNCIL OF CANADIAN LAW DEANS, *Letter of November 20, 2012*, in <http://ifls.osgoode.yorku.ca/wp-content/uploads/2013/01/CCLD-Ltr-re-TWU-School-of-Law-Proposal-Nov-20-2012.pdf>.

<sup>18</sup> SUPREME COURT OF NOVA SCOTIA, *Trinity Western University v. Nova Scotia Barristers' Society*, January 29, 2015, in [http://www.courts.ns.ca/Decisions\\_Of\\_Courts/documents/2015nssc25.pdf](http://www.courts.ns.ca/Decisions_Of_Courts/documents/2015nssc25.pdf).

<sup>19</sup> H. McDONALD, *Legion of Mary suspended by Irish university for "homophobic" posters*, in *The Guardian* (London), 6 dicembre 2013.

Il 28 gennaio 2014, il Parlamento francese approvò una legge sulla discriminazione contro le donne, la quale estendeva la definizione del crimine di “ostruzione all’aborto” dalla prevenzione ad abortire fisicamente all’esercitare una pressione morale di terzi su una donna che lo stava considerando. Sebbene il ministro Najat Vallaud-Belkacem avesse assicurato che non sarebbero state proibite manifestazioni pro-life, la nuova legge avrebbe punito con il carcere fino a due anni chiunque avesse dato brochure informative o offerto consulenza gratuita a donne che consideravano l’aborto negli ospedali o vicino. Nel dicembre 2016 una nuova legge ha esteso il divieto alle consulenze online<sup>20</sup>.

Ogni legge sull’incitamento all’odio, che incrimina più degli insulti evidenti o delle minacce di violenze fisiche, minaccia sia la libertà di parola sia la libertà religiosa. La libertà di religione dei cristiani è gravemente minacciata se essi rischiano di venir incriminati ogni volta che ripetono che l’aborto è un «delitto abominevole»<sup>21</sup>, o «grida vendetta al cospetto di Dio»<sup>22</sup>, o citano l’affermazione «gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati» contenuta nel Catechismo della Chiesa cattolica<sup>23</sup>. Anche sostenere che la legge sul matrimonio omosessuale viene dall’«invidia del Demonio», che odia gli uomini creati ad immagine di Dio come uomo e donna, è discorso tipicamente religioso e non dovrebbe essere proibito. A proposito, chi ha detto questo?

Risposta: il Card. Bergoglio, attuale Papa Francesco, e lo scrisse nel 2010, quando l’Argentina approvò la legge sul matrimonio gay: «Qui, l’invidia del Demonio è presente, e intende distruggere l’immagine di Dio: uomo e donna. Non dobbiamo essere ingenui: non è una semplice lotta politica; è un’intenzione che mira a distruggere il piano di Dio. Non è un mero progetto legislativo (che è solo lo strumento), ma piuttosto una “mossa” del Padre delle menzogne che desidera confondere e ingannare i figli di Dio»<sup>24</sup>.

Nel 2010, il Card. Bergoglio scrisse inoltre ai laici argentini sullo stesso argomento: «Noi non vogliamo giudicare coloro che si sentono differenti»<sup>25</sup>. Questo non è differente dalla famosa risposta che diede ad un giornalista come Papa nel 2013: se una persona omosessuale «cerca il Signore e ha buona volontà, ma chi sono io per giu-

<sup>20</sup> S. KOVACS, *Avortement: le gouvernement tente de calmer le jeu*, in *Le Figaro* (Paris), 21 gennaio 2014.

<sup>21</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* (1965), n. 51.

<sup>22</sup> PAPA FRANCESCO, *Evangelii gaudium* (2013), n. 213.

<sup>23</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), n. 2357.

<sup>24</sup> Card. J. M. BERGOGLIO, *A las Monjas Carmelitas de Buenos Aires*, in *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* LII/519 (luglio 2010) 229-230.

<sup>25</sup> Card. J. M. BERGOGLIO, *Lettera al Dr. Justo Carbajales* del 5 luglio 2010, disponibile sul sito web dell’Arcidiocesi di Buenos Aires, <http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2010.htm#cartacarvajales>.

dicarla? Il Catechismo della Chiesa Cattolica spiega in modo tanto bello questo»<sup>26</sup>. Non c'è contraddizione tra il rifiuto di giudicare le persone come persone e il forte giudizio contro una legge. Chi siamo noi per giudicare gli omosessuali *come persone*? Ma chi siamo noi per non giudicare atti morali e progetti legislativi tradendo i nostri doveri di cristiani e cittadini?

## 6. *Il padrone del mondo*

«Nessuno – ha scritto Papa Francesco nell'*Evangelii gaudium* – può esigere da noi che releghiamo la religione alla segreta intimità delle persone, senza alcuna influenza sulla vita sociale e nazionale, senza preoccuparci per la salute delle istituzioni della società civile, senza esprimersi sugli avvenimenti che interessano i cittadini»<sup>27</sup>. La Chiesa è popolare in molti ambienti quando parla di poveri. Ma «quando poniamo sul tappeto altre questioni che suscitano minore accoglienza pubblica, lo facciamo per fedeltà alle medesime convinzioni sulla dignità della persona umana e il bene comune»<sup>28</sup>.

In due delle sue omelie del mattino, del 18 e 28 novembre 2013, Papa Francesco ha citato il romanzo del prete e romanziere britannico Robert Hugh Benson (1871-1914), *Il padrone del mondo* (*Lord of the World*, 1907)<sup>29</sup>. Ha affermato che il romanzo si legge «quasi come fosse una profezia, immagina cosa accadrà» oggi<sup>30</sup>. Nel 2015, in una conferenza stampa durante il suo ritorno aereo dalle Filippine, il Papa ha ripetuto: «C'è un libro – scusatemi, faccio pubblicità – c'è un libro, forse lo stile è un po' pesante all'inizio, perché è scritto nel 1907 a Londra... A quel tempo lo scrittore ha visto questo dramma della colonizzazione ideologica e lo descrive in quel libro. Si chiama *Lord of the World*. L'autore è Benson, scritto nel 1907, vi consiglio di leggerlo. Leggendolo, capirete bene quello che voglio dire con "colonizzazione ideologica"»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> PAPA FRANCESCO, *Conferenza stampa del Santo Padre Francesco durante il volo di ritorno*, 28 luglio 2013, [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html).

<sup>27</sup> Papa Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 183.

<sup>28</sup> *Ibid.*, n. 65.

<sup>29</sup> R. H. BENSON, *Lord of the World*, London 1907.

<sup>30</sup> PAPA FRANCESCO, *La fedeltà a Dio non si negozia*, (18 novembre 2013), in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie\\_20131118\\_fedelta-non-negoziabile.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20131118_fedelta-non-negoziabile.html).

<sup>31</sup> PAPA FRANCESCO, *Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno dalle Filippine* (19 gennaio 2015), in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150119\\_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150119_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html).

Il romanzo è una storia dell'Anticristo, che impone – spiegava il Papa – qualcosa di simile a quello che la Bibbia descrive nel Libro dei Maccabei: «la globalizzazione dell'uniformità egemonica», una «uniformità di pensiero» sotto il nome di «progressismo». I cristiani che non accettano la nuova ortodossia del «progresso» sono giustiziati. Così avvengono «le condanne a morte, i sacrifici umani». Il Papa poi ha chiesto ai presenti: «Voi pensate che oggi non si fanno sacrifici umani? Se ne fanno tanti, tanti. E ci sono delle leggi che li proteggono»<sup>32</sup>.

Papa Francesco confrontò anche il romanzo di Benson con la storia biblica di Daniele, così spesso raffigurata da Marc Chagall (1887-1985), il pittore preferito del Papa. Daniele «è condannato soltanto per adorazione, per adorare Dio. E la desolazione della abominazione si chiama divieto di adorazione (...). In quel tempo non si poteva parlare di religione: era una cosa privata (...). I simboli religiosi andavano tolti»<sup>33</sup>.

Oggi c'è una «tentazione universale» di una «apostasia generale»: obbedire ai «principi dei poteri mondani», rimanere in silenzio, ridurre la religione a «questione privata». Questo non è né libertà religiosa né di culto. Il romanzo di Benson rilancia la domanda ultima riguardo alla libertà di coscienza, una domanda posta non dai governi e dalle leggi ma dal cuore di ogni uomo e donna: «Io adoro il Signore? Io adoro Gesù Cristo il Signore? O un po' metà e metà e faccio il gioco al principe di questo mondo? Adorare fino alla fine con fiducia e fedeltà è la grazia che dobbiamo chiedere»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> PAPA FRANCESCO, *La fedeltà a Dio non si negozia* (18 novembre 2013), in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie\\_20131118\\_fedelta-non-negoziabile.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20131118_fedelta-non-negoziabile.html).

<sup>33</sup> PAPA FRANCESCO, *La fede non è mai un fatto privato* (28 novembre 2013), in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie\\_20131128\\_fede-non-fatto-privato.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20131128_fede-non-fatto-privato.html).

<sup>34</sup> *Ibid.*



**Riassunto**

L'articolo descrive il *Modello di Roma*, introdotto dall'autore in un vertice nel 2011 in qualità di Rappresentante dell'OSCE e valido per tutte le minoranze, nei tre passaggi fondamentali: l'intolleranza, la discriminazione e i crimini d'odio. Questi passaggi sono dimostrati e confermati da situazioni concrete avvenute negli ultimi anni nei confronti soprattutto dei cristiani, i quali sono costretti a rinunciare ai valori che testimoniano in virtù di un pensiero unico che guida la nostra società: il progresso.

**Abstract**

The article describes the *Rome Model*, introduced by the Author in a conference in 2011 as Representative of the OSCE and valid for all minorities, in three basic steps: intolerance, discrimination and hate crimes. These steps are demonstrated and confirmed by real situations that occurred in recent years particularly against Christians, who often are forced to renounce their values in order to follow the uniformity of thought that leads our society, based on an ideological notion of progress.



# La situazione dei cristiani Aramei

Melki Toprak\*

Esiste una drammatica questione riguardante le vittime delle guerre in Medio Oriente, in particolar modo i cristiani. Un tema delicato, ma che è inevitabile discutere. Il mio intervento toccherà 3 punti: i cristiani Aramei, la guerra in Siria e in Iraq e, infine, il lavoro della FAS (Federazione degli Aramei [siriaci] in Svizzera).

## 1. I cristiani Aramei

Gli Aramei, conosciuti anche come Siriaci, sono i discendenti di Aram, figlio di Sem, figlio di Noè. Sono originari della Mesopotamia, territorio che si divide ora fra Turchia, Siria, Iraq, e dove l'aramaico è stato riconosciuto quale lingua franca nel Medio Oriente per circa 1400 anni, dal 700 a.C. al 700 d.C. circa.

L'aramaico era usato per scopi amministrativi, diplomatici, commerciali e letterari.

È stata la lingua madre di Gesù Cristo e ha lasciato tracce indelebili, anche nella letteratura ebraica e musulmana (incluso il Corano). L'aramaico stesso è stata la chiave nell'unità di questo popolo. Si tratta di un pilastro molto importante della nostra identità: infatti l'aramaico viene insegnato di generazione in generazione, e ancora oggi la messa delle chiese siriane è celebrata in lingua aramaica.

La ricchezza della cultura degli aramei non è ben conosciuta nel mondo, a causa delle politiche restrittive dei paesi in cui gli Aramei stessi vivevano.

Si pensi che a Nuseybin (sud-est della Turchia) si trovano ancora le rovine di una delle prime università al mondo, risalente al 325 d.C., in cui s'insegnava l'aramaico, il greco, la teologia, la filosofia, la legge, la medicina e l'astronomia.

---

\* Melki Toprak è presidente della Federazione degli Aramei (siriaci) in Svizzera.

In questo centro molte culture si sono incontrate e grazie ai prestigiosi intellettuali aramei, come sant'Efrem il Siro, si sono potute incrociare culture diverse tramite le traduzioni storiche dell'aramaico, del latino, dell'arabo e del greco.

La storia del popolo arameo è strettamente legata al cristianesimo: infatti gli Aramei furono uno dei primi popoli ad accettare il Vangelo.

Di conseguenza, una delle prime Chiese fondate nella storia cristiana risale al 37 d. C., ed è proprio la Chiesa siriana d'Antiochia, di cui è attualmente patriarca Sua Eccellenza Moran Mor Ignatius Efrem II, con sede a Damasco in Siria.

Nel corso dei secoli, sono nate altre Chiese siriane:

la Chiesa siro-ortodossa d'Antiochia	37
la Chiesa siro-nestoriana	431
la Chiesa siro-melchita	451
la Chiesa siro-maronita	700
la Chiesa siro-caldea	1445
la Chiesa siro-melchita-cattolica	1724
la Chiesa siro-cattolica	1782
la Chiesa siro-protestante	1900

Gli Aramei, vivendo come minoranza all'interno del mondo islamico, hanno sempre subito gravi discriminazioni. Per questo motivo continuano a fuggire dalla loro madre patria, per spostarsi sempre più nella Diaspora. I primi Aramei sono arrivati in Svizzera negli anni '70 dello scorso secolo, seguiti da una forte ondata di immigrazione negli anni '80, sempre dovuta alle persecuzioni religiose.

Basti pensare che oggi nel sud-est della Turchia sono rimasti solo 2500 Aramei a causa delle numerose persecuzioni subite. Solo 100 anni fa, proprio lì, ne vivevano più di mezzo milione.

La pulizia etnica avvenuta in Turchia ai danni del nostro popolo ha implicato non solo il genocidio silenzioso ai danni degli Aramei cristiani, ma anche il cambiamento dei nomi dei villaggi (a partire dal 1915) e delle persone (all'incirca dopo il 1934). L'obiettivo del governo turco era ed è quello di rendere il Paese uniforme, vietando così l'aramaico e tutte le altre lingue.

Le cause dell'esodo di massa le vediamo ripetersi ancora oggi in Medio Oriente: cento anni fa il genocidio di milioni di cristiani (armeni, greci e aramei) fu compiuto solo in nome della religione ad opera dell'Impero ottomano e dei Curdi.

Queste persecuzioni fecero fuggire centinaia di migliaia di cristiani dalla Turchia

anche verso Siria, Iraq, Giordania e Libano. L'anno scorso le federazioni degli Aramei hanno organizzato diversi eventi per commemorare il genocidio del 1915.

Un altro genocidio si sta ripetendo da 13 anni a questa parte in Iraq: pochi giorni fa, il parlamento europeo ha emanato una risoluzione condannando le azioni dello Stato islamico, definendolo un vero e proprio genocidio nei confronti di cristiani, yezidi e altre minoranze.

Nonostante siamo il popolo originario del Medio Oriente, noi Aramei stiamo tutt'ora cercando il nostro riconoscimento dal punto di vista etnico e religioso. Fino ad oggi, solo Israele ha riconosciuto l'identità degli Aramei, permettendo ai cittadini di registrarsi come cristiani aramei e non più come arabi cristiani.

La gran parte della Diaspora aramea vive in Svezia e in Germania, dove si sono create comunità stabili: sono state costruite centinaia di chiese, diversi monasteri, seminari nelle università, si sono fondate squadre di calcio ed è nato il canale televisivo pubblico Suryoyo Sat. Attualmente in Europa vivono all'incirca 300.000 aramei, in Svizzera 10.000 e in Ticino circa 2.000.

Ad Arth invece, a soli 150 km da qui, si trova il monastero di Sant'Eugenio, in cui risiede Sua Eccellenza Mor Dionysios Isa Gürbüz, vescovo per la Svizzera e per l'Austria. In tutto abbiamo 5 sacerdoti in Svizzera – tra cui anche padre Abramo Unal, responsabile del Ticino – che celebrano le funzioni religiose.

## 2. La guerra in Siria e in Iraq

La crisi siriana è iniziata il 15 marzo 2011 con le prime dimostrazioni pubbliche che si sono poi sviluppate in rivolte su scala nazionale per divenire infine una vera e propria guerra contro il governo nel 2012 (è un errore parlare di guerra civile, perché la stragrande maggioranza dei combattenti erano e sono mercenari provenienti dall'estero). In Siria, prima della guerra, il 10% della popolazione era composta da cristiani, all'incirca 2 milioni e 300 mila, che vivevano pacificamente con i musulmani.

La guerra che ha distrutto la Siria, a mio avviso, è una guerra assurda. Tutto è iniziato con manifestazioni pubbliche, ma a queste non partecipava tutto il popolo, ma solo una minoranza.

I ribelli hanno tentato di rovesciare il governo siriano: nel lungo periodo questi gruppi sono stati appoggiati e finanziati da grandi Paesi del Golfo, Arabia Saudita, Qatar, Turchia e anche da stati occidentali; allo stesso tempo i ribelli sono stati aiutati dai gruppi terroristici come Al-Qaida, Al-Nusra e Da'esh (ISIS). Successivamente questa alleanza si è sciolta, in quanto tali gruppi non sono riusciti ad accordarsi tra loro e il paese siriano è stato colpito dal caos e dalla guerra.

La Turchia ha avuto un ruolo chiave nel transito di armamenti e di mercenari, che

sono entrati facilmente in Siria. Solo ora, molti stati si sono accorti del grave errore commesso appoggiando i terroristi, ma questi gruppi si sono uniti e coalizzati, proclamando il Califfato dello Stato Islamico da Baghdad fino a Damasco e con capitale a Raqqa.

Purtroppo molti stati hanno approfittato di questa guerra per arricchirsi, badando unicamente ai propri interessi e indebolendo allo stesso tempo uno stato che era socialmente stabile ed economicamente in crescita. Il conflitto civile aveva inizialmente una connotazione laica, ma poi tutto è cambiato con le stragi perpetrate dalle componenti fondamentaliste dei ribelli nei confronti delle minoranze religiose (i cristiani, ma anche gli yazidi e gli sciiti).

È importante ricordare il rapimento di due vescovi, avvenuto il 22 aprile 2013 ad Aleppo, sul confine con la Turchia, di cui ancora oggi non si hanno notizie: monsignor Boulos Yazigi, metropolita greco-ortodosso, e Hanna Ibrahim, vescovo siro-ortodosso. Ricordiamo anche il rapimento di padre Paolo Dall'Oglio, avvenuto il 29 luglio 2013.

Questa situazione si rispecchia anche in Iraq: le conseguenze danneggiano in primo luogo le minoranze, le quali principalmente tendono a emigrare.

Prima della guerra in Iraq, questo paese godeva di un'ottima situazione economica e sociale.

Le guerre provocate da interessi diversi hanno sfasciato tutto il Paese iracheno, soprattutto dopo la caduta del regime di Saddam Hussein. L'Iraq si è trovato in rovina a partire dal 2003, quando si contavano – come già si è accennato – ancora 1 milione e mezzo circa di cristiani che, prima dell'invasione americana, vivevano in tranquillità. In seguito ne sono rimasti circa 400.000.

Il governo iracheno non è in grado in alcun modo di offrire aiuti umanitari: lo smantellamento del regime di Saddam ha avuto conseguenze indelebili.

Da quando è iniziata la crisi politica in Iraq, gli Aramei (siriaci), proprio perché cristiani, sono stati vittime di gravi crimini contro l'umanità. Le loro case sono state contrassegnate con l'ormai tristemente nota lettera N in arabo, che rimanda alla parola *Nasrani*, ossia Nazareni (cristiani).

In Iraq, ancora una volta, i cristiani si sono ritrovati in una situazione insostenibile. Dopo che alcuni gruppi radicali islamici hanno attaccato i conventi e tutte le chiese, segnando le case dei cristiani e dando loro un ultimatum di 3 giorni, nella seconda città più importante dell'Iraq, Mosul, non è rimasto nessun cristiano (!). Per loro non c'è stata via di scampo: convertirsi all'Islam, pagare la tassa (*jizyah*) imposta ai non musulmani oppure abbandonare la città. Unica altra soluzione: la morte atroce. Le famiglie sono perseguitate, le case distrutte e saccheggiate, le chiese bruciate e profanate. Sempre nel giugno 2014, i fondamentalisti islamici hanno proceduto a un'espulsione sistematica dei circa 150.000 cristiani e di centinaia di migliaia di yazidi da Mosul: molte vittime uccise, diverse centinaia di sequestri, donne e ragazze schiavizzate e vendute all'interno del mercato creato dai fondamentalisti islamici.

Purtroppo sembra che la guerra non abbia più fine, né in Siria, né in Iraq.

Gli Aramei cristiani, come tutte le altre minoranze etnico-religiose del Medio Oriente, subiscono giornalmente attacchi nei loro territori: appare così evidente il tentativo di una pulizia etnico-religiosa.

Moltissimi villaggi e svariate città cristiane sono state svuotate dalle milizie dello stato islamico, ma a volte anche dai Curdi.

In Siria, prima della guerra del 2011, cristiani e musulmani convivevano pacificamente e godevano di pari diritti, garantiti dal sistema laico del governo di Damasco.

Nessuno è in grado di prevedere il futuro dei cristiani in Medio Oriente, ma ciò che accade sotto gli occhi delle superpotenze mondiali ci preoccupa e mette a rischio la presenza del cristianesimo alle sue radici.

Nella situazione attuale, quindi, è lecito pensare che soltanto il blocco definitivo delle forniture d'armi ai terroristi dell'ISIS potrà avviare la stabilizzazione di tutta l'area e permettere il ritorno a casa dei profughi che attualmente si trovano sfollati all'interno non solo della Siria, ma principalmente nei paesi limitrofi: Libano, Giordania e Turchia.

### 3. Il lavoro della FAS

Le federazioni aramee, come la FAS, hanno intessuto e consolidato relazioni diplomatiche con rappresentanti dei rispettivi governi.

L'obiettivo è di invitare questi governi a fare quanto possono all'interno del dialogo diplomatico, ad esempio con le istituzioni internazionali (ONU, EU, Consiglio d'Europa e rappresentanti del Vaticano), per aiutare il nostro popolo nelle sue terre di origine.

Si è così potuto instaurare un dialogo importante con le autorità istituzionali al fine di sensibilizzarle e poter ottenere un beneficio umanitario a favore della minoranza aramea cristiana perseguitata in Medio Oriente.

La FAS è la voce del popolo arameo operante sull'intero territorio svizzero. Sin dalla sua fondazione è in stretta collaborazione con la Chiesa siriana e con le altre Chiese in tutto il mondo.

Le guerre recenti e tutt'ora in corso in Medio Oriente colpiscono inevitabilmente la minoranza aramea cristiana, provocando migliaia di sfollati e di vittime: questa gente necessita di un sostegno umanitario (finanziario, morale e sociale). In questo aiuto, la FAS si è spesso dimostrata all'altezza, promuovendo la solidarietà, in particolar modo a favore dei rifugiati aramei provenienti dalla Siria e dall'Iraq.

Non va poi dimenticata la stretta collaborazione con le istituzioni e le associazioni presenti sul territorio cantonale per accogliere i rifugiati.

La FAS si è inoltre impegnata nell'aiuto a tutte le famiglie cristiane giunte in Ticino, in particolare per le questioni burocratiche, ma anche accompagnandoli in un percorso d'integrazione.

Personalmente, mi sono recato svariate volte in Medio Oriente in sostegno dei profughi:

- Innanzitutto, nel 2009 ho avuto modo di recarmi in Siria con una delegazione del Consiglio Mondiale degli Aramei. Abbiamo incontrato alti rappresentanti del governo di Damasco, come il Gran Mufti della Siria, il ministro della Cultura e il ministro dell'Informazione, trattando il futuro della minoranza aramea all'interno del Paese: abbiamo dato vita a progetti, quali il riconoscimento della lingua aramaica come lingua ufficiale del Paese, l'insegnamento di questa lingua nelle università statali, e altro ancora.

- Nel 2013, con una delegazione del Consiglio Mondiale degli Aramei, ci siamo recati in Grecia e in Libano, in visita ai rifugiati sparsi per le strade: abbiamo incontrato i rappresentanti delle autorità governative e religiose. Siamo riusciti a facilitare le questioni burocratiche di moltissime famiglie. A riguardo, è stato redatto un rapporto (<http://www.wca-ngo.org/images/Syria/WCAreport-ChristianRefugeesFromSyria.pdf>).

- Nel 2014 invece, con una delegazione della RSI, siamo scesi in Turchia e Libano, per un reportage sulla situazione dei rifugiati a causa delle guerre. È nato così il documentario *Fuga nel vuoto* (<http://www.rsi.ch/la1/programmi/cultura/storie/Fuga-nel-vuoto-2642710.html>).

- Invece, l'anno scorso, ho visitato per la seconda volta le centinaia di famiglie fuggite dall'Iraq e che attualmente vivono nella periferia di Istanbul, più precisamente a Yalova. Da lì, mi sono recato in Iraq, visitando i campi profughi, sia quelli allestiti dall'UNICEF, sia quelli improvvisati nelle chiese, e le scuole di Erbil, Anqawa e Duhok, sostenendoli tutti e donando loro beni di prima necessità. Il tutto è presentato in questo rapporto, disponibile sulla piattaforma <http://www.fas-ev.ch>.

Ad oggi il popolo degli Aramei si ritrova senza stato ed è spesso dimenticato. La pulizia etnica, i furti delle terre e le persecuzioni subite li hanno costretti a fuggire dalla loro antica patria. Questo popolo antico e la sua lingua sono oggi in serio pericolo di estinzione. Pertanto la loro sopravvivenza – sia in patria, che nella diaspora – resta condizionata dal riconoscimento e dal supporto internazionale.



## «Beati voi, piccoli agnelli razionali» (sui Martiri Copti in Libia)<sup>1</sup>

Anba Kirolos\*



### Alle anime dei nostri martiri in Libia

Martiri grandiosi ... che cosa è quello che vede il mondo in voi? ...  
 O eroi, che cosa è quello che si sente dire di voi? ...  
 Che cos'è questa fede di cui parlano piccoli e grandi, vicini a voi e lontani? ...  
 È una scena meravigliosa ... Tutti si chiedono: come può un agnellino,  
 caduto nelle grinfie di un lupo, comportarsi da leone? ...

\* S.E. Anba Kirolos è Vescovo di Milano e Vicario Papale in Europa della Chiesa Cristiana Copta Ortodossa.

<sup>1</sup> Meditazione postata sulla rivista del Patriarcato copto ortodosso «al-Keraza». Il testo è riportato dal sito <http://www.diocesiscopamilano.com/martiri-copti-libia.html> (cons. 3.10.2016).

È davvero una scena mirabile ... Come mai quel lupo razionale si copre la faccia davanti all'agnello razionale? ... Perché è così debole davanti a voi? ...

Cari agnelli, ieri il lupo vi ha filmato mentre vi sgozzava credendo che, con quelle immagini, potesse intimorire e far paura agli altri agnelli ...

Oggi, invece, si pente amaramente per quello che ha filmato e registrato ...

È una registrazione e un video, girato dalla mano del lupo, con cui oggi viene annunciata al mondo intero la dolcezza della vita vissuta insieme a Cristo ...

È una scena nella quale si vedono agnellini razionali condotti al macello, i quali non hanno aperto bocca (Is 53,7) ...

Erano agnelli razionali che camminavano sulle orme di Cristo, mostrando con la loro debolezza ciò che è più grande della forza (cfr. 1 Cor 1,25) ...

Cari agnelli martiri, da dove avete preso quel coraggio? ...

Quando eravate nelle grinfie del lupo, forse che vi siete ricordati dei racconti della Chiesa, vostra madre, che avete imparato sin dall'infanzia

sulla storia dei vostri padri martiri? ...

Vi siete forse ricordati delle recite che avete visto sui martiri, campioni della fede, e così che vi siete riempiti di forza? ...

Chissà, forse da bambini avete voi stessi partecipato a una recita su quello che successe ai vostri padri martiri nei tempi antichi ...

Eppure, stavolta voi non avete girato un film per dimostrarlo al mondo

o registrarlo per la storia, non siete stati degli attori ...

Sono il mondo e la storia ad aver filmato e registrato la potenza della vostra fede, la grandezza della vostra speranza, la perfezione del vostro amore per Dio (1 Cor 13,13) ...

Non avete recitato in un film di orrore che spaventa la gente o indebolisce il suo cuore ...

Voi siete stati ambasciatori della patria celeste:

i vostri piedi erano sulla terra e i vostri cuori erano liberi nel cielo dei cieli ...

I lupi razionali che vi hanno rapiti e sgozzati non conoscevano la verità

della vostra radice ... né la storia dei vostri padri antenati ...

Non conoscevano la bellezza e la saldezza della vostra fede ...

né ciò che è inciso nei vostri cuori fin dall'infanzia ...

Non sapevano che lo Spirito che vi alimentava nel profondo vi ha insegnato che la sofferenza del tempo presente non è paragonabile alla gloria futura che

dovrà essere rivelata in voi (Rm 8,18) ...

Non sapevano neanche che lo spirito mite e pacifico è prezioso davanti a Dio (1 Pt 3,4).

Non sapevano e non credevano che quelle tremende sofferenze, che vi infliggevano e le tecniche più moderne di tortura, che usavano contro di voi, non erano altro per voi che un ponte dorato che vi avrebbe portato alla vita eterna ...

Voi siete l'orgoglio della Chiesa, vostra madre, la madre dei martiri ... Voi siete martiri figli dei martiri ... Voi siete il nostro vanto ...

O santo martire, ieri eri come il martire Santo Stefano  
che fu lapidato non per aver commesso un male, ma perché era seguace di Cristo  
che passava beneficiando (At 10,38) ...

Ieri coloro che ti stavano attorno erano simili a quelli che stavano attorno a Santo Stefano: quelli attendevano la sua morte per lapidazione,  
questi la tua morte a fil di coltello ...

I vostri boia e quelli che lapidavano il martire Santo Stefano  
non vedevano oltre le pietre e le spade ...

Voi, invece, vedevate il cielo aperto davanti a voi e per voi, e Cristo seduto sul trono della sua gloria (At 7,56), che già asciugava ogni lacrima dai vostri occhi (Ap 21,4) ...

La vostra morte, il modo in cui vi hanno uccisi e la separazione da voi ci addolorano il cuore ... Tuttavia, sapere come il cielo vi ha accolto spazza via ogni dolore ...

Ieri faticavi nel trovare un lavoro con cui portare a casa il pane e dividerlo con la tua famiglia ... Oggi, tu riposi nelle braccia del tuo Creatore; il quale si prende cura Egli stesso di essa, dando da mangiare e da bere ai tuoi fratelli con le Sue mani ...

Ieri camminavi con addosso la tenuta dei condannati a morte ...

Oggi, hai vinto e cammini con Cristo indossando vesti bianche, secondo la Sua promessa verace fatta a tutti i vincitori (Ap 3,5) ...

Ieri, mentre venivi portato al patibolo, vedevi intorno a te la solita terra e il suo solito cielo ... Oggi, tu vivi in un nuovo cielo e in una nuova terra (Ap 21,1) ...

Dio che scruta le profondità conosceva il tuo cuore ... Per questo ti ha concesso di trasformarti da un semplice operaio a un Suo testimone ...

Ieri chiedevi a coloro che ti stavano intorno di pregare per te per poter partire e trovare un lavoro in una terra lontana ... Da oggi, invece, hai un lavoro glorioso: oggi sei un intercessore dei poveri, vivendo nel seno del Padre Onnipotente che si prende cura di coloro che si rifugiano in lui (Sal 2,12) ...

Ieri mi dicevi: «Padre, ricordati di me, che sono tuo figlio» ... Oggi sono io a dirti: «O santo martire, ricordati di me nelle tue preghiere» ...

Ieri ci chiedevi di pregare per te ... Oggi siamo tutti noi a chiederti e supplicarti di ricordarti di noi davanti a Colui che è assiso sul trono (Ap 21,5).



# La persecuzione della Chiesa in Messico, vista dal film *Cristiada*

Manfred Hauke\*

## Una scoperta straordinaria

Il film *Cristiada* «dipinge una delle più incredibili e volutamente celate vicende di guerra, di coraggio e di ideali della storia recente»<sup>1</sup>. La pellicola racconta la sommossa della popolazione credente del Messico negli anni 1926 al 1929, quando il governo laicista sopprimeva violentemente la fede cattolica. Il film si basa sugli eventi storici realmente accaduti, descritti dallo storico Jean Meyer, il quale dal 1973 al 1975 pubblicò una monumentale opera in tre volumi intitolata *La Cristiada*<sup>2</sup>. «Cristiada» o «Guerra Cristera» è il nome spagnolo dato alla guerra dei cosiddetti «cristeros», che difesero la libertà di praticare la propria fede, rifacendosi ai diritti di Cristo Re che nessun governo deve violare. La parola «cristeros» deriva da «Cristos Reyes», i «Cristi-Re» che combattevano al grido di «Viva Cristo Re!».

I fatti scoperti da Meyer erano una novità inaudita per il pubblico, come mostra la reazione esemplare del regista del film, Dean Wright: «È una vicenda sorprendente e mi ha stupito che nessuno ne avesse mai sentito parlare. È stato un evento che ha scosso il mondo intero, ma poiché si è concluso con il partito al potere in carica per altri 70 anni, è rimasto nascosto, non solo agli americani ma anche in Messico. È la

---

\* Il Prof. Dr. Manfred Hauke è professore ordinario di Dogmatica alla Facoltà di Teologia di Lugano e Direttore della Rivista Teologica di Lugano.

<sup>1</sup> DOMINUS PRODUCTIONS, *Cristiada* (pressbook, 2014), 10 (abbreviato in seguito: DP); vedi [www.dominusproduction.com](http://www.dominusproduction.com); ivi anche altro materiale didattico.

<sup>2</sup> Cfr. J. MEYER, *La Cristiada*, vol. I: *La guerra de los cristeros, México 1926-1929* (1994); vol. II: *El conflicto entre la iglesia y el estado (1926-1929)*, México 1994; vol. III: *Los cristeros, México 1929-1934* (1995). La ventesima edizione di quest'opera è apparsa nel 2000. Vedi la voce «Jean Meyer» in [https://es.wikipedia.org/wiki/Jean\\_Meyer](https://es.wikipedia.org/wiki/Jean_Meyer) (cons. 20.11.2015). Jean Meyer Barth, così il nome completo, è di origine francese (dell'Alsazia), nato nel 1942 e naturalizzato messicano.

prima volta che questa storia viene raccontata sullo schermo e tutti coloro che ne vengono a conoscenza ne rimangono affascinati»<sup>3</sup>.

Nella mia brevissima introduzione vorrei corredare la trama del film con qualche informazione sulla collocazione storica; poi sottolineare il legame con la fede della Chiesa in «Cristo Re».

## Trama e circostanze storiche del film

Il titolo originale completo del film è *For Greater Glory – The true story of Cristiada*, cioè (nella mia traduzione) «Per una gloria più alta – la vera storia della Cristiada». Il film è stato girato nel 2010 nei luoghi originali in Messico e presentato al pubblico nel 2012; dura 143 minuti.

Il produttore è Pablo José Barroso, un uomo d'affari messicano che nel 2005 ha fondato la società di produzione Dos Corazones Films, «creata con lo scopo di produrre film per trasmettere messaggi di rispetto della libertà e difesa della pace»<sup>4</sup>. La prima produzione, del 2006, riguarda l'apparizione mariana forse più affascinante della storia, quella di Guadalupe. Poi la società ha distribuito un film su santa Rita di Cascia, una biografia di san Giovanni Paolo II dal titolo *Carol* e nel 2011 il primo film tridimensionale interamente animato in Messico, *The Greatest Miracle*, riguardante il mistero e l'importanza della Santa Messa.

Il regista Dean Wright è diventato famoso per la produzione di effetti visivi; è stato regista anche tra l'altro del film *Il ritorno del Re*, del 2004, diventato «il secondo film di maggiore incasso di tutti i tempi», che ha vinto 11 premi Oscar<sup>5</sup>.

La colonna sonora è stata composta da James Horner che ha scritto «musiche per oltre 130 film e produzioni televisive»; il suo album della colonna sonora del film «Titanic» del 1998, per esempio, rimane «l'album di musica strumentale con il più alto valore nella storia», avendo venduto 127 milioni di copie<sup>6</sup>.

Il film si apre con i titoli che riportano gli articoli anticlericali della Costituzione del Messico del 1917<sup>7</sup>. La maggior parte del popolo messicano era cattolica e credente, ma la borghesia che dirigeva gli istituti statali, sotto l'influsso della strapotente

<sup>3</sup> DP, 12.

<sup>4</sup> DP, 24.

<sup>5</sup> DP, 23.

<sup>6</sup> DP, 24.

<sup>7</sup> Si vedano i retroscena storici in Y. CHIRON, *Pio XI*, Cinisello Balsamo 2006, 376-385; O. SANGUINETTI, *I "cristeros" messicani (1926-1929)*, in I.D.I.S. – ISTITUTO PER LA DOTTRINA E L'INFORMAZIONE SOCIALE, *Voci per un Dizionario del Pensiero Forte*, in [www.alleanzacattolica.org](http://www.alleanzacattolica.org) (cons. 20.11.2015).

massoneria, si era in gran parte allontanata dalla fede. Un esponente particolarmente radicale di quest'*establishment* laicista era Plutarco Elías Calles, diventato presidente nel 1924. Nel 1925 il governo «favorisce la diffusione delle missioni protestanti nordamericane» e tenta (invano) «di dar vita a una Chiesa Nazionale separata da Roma»<sup>8</sup>. Nel 1926, «il Governo Calles ordina ai governatori dei diversi Stati di emanare decreti volti a far applicare il dettato costituzionale in materia di disciplina dei culti. Essi prevedevano... la radicale separazione fra Chiesa e Stato, la completa scristianizzazione dei luoghi pubblici – tribunali, scuole, e così via –, l'esproprio totale degli edifici di culto e dei seminari, la proibizione dei voti e degli ordini religiosi, la trasformazione del clero in un corpo di funzionari statali e il "numero chiuso" per lo stesso clero, che doveva essere messicano di nascita, sancendo così l'espulsione dei missionari stranieri»<sup>9</sup>. I sacerdoti e le suore che indossavano l'abito religioso venivano sanzionati pesantemente<sup>10</sup>.

I cattolici messicani si danno alla resistenza legale non violenta con scioperi, boicottaggi e petizioni popolari. Alla fine, i vescovi messicani, in sintonia con la Santa Sede, decidono di sospendere completamente il culto pubblico il 31 luglio 1926, data di applicazione della famigerata «legge Calles». Lo stesso giorno inizia anche una prima insurrezione armata dei «cristeros» che si ribellano in nome di «Cristo Re» e della Madonna di Guadalupe. Scoppia una guerra civile contro l'esercito federale. Nella trama del film, si vede come molte chiese sono date alle fiamme e come si assassinano dei contadini i cui corpi vengono appesi ai pali del telegrafo come monito.

La storia si sposta poi su padre Christopher, brutalmente ucciso dai militari governativi. Il tredicenne José Luis Sanchez del Rio, testimone del delitto, si unisce ai cristeros guidati dal generale in pensione Enrique Gorostieta Velarde sin dal 1927. Il generale è ateo e massone, come il suo buon conoscente, il presidente Calles. Egli vuole però difendere la libertà religiosa di sua moglie e di sua figlia, così che possano praticare la loro fede. Gorostieta riesce «a trasformare una banda di ribelli in una forza militare organizzata»<sup>11</sup>. Vedendo la fede del giovane José che egli prende sotto la sua protezione, il generale massone si trasforma alla fine in un cattolico credente che muore dopo aver ricevuto il sacramento della riconciliazione. José Luis Sanchez viene catturato dalle truppe federali e sottoposto a tortura, ma «Joselito» non rinuncia alla fede e muore come martire all'età di 14 anni. Papa Benedetto XVI lo ha beatificato nel 2005, assieme ad altri dodici martiri tra i cristeros, alla presenza del presidente della repubblica del Messico e del ministro degli interni. I primi 25 cristeros vennero già beatificati da san Giovanni Paolo II nel 2000. Il 22 gennaio di quest'anno 2016,

<sup>8</sup> SANGUINETTI, I "cristeros" messicani (1926-1929), 2.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cfr. DP, 7.

<sup>11</sup> DP, 3.

Papa Francesco ha firmato il decreto che riconosce un miracolo al beato<sup>12</sup>, autorizzando così la canonizzazione avvenuta il 16 ottobre 2016<sup>13</sup>. L'anno seguente il martirio di José muore anche il generale Gorostieta (2 giugno 1929).

I cristeros paragonavano la loro lotta alla sommossa dei Maccabei nell'Antico Testamento. Troviamo vari paralleli con la ribellione della Vandea (in Francia), repressa nel sangue dagli ideologi della rivoluzione francese. Agli inizi del 1929 «il movimento cristero, che conta circa cinquantamila combattenti, è molto vicino alla vittoria»<sup>14</sup>. Con l'eccezione di due o tre vescovi, l'episcopato era fuggito, mentre i sacerdoti rimasti nel paese vivevano nella clandestinità. Troviamo un sacerdote generale nel nostro film, ma essenzialmente i cristeros erano un movimento laico: era molto importante la partecipazione delle confraternite locali; si distinguono persino delle brigate paramilitari femminili, intitolate a santa Giovanna d'Arco.

Vediamo nel film il ruolo ambiguo degli Stati Uniti, solidali con i loro «fratelli» laicisti in Messico, ma interessati alle riserve petrolifere del paese. In ogni caso contribuiscono alla fine della guerra, come anche i vescovi, in sintonia con la Santa Sede rappresentata dal cardinale Pietro Gasparri. Grazie ad un accordo sottoscritto il 22 giugno 1929, il culto pubblico riprende, ma siccome in tale accordo non era prevista alcuna garanzia per i cristeros che avevano deposto le armi, essi furono esposti ad una brutale vendetta. Durante l'intero conflitto morirono circa 80.000 persone, tra cui 30.000 cristeros<sup>15</sup>. Ci fu una ripresa della rivolta fra il 1934 e il 1938. «Il *modus vivendi*, che si era trasformato in *modus moriendi* per i cristeros, permise però che si ripristinassero le istituzioni ecclesiastiche: vescovadi, seminari, parrocchie»<sup>16</sup>. Un sacerdote messicano mi disse recentemente: «Se non ci fosse stata la Cristiada, da noi in Messico avremmo una situazione simile alla Cechia dove la fede cattolica è quasi scomparsa».

## «Viva Cristo Re»

Il martire più noto della persecuzione in Messico in quel periodo è il giovane padre gesuita Miguel Pro, morto il 23 novembre 1927. Come la maggior parte degli

<sup>12</sup> Su questo miracolo, la guarigione di una bimba in fin di vita a causa di un ictus, vedi REDAZIONE (di «Tempi»), *Storia della piccola Ximena, salvata dal miracolo del «cristero» 14enne José Sanchez del Río*, in <http://www.tempi.it> (cons. 10.02.2016).

<sup>13</sup> Sulla vita di questo nuovo santo, vedi la biografia di L. LAUREÁN CERVANTES, *El niño testigo de Cristo Rey: José Sánchez del Río, mártir cristero*, Madrid 2015.

<sup>14</sup> SANGUINETTI, *I «cristeros» messicani (1926-1929)*, 3.

<sup>15</sup> Cfr. CHIRON, *Pio XI*, 381; SANGUINETTI, *I «cristeros» messicani (1926-1929)*, 4.

<sup>16</sup> CHIRON, *Pio XI*, 384.



altri martiri, egli non aveva nulla a che fare con la resistenza armata. Prima d'essere fucilato, egli baciò la sua croce, alzò le braccia in forma di croce, dicendo: «Dio abbia misericordia di voi! Dio vi benedica!». Poi, a voce più bassa: «Signore, tu sai che sono innocente. Con tutto il cuore perdono ai miei nemici». Prima d'essere colpito dai proiettili di cinque fucili, padre Miguel esclamò: «Evviva Cristo Rey!»<sup>17</sup>.

Sembrava che il governo avesse vinto. La popolazione di Città del Messico, però, era commossa. Il giorno dopo il martirio di padre Pro ci fu il funerale con una partecipazione mai vista nella storia: il corteo funebre era lungo otto chilometri. Il presidente Calles sentiva cantare la folla *Christus vincit e Te Deum laudamus*. Dopo la morte del martire, si moltiplicarono le testimonianze di eventi miracolosi legati alla sua intercessione.

Il presidente Calles finì il suo mandato nel 1928 e andò in esilio forzato nel 1934. Prima della sua morte nel 1945, egli dovette stare in un ospedale retto da religiose cattoliche a Los Angeles. «Suora, porti via la croce dal muro». Questa fu la sua reazione. Le suore risposero: «La croce rimane, lei se ne vada». Lui, comunque, rimase. Prima di morire, il supermassone Calles si riconciliò con la Chiesa e ricevette i sacramenti dei morenti.

Il partito politico di Calles, il PRI (Partito Rivoluzionario Istituzionale), rimase al potere ancora per 71 anni (1929-2000; il partito è tornato a governare il paese nel 2012). Solo nel 1992 il Messico modificò la sua costituzione e «riconobbe a tutti i gruppi religiosi lo status giuridico»<sup>18</sup>.

Il generale Gorostieta, massone convertito, è impersonato dal famoso attore americano di origine cubana Andy Garcia. Quest'ultimo era stato tra l'altro presente al festival internazionale del cinema a Locarno per ricevere un famoso premio, il Leopard Club Award del 2015. In quella occasione, nella conferenza stampa per i giornalisti, la direzione rifiutò di ammettere un rappresentante del quotidiano cattolico ticinese «Giornale del Popolo»<sup>19</sup>, con la seguente giustificazione: «Purtroppo mancava una sedia». Così si sarebbe forse potuta evitare qualche domanda sul film *Cristiada* che ad Andy Garcia è piaciuto tanto<sup>20</sup>, ma che in precedenza non aveva potuto far parte del programma del festival di Locarno. Anche in Italia, il film (del 2012) è stato distribuito soltanto dal 15 ottobre 2014 grazie all'agenzia «Dominus Production». Intanto il DVD è apparso anche in lingua tedesca con un titolo che mette alla ribalta il ruolo del generale Gorostieta: *Il generale di Dio – battaglia per la libertà*<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. L. GROPE, *P. Michael Pro SJ. Ein mexikanischer Schlingel wird Priester und Märtyrer*, München 1989<sup>2</sup>, 129-131.

<sup>18</sup> DP, 9.

<sup>19</sup> Cfr. C. MESONIAT, *Editoriale*, in *Giornale del Popolo*, 10 agosto 2015.

<sup>20</sup> Cfr. DP, 14.

<sup>21</sup> «Der General Gottes – Schlacht um die Freiheit». Cfr. J. GARCIA, *Erbitterter Kampf um die Glaubensfreiheit...*, in *Die Tagespost*, 13 febbraio 2016, 11.

Nell'ultima domenica dell'anno liturgico, la Chiesa festeggia la solennità di Cristo Re, introdotta da Papa Pio XI nell'anno 1925. L'enciclica *Quas primas*, pubblicata in quella occasione, descrive il significato di questa festa che mette in risalto l'esigenza di seguire Cristo anche nella vita degli stati. Il Papa approfondisce quanto già notato nella sua prima enciclica *Ubi arcano Dei* del 1922:

«Gli uomini si sono allontanati da Dio e da Gesù Cristo e per questo sono caduti al fondo di tanti mali». «Si è voluto che fossero senza Dio e senza Gesù Cristo le leggi e i governi, derivando ogni autorità non da Dio, ma dagli uomini»<sup>22</sup>.

Anche il Concilio Vaticano II, nella sua dichiarazione sulla libertà religiosa, è attento a non trascurare l'esigenza sociale di orientarsi al regno di Cristo: «Il sacro Concilio... lascia intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo»<sup>23</sup>. L'acclamazione «Evviva Cristo Rey!» è tuttora valida ed attualissima.

---

<sup>22</sup> Citato in CHIRON, *Pio XI*, 157.

<sup>23</sup> *Dignitatis humanae*, 1.

## Dalla persecuzione al genocidio

**Roberto Simona\***

«Mai più Auschwitz!», si disse allora. Eppure, in un tempo troppo ravvicinato, vi sono stati: Srebrenica, Burundi, Ruanda. Lo sterminio volontario di popoli continua a succedere. E oggi, la comunità internazionale sembra ancora più esitante che non in passato, nell'intervenire per difendere le minoranze perseguitate: le centinaia di migliaia di cristiani che per secoli hanno vissuto in terre che oggi sono a maggioranza musulmana. Il quadro è drammatico tanto che, il 27 gennaio 2016, i quarantasette stati membri del Consiglio d'Europa hanno adottato la Risoluzione 2091 che qualifica come «genocidio» i crimini del sedicente Stato Islamico. Qualche giorno più tardi, il Parlamento europeo ha pure definito «genocidio» ciò che il gruppo terrorista sta compiendo in Iraq e in Siria.

Ma poco, per non dire niente, è stato fatto o si fa per fermare un massacro e arrestare l'esodo dei cristiani che ha luogo non solo in Medio Oriente, ma anche in gran parte dei paesi a maggioranza musulmana. Mali, Sudan o Nigeria sono solo alcuni esempi. In Nigeria, gli sfollati cristiani, costretti ad andarsene dalle province del Nord del Paese, sono oltre un milione. Senza dimenticare gli oltre 12.000 cristiani che sono stati assassinati dal 2000 ad oggi per mano degli jihadisti e le oltre 13.000 chiese bruciate e distrutte.

In Occidente si percepisce come un timore a denunciare le persecuzioni nei paesi a maggioranza musulmana. Tanto meno si pensa di intervenire militarmente per im-

---

\* Dopo gli studi di linguistica e letteratura all'Università di Friburgo (Svizzera), Providence (USA) e Kazan (Russia), oggi è specialista di minoranze cristiane nei Paesi a maggioranza musulmana e dell'ex Unione Sovietica. Ha lavorato per diversi anni sul campo, presso diverse organizzazioni umanitarie, tra cui anche la Croce Rossa Internazionale, prima di approdare ad "Aiuto alla Chiesa che Soffre" (ACCS), dove ricopre il ruolo di responsabile per la Svizzera italiana e francese. Collabora con diverse riviste specializzate e fa parte del gruppo di lavoro internazionale che si occupa di redigere il "Rapporto sulla libertà religiosa nel mondo", che ACCS pubblica ogni due anni nonché del "Gruppo di lavoro Islam" della Conferenza dei Vescovi Svizzeri, che si occupa di tutte le questioni legate all'Islam.

pedire un genocidio. È anche vero, che c'è chi cavalca questo fenomeno per motivi ideologici: per condannare l'islam e per disegnare un quadro uniforme del mondo musulmano. Un mondo che conta un miliardo e mezzo di persone non può certo essere catalogato attraverso un unico modello di analisi e di giudizio. E l'islam, in quanto religione, ha una storia ben più ricca di quelle correnti di fanatismo che riducono il pensiero musulmano a una lunga lista di precetti e di regole. La denuncia non va fatta contro la religione, ma contro quelle regole e comportamenti che incitano all'odio, al disprezzo, alla discriminazione e che giustificano l'eliminazione fisica di una persona o di una comunità etnica o religiosa in nome di una qualsivoglia ideologia o forma di pensiero. Solo avendo ben chiaro questo principio si aderisce alla lotta contro la persecuzione.

Denunciare e fermare il massacro dei cristiani o di qualsiasi altra comunità, è sì un fatto di giustizia, ma anche di difesa di valori universali che vanno ben oltre la difesa di un gruppo o di una comunità religiosa specifica. La persecuzione prima o poi si estende ad altri gruppi religiosi, alla comunità di maggioranza stessa, si riversa contro altri diritti umani. Il persecutore, colui che predica la sua ideologia di religione pura non si accontenta mai: una volta eliminati i nemici più diretti, vorrà far pulizia anche in casa sua. Diversi studi e rapporti di organizzazioni attive nel campo dei diritti umani mostrano questo fatto. Il *Rapporto sulla libertà religiosa di Aiuto alla Chiesa che Soffre* denuncia che sono oltre 200 milioni i cristiani che sono oggi perseguitati. Nel contempo il *Pew Research Center on Religion* rivela tramite le sue analisi che sono oltre 5 miliardi le persone che vivono in un paese dove la libertà religiosa è negata o fortemente minacciata. La grande paura è che l'indifferenza della comunità internazionale o gli interessi geopolitici ed economici in gioco svuoteranno diversi paesi di tutte le componenti etniche e religiose che fino a ieri ne costituivano la forza e la ricchezza: pensiamo alla Siria, all'Iraq, ma anche ad altre realtà come il Pakistan, l'Indonesia, l'Egitto. Il cammino che porta dalla persecuzione al genocidio è – purtroppo – breve.

# La situazione dei cristiani nella Cina contemporanea

Bernardo Cervellera\*

## 1. Un popolo meraviglioso, sottoposto a grandi prove

Vivere in Cina è una cosa spettacolare, meravigliosa, bellissima. Non tanto per le cose che attraggono i molti turisti che vanno in Cina: tanta gente, certi fenomeni naturali molto belli – tanti in questo grande Paese – come le montagne con le rocce traforate, i laghi meravigliosi, oppure le scalinate sulle montagne sacre verso i templi. Non per questo. Nemmeno per tutti i grattacieli che ci sono a Shanghai o a Pechino e che cambiano costantemente il volto di queste grandi metropoli ogni volta che ci vai e non ti ritrovi più perché tutto è cambiato. È perché c'è un popolo, il popolo cinese che è un popolo meraviglioso, che ha una cultura enorme, antichissima e perché questo popolo ha avuto tantissime sofferenze e speranze. Se uno legge la storia del popolo cinese si accorge di quanto dolore ha segnato la sua storia: quante carestie che hanno subito, quanti disastri naturali hanno sofferto, quante guerre e quante sofferenze. Ogni imperatore che subentrava distruggeva tutta la famiglia dell'imperatore precedente, fino alla terza, quarta generazione in modo tale che non ci fossero nemici pretendenti al trono. Naturalmente la gente soffriva di tutto questo.

Questa sofferenza è continuata anche con il comunismo. Per esempio nessuno parla di tutte le morti durante il cosiddetto “Grande balzo in avanti”. Sono ormai molti gli studi, fatti anche da cinesi – ma cinesi all'estero – che dichiarano che ci sono stati dai 35 ai 50 milioni di morti per fame durante il Grande balzo in avanti di *Mao Tse-Tung* quando il Grande Timoniere diceva che bisognava raggiungere la Gran

\* Bernardo Cervellera, missionario del PIME (Pontificio Istituto Missione Estere) e giornalista, attualmente è responsabile dell'agenzia giornalistica *AsiaNews*. È stato direttore (1997-2002) di *Fides*, l'agenzia di informazione internazionale del Vaticano. Dal '95 al '97 ha insegnato a Pechino, anche come docente di Storia della Civiltà occidentale all'università Beida. Collaboratore di molte testate giornalistiche e televisive, è autore di numerosi libri e articoli. E-mail: editor@asianews.it.

Bretagna nella produzione dell'acciaio e quindi ha trascurato le campagne. Nel giro di due anni vi è stata la carestia e tutti sono morti. Addirittura vi sono stati casi di cannibalismo risalenti a questo periodo perché la gente era disperata.

In Cina tutto questo non si può studiare, non si può dire e nessuno se ne ricorda. Questa popolazione è un popolo che ha sofferto tanto e soffre ancora a causa della persecuzione e della mancanza di libertà. Bisogna dirlo. Anche se, il nuovo governo che è nato nel 1949, dopo il massacro di *Tiananmen*, cerca di tenersi in piedi, provando a diffondere il più possibile il benessere e la ricchezza. Quanto poi ci riesca, nel senso che questa ricchezza venga veramente compartita, distribuita a tutti, questo è un altro punto: la Cina ha un dislivello – quello che si chiama *wealth gap* – tra ricchi e poveri che è uno dei più alti in tutto il mondo. In Cina ci sono miliardari ricchissimi, ma ci sono anche – secondo la Banca Mondiale – almeno 340 milioni di persone al di sotto della soglia della povertà.

## 2. La luce di Cristo che rivela il senso della vita

Vi voglio raccontare l'incontro che ho avuto con una ex Guardia rossa, un militare che sicuramente quando era in servizio durante la Rivoluzione culturale (1966-1976) ha ammazzato. Le Guardie rosse erano i giovani che ammazzavano i vecchi, anche i vecchi del partito; ammazzavano i loro genitori, le autorità, ecc. ... perché Mao li aveva messi contro l'apparato del partito per difendersi e salvarsi. Questa Guardia rossa, pur venendo da una famiglia atea, mi ha detto: «Ho cercato in tutta la cultura cinese qualche cosa che desse ragione di tutta questa sofferenza nei millenni. Ho cercato nel buddismo, nel taoismo, ma non ho trovato nulla che desse un senso a questa sofferenza. Soltanto in Gesù Cristo ho trovato il senso di tutte le lacrime che il popolo cinese ha versato in questi millenni». In seguito ha chiesto il battesimo ed è diventato cristiano-protestante, anche se i suoi migliori amici erano dei gesuiti.

Questo dice la situazione dei cristiani in Cina, oggi. Una situazione di persecuzione, di mancanza di libertà, ma che vede nel cristianesimo, che vede in Gesù Cristo, veramente ciò che dà senso a tutto: alla gioia e al dolore, a tutte le lacrime e a tutte le cose che hanno fatto soffrire.

Mi ricordo la mia maestra di cinese che era di Pechino ed è riuscita a venire a Roma. Pensate che suo papà era il presidente della "Legione di Maria" a Pechino all'avvento di Mao e del maoismo. E dato che in cinese si traduce "legione" con "esercito", Mao ha pensato che erano dei contro-rivoluzionari e quindi ha fatto arrestare tutti i presidenti. Quest'uomo è morto in prigione, senza neppure il conforto dei familiari. Questa mia maestra di cinese, appena entrata in San Pietro è scoppiata a piangere e ha detto: «Questo è il motivo per cui noi abbiamo sofferto così tanto»:

intendeva il legame con il papa. Questo è in fondo l'unico motivo che rimane per la persecuzione e il controllo che è attuato verso la Chiesa.

### 3. L'attività della “Chiesa ufficiale”

Se uno va in Cina, bisogna dire innanzi a tutto che ci sono delle Chiese. A Pechino, ad esempio, ci sono almeno cinque chiese: le chiese tradizionali, la Chiesa di San Michele, alcune chiese protestanti e così via. Se vai a Shanghai, vedi diverse chiese. Lo stesso vale per Guangzhou (Canton) o Xian. Ci sono chiese, ma sono le chiese della così detta “Chiesa ufficiale”, cioè quella riconosciuta dal governo. Queste Chiese hanno un'attività viva. Ad esempio la chiesa-cattedrale di Xian, organizza ogni giorno dei pasti per i poveri. In Cina, con questo numero enorme di poveri e il numero elevato di persone che vengono dalla campagna alla città per lavorare, è un lavoro di carità grandissimo.

Un altro esempio è la diocesi di Guangzhou che offre dei corsi di alfabetizzazione per i figli dei migranti; centinaia di milioni dalla campagna – che non dà più da mangiare – vanno in città a lavorare per pochi spiccioli (80 euro al mese, quando li pagano). Questi migranti hanno una carta d'identità che li costringe a vivere dentro il luogo di residenza (nelle campagne) e quindi sono praticamente dei migranti illegali all'interno del proprio Paese. In città, questi migranti non hanno diritto alla sanità, all'educazione dei figli, e portandosi appresso la famiglia, la chiesa fa un lavoro enorme di supplenza offrendo – praticamente in ogni diocesi – una specie di dispensario con uno studio medico che aiuta le persone ad avere delle cure di base, a reperire delle medicine e così via. Oltre a queste strutture, abbiamo la creazione di scuollette per i più piccoli.

La diocesi di Shanghai, che è la diocesi più sviluppata grazie al vescovo passato deceduto due anni fa, Mons. Luigi Jin Luxian, ha una grande attività anche culturale. Anche se ora, con l'attuale situazione che vede mons. Ma Daqin, il nuovo vescovo agli arresti domiciliari, l'attività culturale ne risente. Ma rimane sempre una diocesi attivissima, vivacissima; speriamo che duri anche con il vescovo arrestato.

Tutto questo attesta che la Chiesa ufficiale è una Chiesa viva. Non è una Chiesa morta, ingessata, in naftalina o una burattina del potere. È viva, vivace, non venduta al potere, almeno per la maggior parte di essa! La questione del loro rapporto con il potere risale agli anni '80, quando finita la Rivoluzione culturale, i diversi vescovi nominati dal partito non avevano il mandato del Vaticano. La grandezza di Giovanni Paolo II è stata di aprire le porte alla riconciliazione per chi lo volesse. Spesso, questi vescovi, spinti anche dai laici – che danno una grande testimonianza in Cina – hanno scritto al papa Giovanni Paolo II chiedendo perdono per la loro situazione, spesso

costretta all'isolamento e a non avere rapporto con la Santa Sede. Durante la Rivoluzione culturale chi riceveva o mandava lettere all'estero era ritenuto una spia e quindi poteva andare in prigione almeno per dieci anni. Di conseguenza era pericoloso avere contatti con il Vaticano. In seguito, dopo il 1976 quando la Cina vede una certa apertura, la corrispondenza tra papa e vescovi riprende. Ai vescovi che chiedevano la riconciliazione Giovanni Paolo II mandava una croce pettorale e l'anello episcopale, come segno di comunione. È per questo, che negli anni '80 e '90, vediamo una ricostruzione dell'unità della chiesa ufficiale con la Santa Sede, con il papa.

Quindi vediamo questa chiesa viva, attiva. Prendiamo come esempio anche la Chiesa del Nord, la Chiesa di Pechino con il vescovo attuale Mons. Giuseppe Li Shan; qui troviamo dei corsi prematrimoniali meravigliosi. Infatti, uno dei grandi problemi della Cina, è la facilità nel divorziare a causa del lavoro, dello stress, della solitudine. In questo senso, la Chiesa fa dei corsi prematrimoniali per sostenere innanzitutto le famiglie cristiane, ma anche i non cristiani.

#### 4. La vita delle “Chiese sotterranee”

In sintesi, vediamo la Chiesa ufficiale come Chiesa legata al papa; non è una Chiesa scismatica o traditrice. In secondo luogo, ricordiamoci che è una Chiesa viva! Affianco a questa Chiesa, a queste comunità, ci sono anche le cosiddette “Chiese non ufficiali” o identificate come “sotterranee”. Precisiamo che con questo termine non vogliamo dire che vivono di nascosto, che vivano nel buio, nelle catacombe – qualcuna sì – e in linea di massima i membri sono conosciuti da tutti. Questi “cristiani non ufficiali” si distinguono per il fatto che non vogliono appartenere all'associazione patriottica. Questo perché l'Associazione patriottica è una organizzazione voluta dal partito comunista e fondata nel 1958, per “aiutare” la chiesa e tutte le altre religioni, a seguire gli ideali del socialismo cinese. In pratica dovrebbe essere il punto di collegamento tra la Chiesa, l'elemento religioso, e l'elemento sociale, politico. In teoria, potrebbe essere accettabile se questo aiuto fosse indirizzato a una maggior presenza nella società. Se invece l'indirizzo è verso l'ideologia, ci sono dei problemi. Il punto discriminante, per molti cattolici, è che questa Associazione patriottica ha tra i suoi statuti quello di costituire una Chiesa indipendente: nella teologia, nella giurisdizione e nell'economia. Questo vuol dire che la stessa Associazione decide senza interessarsi di quello che dice Roma. Questo è il problema che si pone. Per questo molti cattolici, sentendosi legati al papa e avendo sofferto per questo legame con il papa a causa di persecuzioni, non vogliono aderire all'Associazione patriottica.

La gente conosce questi cattolici non ufficiali, non riconosciuti dal governo. Fin tanto che sono in casa il governo li tollera. Il problema è quando questi cattolici si



radunano, si incontrano. Di fatto, quando si radunano, fanno una cosa illecita. Non possiamo dire solo “illegale”, ma “criminale”. Questo perché secondo i regolamenti sulle attività religiose del 2000, rinnovati nel 2004 e nel 2006, *qualunque raduno di persone religiose al di fuori dei luoghi registrati dal governo*, è illegale. Quindi, se ti incontri con delle persone a dire il rosario in casa tua, fai un’azione illegale. Se tu, sacerdote, vai a predicare un ritiro per i giovani nella campagna – per non farti vedere da nessuno – se ti trovano sei arrestato perché fai un’azione illegale. Hai fatto un gesto criminale. Ci sono sacerdoti che a causa di questi “crimini” hanno subito la prigionia o sono stati mandati nei *Laogai*, dei campi di lavoro forzato dove si lavora per 8-10 ore e alla sera ci sono delle lezioni di indottrinamento sul valore della libertà religiosa, sul modo in cui la Cina la garantisce, per così dire.

Uno molto esperto di prigionia, che ha subito numerose volte questo indottrinamento, è il vescovo di Zhengding (Hebei, la regione attorno a Pechino con la maggior concentrazione di cattolici), mons. Giulio Jia Zhiguo. Praticamente ha passato almeno 20 anni in questi campi di lavoro. Ancora adesso, viene preso e viene portato – come dicono – a fare una “breve vacanza”. Lo portano in un albergo dove appunto cercano di indottrinarlo perché vogliono che lui si iscriva all’Associazione patriottica. Oramai ultra settantenne, continua a ribadire il suo *no* in quanto si definisce vescovo della Chiesa Cattolica, in cui il legame con il Santo Padre è imprescindibile.

Mons. Giulio Jia Zhiguo è comunque molto stimato, anche dalla polizia che lo controlla 24 ore al giorno. Ci sono due poliziotti davanti alla sua casa. Gli permettono addirittura di celebrare la Santa Messa. Pensate che all’apertura della Porta Santa a Zhengding si sono radunati qualcosa come 20mila persone, cattolici non ufficiali. Curiosamente la polizia non l’ha toccato. Mons. Giulio Jia Zhiguo è una personalità molto grande. È molto famoso perché a casa sua ha tenuto centinaia di bambini abbandonati, pagando di tasca sua per cercare di nutrirli. È una personalità conosciuta in tutto il mondo. Tanti ambasciatori andavano a trovarlo per aiutarlo in questa opera, diciamo “privata”, personale. Di solito i cinesi, soprattutto nelle campagne, abbandonano la figlia femmina – fin tanto che c’era la legge del figlio unico – o i figli handicappati. Questi ultimi perché, in una concezione spiritistica, si ha paura di loro. Si crede che essi siano abitati da spiriti cattivi che li hanno resi tali. Questa paura fa sì che vengano abbandonati. Mons. Jia Zhiguo gli accoglieva in casa. È per questo che anche nella sua regione è molto famoso e non lo toccano.

## 5. Il ruolo dell’“Associazione patriottica”

Ci sono state molte diocesi che hanno aperto la Porta Santa. Anche nella Chiesa ufficiale. In alcune però, oltre alle parole del papa, attorno alla porta santa hanno

messo anche le parole dello statuto dell'associazione patriottica, come per dire che questa porta santa appartiene prima a loro che al pontefice.

Il problema grosso, è proprio questo principio presente nell'Associazione patriottica, secondo cui bisogna tagliare i rapporti con il papa, essere "indipendenti". In questa ottica, i vescovi della Chiesa ufficiale cercano di arrangiarsi, dovendo obbligatoriamente iscriversi all'Associazione patriottica. Vivono questo compromesso in quanto lo ritengono il male minore: le chiese sono aperte, si possono avvicinare ai fedeli, possono fare delle attività pastorali e quindi fanno *buon viso a cattivo gioco*.

Un problema più grave è emerso dal 2006, in cui l'Associazione patriottica si è accorta che i vescovi obbediscono poco a loro e che obbediscono di più al papa. Da questo anno, hanno iniziato una serie di ordinazioni illecite, senza il mandato del papa. Se all'inizio del III millennio il governo cinese permetteva una certa influenza da parte della Santa Sede per le nomine dei vescovi, dopo il 2006 sono iniziate a raffica delle ordinazioni senza mandato pontificio. Attualmente ci sono almeno otto vescovi che non sono in comunione con il papa. Tra questi ci sono alcuni che, possiamo dire, potrebbero anche ritornare alla comunione con il papa. Altri, hanno fatto il calcolo di diventare vescovi, proprio confidando in seguito nella bontà del papa che offrirebbe la riconciliazione. Altri l'hanno fatto per soldi, per potere. Va detto che l'Associazione patriottica, per cercare di tenere tutti sotto controllo, ha uno stile molto sovietico di mantenere i rapporti con questi vescovi. Per esempio, se un vescovo segue le indicazioni dell'Associazione patriottica, la stessa gli costruisce l'episcopio. Quello di Pechino, un bellissimo episcopio con vetrate colorate, diversi piani, ... è stato costruito da un vescovo che aveva deciso di cantare le lodi del partito in qualsiasi situazione. Non è quello attuale, ma quello precedente. Oppure, ad esempio, diventano delle personalità politiche. Entrano in certi comitati di studio, viene loro riconosciuto il livello di autorità politica e per questo hanno diritto alle auto blu, allo stipendio, alle guardie del corpo, e via dicendo. A questi vescovi piace vivere con questo stile. La critica verso di loro è venuta direttamente anche da Benedetto XVI che in occasione di una Giornata di preghiera per la Cina, ha detto che dobbiamo pregare per questi fratelli vescovi perché tra di loro ci sono degli "opportunisti", persone che guadagnano sopra il sacramento svenduto al potere.

La nostra speranza è nel popolo, che è sano. Un popolo che è anche capace di trasformare i propri vescovi. Dopo la Rivoluzione culturale, tanti vescovi erano restii a scrivere a Roma per riconciliarsi col papa. Avevano paura, ma sono stati i loro fedeli a costringerli, arrivando a dire che se non scrivevano a Roma li avrebbero boicottati. È per questo che, per non essere disoccupati e isolati, i vescovi hanno scritto a Roma. Anche adesso succede la stessa cosa. Una delle richieste che la Cina fa al Vaticano in questi piccoli dialoghi che stanno avvenendo, è che il Vaticano accetti senza discutere i vescovi illeciti. La Santa Sede risponde cercando di valutare la cattolicità di questi vescovi, il loro stile di vita. Questo è uno dei punti di diverbio tra Santa Sede e Cina.

Ma come mai la Cina, un paese ateo, cerca l'approvazione della Santa Sede per i vescovi? Poniamoci questa domanda. Perché interessa così tanto il benessere della Santa Sede? Come se un gigante si interessasse di una formica. È perché vogliono avere il controllo sul popolo. Hanno visto che i fedeli, verso i vescovi illeciti, sono indifferenti. Ad esempio, i seminaristi di Pechino, hanno purtroppo il cancelliere che è il presidente della conferenza episcopale, non riconosciuta dalla Santa Sede. Si chiama Ma Yinglin. Lui è proprio uno di quei vescovi illeciti che sapeva benissimo di fare una cosa contraria alla Santa Sede e l'ha fatto apposta perché si auto reputava una grande personalità e quindi era impossibile, per lui, che il Vaticano non vedesse questa sua grandezza e non lo facesse vescovo. E quindi si è fatto nominare vescovo. Il problema è che quando lui appare in qualche celebrazione la gente va via. Quindi non vive più nella sua diocesi, ma vive a Pechino. Anche a Pechino, con il seminario, è successo la stessa cosa. Quando lui appariva, i seminaristi non si presentavano perché non volevano partecipare alla messa celebrata da lui. Così hanno dovuto fare una regola nel seminario che chi non partecipava alla messa con il cancelliere Ma Yinglin sarebbe stato radiato dal seminario stesso. E questi poveri ragazzi, vivono una crisi che devono accettare. Al presente si sente voce che Ma Yinglin è stanco di questa sua vita da emarginato e ha chiesto la riconciliazione con la Santa Sede.

L'Associazione patriottica ha un grande potere. Non è soltanto importante per le nomine dei vescovi: i segretari dell'Associazione patriottica decidono anche il curriculum degli studi nei seminari; stabiliscono chi deve andare come professore da una parte o dall'altra; decidono le nomine dei parroci e chi deve entrare in seminario o in convento. Quindi, un segretario dell'Associazione patriottica, magari ateo, si arroga il diritto di verificare se uno ha la vocazione religiosa o no!

## 6. Gli atteggiamenti all'interno del partito comunista

È una cosa ridicola. La Cina si fa ridere dietro. Mette il naso in questioni religiose che dovrebbe lasciare alla religione stessa. Ad onore del vero, nel partito ci sono in qualche modo due correnti. Una corrente riformista che vorrebbe lasciare libere le religioni, e un'altra che non vuole lasciare libero niente e nessuno. Il presidente Xi Jinping, prima di diventare segretario generale del partito e in seguito presidente della Cina, aveva fatto tanti discorsi sulle riforme che erano necessarie al Paese. Le riforme politiche, ad esempio, quelle per le elezioni interne nel partito. Ha parlato anche di riforme nella religione, nella società, nel sistema carcerario, del blocco della tortura e così via. Non abbiamo visto molto. Anzi, quasi nulla. Forse qualche cambiamento è avvenuto solo nella legge del figlio unico, che lui aveva promesso di cancellare e che invece ha modificato in una legge dei due figli. Quindi non è una

legge che lascia la libertà alla gente di scegliere secondo le proprie esigenze quanti figli vogliono avere, no, è una legge che ti impone al massimo di avere due figli. Non una legge per la libertà.

La corrente riformista, prima della presa di potere di Xi Jinping era abbastanza vivace: si discuteva moltissimo sulle riforme da fare o non fare... Adesso invece non se ne parla più. Invece, ora, c'è l'altra corrente che sostiene che con l'apertura di uno spiraglio succeda un disastro. Hanno paura che la libertà religiosa sia come un buco nella diga, una breccia che poco a poco farebbe crollare tutta la diga. La diga di che cosa? La diga del potere del partito unico. Attualmente il Partito comunista cinese è ancora un partito totalitario che non permette nessun dialogo politico con altri. Vuole controllare qualunque cosa. Vuole controllare la vita delle persone, controllare anche quando le persone fanno sesso. La legge del figlio unico, o adesso dei due figli, significa che la generazione di un figlio non è una decisione tua: è il segretario della tua unità di lavoro che ti dice che nella fabbrica hanno diritto ad un certo numero di nascite per anno, e quindi si decide nei mesi quante nascite ci devono essere. Allora ti danno il permesso di fare un figlio. Una visione veramente ridicola. Tanto che la gente, probabilmente umiliata, non fa più figli. Questo è un grande problema. La legge del figlio unico ha inaridito l'amore alla vita che c'era nella cultura cinese. Una cultura che ha sempre visto la famiglia numerosa come qualche cosa di gioioso. Ci sono sempre i quadri con il nonno felice che viene dipinto attorniato da tanti bambini. Adesso, invece, con questa legge e anche con i problemi economici, non ci sono più figli e – questa è l'opinione dei demografi cinesi, non la mia – ci vorrà tanto tempo per vedere dei cambiamenti perché la gente non è più abituata a fare figli.

Il controllo delle nascite fa comprendere l'importanza della nascita alla fede. Se qualcuno scopre la sua fede, scopre di credere in Dio, scopre quindi che nella sua vita c'è qualche cosa che non dipende dal partito. È una cosa solo mia, tua. Mia e di Dio. E questo è proprio quel buchino, quella breccia nella diga. Perché inizi a scoprire la tua libertà. Fino ad ora, il Partito comunista, permette alcune libertà. Prima, con Mao Tse-Tung ci si poteva vestire soltanto di grigio e blu, adesso puoi vestirti con tutti i colori che vuoi. Una volta vivevi solo di riso e verdure, ora puoi andare in un supermercato e trovi quello che più ti piace. Il consumismo è diventato la droga che garantisce una specie di semi-libertà. Il problema è che alla gente non basta. In Cina si assiste ormai a questo spettacolo: che la gente è stanca del consumismo. La gente è stanca del maoismo e del comunismo, in cui nemmeno i quadri del partito credono più, anche se lo mantengono in piedi per assicurarsi il potere. Non esiste più un'ideologia. Ognuno dei membri del partito è ricco perché ha sfruttato il suo popolo. Il partito comunista che doveva essere – come in Europa- il paradiso dei lavoratori, è di fatto un inferno: basta vedere qualche fabbrica o i giovani che si suicidano per i ritmi di lavoro forsennati.

Esiste quindi un controllo totale sulla società. Ed esiste un controllo anche delle religioni. Qui ho parlato di quella cattolica, ma la situazione è comune anche per le

altre religioni. Certo, vi sono situazioni variabili. Ad esempio, qualche volta nelle campagne, lontano dalla città si gusta una certa libertà; oppure vi sono luoghi dove le autorità politiche sono più liberali. In questo caso potete trovare anche comunità cristiane sotterranee che si radunano senza problemi, ma in tante altre situazioni non si permette loro di radunarsi. Ci sono molte variabili.

## 7. La sfida della “sinicizzazione”

In ogni caso, la direttiva è che Chiese e religioni, devono ormai sostenere il socialismo. Il rischio è quello che Chiese e religioni diventino semplici strumenti del comunismo, dell'ideologia. Ora abbiamo una grande campagna di sinicizzazione, secondo cui tutte le religioni, se vogliono vivere in Cina devono diventare cinesi, entrare nella cultura cinese. Questo è bello. Anche il cristianesimo parla di inculturazione. Il cristianesimo ha sempre cercato di sinicizzarsi. Matteo Ricci è partito a parlare della religione cristiana proprio prendendo spunto dai saggi confuciani. E tutta la tradizione gesuita ha fatto così. Nel 1920, Celso Costantini, il primo nunzio in Cina, il primo delegato vaticano che è andato in Cina, ha dato disposizioni di sinicizzare l'insegnamento nei seminari cinesi. Quindi, non solo lo studio occidentale, ma anche lo studio della cultura cinese tradizionale. Ha spinto per “sinicizzare” l'architettura delle chiese, trasformandole e adattandole. Ha voluto a tutti i costi la creazione di una gerarchia ecclesiastica con vescovi cinesi. Celso Costantini è stato un grande profeta della sinicizzazione. Il punto è che Celso Costantini pensava ad una sinicizzazione partendo da un'identità, quindi esprimendo l'identità cristiana nella cultura cinese. Ma questa sinicizzazione di cui parla Xi Jinping e spiegata dal segretario del Fronte unito, significa che le chiese devono essere anzitutto tolleranti e quindi non pretendere di avere la verità. In secondo luogo, che devono sostenere sempre gli ideali del socialismo. In terzo luogo, devono stare nella società obbedendo ai programmi quinquennali del partito; e infine devono riconoscere la supremazia del partito. Praticamente queste chiese, queste religioni, diventano della ONG, che fanno delle opere sociali obbedendo al partito. In questo senso esse non sono nemmeno “non governative”, anzi sono “governative” a tutti gli effetti.

Dopo l'invito alla sinicizzazione, Xi Jinping ha emesso una minaccia: chi non l'accetta, verrà eliminato dalla Cina. Adesso i cristiani sono in questa situazione. Da una parte dimostrano come il cristianesimo lavori dentro la cultura cinese, come la esalta, e come la matura: per questo che ci sono tanti corsi sulla cultura stessa, e così via. Fanno vedere come si risponde ai bisogni per gli immigrati, si lavora per le coppie divise, per prevenire i divorzi. Tutto questo lavoro è un tentativo di mostrare al governo che le Chiese cristiane, sia cattolica che protestanti, stanno facendo un lavoro egregio dentro la stessa cultura. Ma chi decide se tu sei sinicizzato a sufficienza, oppure no?

Anche perché il problema della sinicizzazione è un problema di chi è al potere. Se la sinicizzazione vuol dire che, ad esempio, il papa non ha nulla da dire sulle nomine dei vescovi? Questo è uno dei problemi che si sta discutendo nei rapporti tra Cina e Vaticano. Questa sinicizzazione – ed è la mia impressione e di molti altri studiosi cinesi – è un modo di svigorire le religioni per ridurle ad uno strumento del regno. Non solo i cristiani. Pensate che ci sono stati casi di buddisti che hanno lavorato tantissimo per la popolazione e per il bene della società, che sono più osservanti del potere politico rispetto ai cattolici – che spesso sono diffidenti – e che dopo una forte esperienza di aiuto alla popolazione in un villaggio dove ha avuto un grande successo, il partito l'ha eliminata ponendo come causa la non sinicizzazione sufficiente. Questo perché, facendo una cosa buona e positiva, la gente ringraziava i monaci e non il partito. Il problema di cui il partito comunista soffre è proprio quello del totalitarismo, del voler essere l'unico a gestire il potere. Per questo ha paura di qualsiasi interlocutore che gli possa intralciare la strada anche in via del tutto ipotetica. Ribadisco, questo è il grande problema.

La Chiesa, cerca in qualche modo di venire incontro a questa esigenza politica di sinicizzazione, ma naturalmente non può andare a togliere di mezzo elementi che sono caratteristici della fede, come ad esempio il rapporto con il papa o con la Chiesa universale. Attualmente, il rapporto con il papa, deve essere gestito dall'Associazione patriottica e quindi, secondo loro, interrotto, o vissuto solo come dimensione spirituale. Il governo della Chiesa deve essere affidato a questo consiglio al quale non ci partecipano i vescovi sotterranei ed è di fatto dominato dai segretari dell'Associazione. Poi ci sono tutti i problemi della vita quotidiana della Chiesa: come fare per gli studenti, per le vocazioni, per l'economia che è tutta in mano all'Associazione patriottica? La chiesa, cerca di fare il possibile. Quella ufficiale cerca di giostrarsi e trovare compromessi; quella sotterranea è più tagliente rispetto all'Associazione patriottica. Quest'ultima ha poi un debito verso la Chiesa cattolica e le altre chiese. Infatti, sequestrando durante il periodo del maoismo le proprietà delle chiese, quando poi è arrivato il tempo di restituirle – secondo la legge cinese – i segretari delle associazioni patriottiche, se le sono intasate come beni loro propri. Quindi, troviamo un grande dibattito su questa questione. Questo è un altro motivo per cui l'Associazione patriottica vuole sempre avere dei vescovi opportunisti, che si possono comprare. Se li compri, si fa un po' a me, un po' a te, ma si continua lo sfruttamento. Ma se trovano un vescovo che rivendica le proprietà della chiesa facendo manifestazioni, andando dal segretario del partito e così via, questi ad un certo punto sono costretti a ridare indietro questo volume enorme di proprietà e di ricchezze che hanno accumulato nel tempo.

## 8. La “sindrome da URSS” e l’interesse crescente per il cristianesimo

Un ultimo punto per concludere. Il partito cerca di mantenere tutto il potere perché attualmente (se ne discute tanto) è ammalato di una “sindrome da URSS”. Di finire come l’Unione Sovietica. Ossia, il crollo del partito comunista, lo sbriciolamento della Cina, guerra civile – speriamo di no – e così via. È angosciato da questo pensiero. Per questo sono proibite le discussioni sul potere. Sono proibite le critiche al partito. Sono proibite anche le lotte interne al partito. Proprio per questo timore di un crollo.

La Cina ha interpretato il crollo del Partito comunista sovietico e dell’Est Europa dando la colpa ai sindacati liberi (come *Solidarnosc*), al popolo polacco – e quindi ai gruppi o regioni più libertine – e come terza causa al papa Giovanni Paolo II. Per questo la Chiesa cattolica viene vista come un possibile “buco nella diga” ed è per questo che bisogna controllarla. Se tutte le religioni devono essere controllate, la Chiesa cattolica deve essere controllata ancora di più, proprio perché si ha la paura della similitudine con la caduta dell’URSS.

In realtà vi sono tanti motivi per cui la Cina può cadere: il grande inquinamento, l’insicurezza, l’individualismo e la solitudine della gente. Uno psicologo di Hong Kong che fa tante analisi anche con persone della Cina popolare, mi ha detto che il popolo cinese da una parte è frustrato, dall’altro lato è insicuro e nessuno si fida più del prossimo. Si arriva quasi a livello di schizofrenia. Questo perché l’insicurezza del mantenimento del potere ha come conseguenza queste angosce terribili. Secondo questo psicologo, la Cina crollerà, perché proprio i loro capi non riusciranno più a sopportare questa tensione. Questo potere del monopartito e questa paura della religione cattolica, ha una conseguenza molto importante, cioè che la società cinese si sta risvegliando alla fede. A quella cattolica, ma anche buddista o taoista. Secondo le statistiche ufficiali in Cina ci sono 100 milioni di credenti delle principali cinque religioni: buddismo, taoismo, islam, protestanti e cattolici [I cinesi chiamano religioni anche queste due confessioni, distinguendole, *ndr*]. Queste secondo le cifre ufficiali dello scorso anno. In verità, l’università di Shanghai, già nel 2007, diceva che ci sono almeno 300 milioni di fedeli di tutte le religioni, senza calcolare logicamente le religioni “sotterranee”, che non sono rintracciabili. Una mia stima, di Asia News, è che con ogni probabilità questo numero possa essere incrementato fino a 500 milioni di persone, che vivono una qualche religione. Il punto cruciale è che i giovani sono interessati alla religione, in particolare al cristianesimo. Un po’ perché legano il cristianesimo con l’occidente – quanto più si vuole sinicizzare e quindi mantenere sotto le grinfie confuciane, tanto più ci si ispira alle libertà dell’occidente associandole al cristianesimo.

Un'inchiesta della stessa università di Shanghai rivela che più del 60% dei giovani cinesi tra le università di Pechino e Shanghai, vogliono conoscere il cristianesimo. Questo lo si vede, ad esempio, quando vai a messa a Natale in Cina e ti trovi le chiese affollate, dove non ti puoi muovere. E non sono i cattolici perché questi sono pochi. Sono i non-cristiani che vengono per cercare di intuire il significato di queste feste, questi simboli, questi eventi. Alcuni si mettono a discutere e poi magari iniziano il catecumenato. E quindi ci sono dai 100 ai 150 mila nuovi cattolici all'anno. Di protestanti, ancora di più: milioni. Per i cattolici pensiamo che tra ufficiali e sotterranei vi siano tra i 12 e i 15 milioni; invece i protestanti sono almeno 50 milioni. Alcune stime molto ottimistiche dei protestanti dicono che sono oltre i 100 milioni. Resta il fatto che sono comunque tantissimi e questo perché i battesimi vengono dati con molta larghezza, con molta facilità. La Chiesa cattolica, invece, è più esigente e chiede un approfondimento maggiore del catechismo. I vescovi sono comunque contenti, anche perché tanti cinesi iniziano come protestanti e in seguito, accorgendosi di una teologia superficiale, passano alla Chiesa cattolica. Ci sono molti che hanno fatto questo itinerario.

Altri si costituiscono come sette evangeliche e sono comunità veramente vivaci. Alcune volte il governo le lascia stare, altre volte le blocca. Come ad esempio a Pechino, una comunità molto vivace quella di Shouwang, che ha qualche cosa come diverse migliaia di aderenti, questa comunità non riesce a trovare pace. Si incontravano prima in un cinema, alla domenica, e i partito ha intimato al padrone del cinema di non affittare più questo locale. Allora si sono spostati al piano di un ristorante per fare il servizio liturgico. Anche in questo caso, l'Associazione patriottica protestante, detta *delle tre autonomie*, ha dato il divieto di permettere questo raduno. Allora, questa comunità ha deciso di fare il servizio divino, in pubblico, in piazza, che è assolutamente proibito in quanto fuori dai luoghi autorizzati e soprattutto in pubblico. Puntualmente ogni domenica il pastore arriva, cerca di iniziare il servizio, viene preso e portato in prigione insieme ad alcuni fedeli. Dopo alcuni giorni liberano i fedeli ma non il pastore. Allora viene un altro pastore che a sua volta, la domenica successiva sarà imprigionato, mentre l'altro lo liberano. E diventa una catena di eventi. Di prigionia e di libertà fino a quando non danno il permesso. In Cina è presente e radicata l'idea che per esprimere un'azione religiosa devi avere il permesso del partito. La libertà religiosa non è un diritto che è legato alla persona, ma una concessione che fa il potere. Questa è ancora la mentalità confuciana: bisogna ricevere il permesso per diffondere *la grande luce dell'occidente*. Lo era nel VII secolo, quando il cristianesimo è giunto in Cina, ma lo è ancora nel XX.

Concludiamo con le parole di alcuni filosofi cinesi, dell'accademia delle Scienze Sociali di Pechino, che hanno detto che *oramai la Cina si può salvare soltanto con le religioni e in particolare con il cristianesimo*. Questo perché la società è talmente divisa e la corruzione è così grande, l'individualismo è così forte e la sfiducia e il sospetto gli



uni per gli altri è abnorme. Ci sono bambini in Cina che hanno dei patemi d'animo, delle fobie, un sospetto così grande perché sono stati magari avvelenati una volta con del cibo avariato. In Cina il cibo può essere avariato, l'acqua può essere inquinata, l'aria non ti fa uscire all'esterno. Uno vive con l'angoscia. Ci sono dentifrici con il veleno, i ravioli con l'olio delle macchine e così via. Il livello di sospetto è tale che solo il cristianesimo, soltanto le fedi, possono ridare una moralità perduta alla popolazione e tenere insieme e riconciliare questo popolo. Questa è l'epopea per questa missione cinese, un gesto di amore, perché non possiamo lasciare la Cina in questa situazione terribile.



# Rosa Maria Agnese Adelaide Stein - Numero 44075: i martiri tedeschi sotto il Nazismo

André Luis Maritan Júnior\*

## Introduzione

Le memorie della seconda guerra mondiale abbondano di racconti e immagini sui campi di concentramento popolati da milioni di vittime innocenti e sulla crudeltà irragionevole dei nazisti, specialmente del nemico di Dio e della Chiesa: Adolf Hitler.

Parlare di Auschwitz è possibile solo se si capisce che è stato un evento della storia mondiale; non possiamo leggerlo come un episodio accaduto fra gli altri, oppure volerlo affiancare ad altri eventi tragici dell'umanità. Tantissime domande sorgono; anche noi, dopo tanto tempo, ci chiediamo ancora che senso abbia avuto la morte di innumerevoli persone, create ad immagine e somiglianza di Dio.

Nonostante più di cinquant'anni siano trascorsi dalla fine della seconda guerra mondiale, sia la filosofia che la teologia e il pensiero ebraico continuano a interrogarsi sul significato di Auschwitz e sulla morte di tanti innocenti.

Eppure, durante quei terribili anni in cui Hitler soggiogava l'intera Europa, in Germania non ci furono soltanto fanatici criminali, tedeschi crudeli o passivi di fronte agli ordini dei capi, ma anche una parte capace di opporsi al nazismo in nome di Cristo e della fede cattolica.

Il nostro lavoro è suddiviso in tre parti; nella prima parleremo in particolare di Auschwitz, luogo del martirio di tante persone. Ci occuperemo poi della testimonianza di vita di Rosa Stein che, insieme alla sorella Edith, venne uccisa ad Auschwitz nel 1942, per il semplice motivo di essere cattolica ed ebrea. Alla fine vedremo i criteri teologicamente e canonicamente validi per la determinazione del martirio, cercando di trovare nella vita di Rosa Stein e nelle varie testimonianze la presenza dei tre criteri

---

\* André Luis Maritan Júnior, brasiliano, membro della Comunità Cattolica Mar a Dentro, segue il percorso del Bachelor e Master in Teologia presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

principali: «causa di morte violenta (*martyrium materialiter*), motivo di odio religioso e di odio verso la Chiesa da parte dei persecutori (*martyrium formaliter ex parte tyranni*) e la cosciente e intima accettazione della volontà di Dio nonostante il pericolo di vita (*martyrium formaliter ex parte victimae*)»<sup>1</sup>.

## 1. Auschwitz

Il campo di Auschwitz fu fondato come campo di concentramento tedesco nella Polonia sud-occidentale occupata, circa 60 chilometri a ovest della città di Cracovia<sup>2</sup>.

Dopo altre categorie di prigionieri, si cominciò a considerare anche un gruppo molto numeroso: gli ebrei. Il loro destino era comunque già segnato: dovevano essere eliminati per primi, e Auschwitz avrebbe avuto un ruolo determinante<sup>3</sup>.

Un giorno Karl Fritsch, comandante nazista, uccise un gruppo di prigionieri sovietici usando acido cianidrico, un potente gas conservato per la disinfestazione<sup>4</sup>. Questo nuovo metodo aveva un vantaggio principale, quello di permettere alle guardie di prendere le distanze dalle conseguenze dirette e di non essere più costretti a mirare a una donna o a un bambino e ad assistere alla loro morte, come avveniva con la fucilazione.

In quei primi tempi, venne adottato il metodo dell'uccisione nelle camere a gas; un funzionario delle SS faceva un breve discorso per ingannare i prigionieri, dicendo loro che dovevano fare la doccia prima di essere destinati ai vari lavori. I disgraziati, svestiti, credendo che alla fine avrebbero offerto loro una tazza di caffè, entravano così senza alcun sospetto nella camera.

Nelle camere, le palline di Zyklon B erano calate attraverso finestrelle a chiusura ermetica; ogni gasaggio durava in media 10-25 minuti. All'esterno dell'edificio venivano accesi i motori di camion e motociclette per coprire le grida dei morenti<sup>5</sup>.

L'attività di selezione delle persone sulla banchina d'arrivo o nelle infermerie consisteva nel separare coloro che dovevano vivere da coloro che dovevano morire, dando una semplice occhiata ai vari individui<sup>6</sup>. Vecchi, donne e bambini ebrei potevano essere uccisi con il gas, ma gli uomini abili al lavoro dovevano essere selezionati per

<sup>1</sup> H. MOLL, *Testimoni di Cristo: i martiri tedeschi sotto il nazismo*, Cinisello Balsamo 2007, 13.

<sup>2</sup> R. HILBERG, *Auschwitz*, in *Dizionario dell'Olocausto*, Torino 2007, 49.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, 49.

<sup>4</sup> HILBERG, *Auschwitz*, 51.

<sup>5</sup> G. GREIF, *Camere a gas*, in *Dizionario dell'Olocausto*, Torino 2007, 128, 130.

<sup>6</sup> HILBERG, *Auschwitz*, 53.

il lavoro forzato. Era un continuo arrivo di treni, dai quali scendevano i vivi, mentre i morti venivano trascinati via dai bunker.

All'inizio del novembre 1943 il campo fu diviso in tre sezioni autonome: il campo principale, ora denominato Auschwitz I; Birkenau (Auschwitz II); Monowitz (Auschwitz III)<sup>7</sup>.

I gruppi di lavoro portavano uniformi a righe, tipo pigiama, per impedirne la fuga. Dall'inizio del 1943 sino alla fine del 1944 ai prigionieri venne assegnato un numero, che veniva tatuato sul braccio; questa pratica non riguardava però i tedeschi<sup>8</sup>. Ad Auschwitz, le uccisioni con il gas continuarono senza interruzione fino al 1° novembre del 1944<sup>9</sup>.

Il 12 gennaio 1945 l'Armata Rossa lanciò un'offensiva in direzione di Auschwitz, che venne conquistata il 27 gennaio<sup>10</sup>.

Per i 200.000 internati sopravvissuti ad Auschwitz l'angoscia non era terminata. Migliaia di essi morirono di stanchezza o vennero fucilati durante le marce forzate (marce della morte) verso l'Occidente. Secondo i calcoli, erano state deportate ad Auschwitz 1.300.000 persone, quasi 1.100.000 delle quali ebrei. I morti furono 1.100.000: di questi circa un milione erano ebrei<sup>11</sup>.

## 2. Testimonianza di vita

La testimonianza di vita che vedremo ci porta a immaginare una finestra con i vetri sporchi. Su questi vetri ci sono piccoli spazi che lasciano però passare qualche spiraglio di luce.

Queste persone vissute nei campi di concentramento, in particolare Rosa Stein, sono quei raggi di luce che illuminano quella stanza – buia per noi che vediamo dal di fuori – che definiamo dentro il nostro contesto: Auschwitz.

Per loro non era soltanto un aspettare la morte; nonostante il loro destino – che era ormai chiaro –: volevano vivere in modo diverso.

Non si può parlare di Rosa Stein senza parlare della sorella Edith. Infatti, a parte alcune lettere non pubblicate, Rosa non lasciò nulla di scritto. Pertanto, per tutto quello che possiamo dire su di lei, dipendiamo da dichiarazioni di familiari e da testimonianze delle persone che l'hanno conosciuta.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 56-57.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, 58.

<sup>11</sup> *Ibid.*

## 2.1. Rosa Stein

Rosa Stein nacque il 13 dicembre 1883 a Lublinitz, in Alta Slesia. I suoi genitori ebbero 11 figli e, per provvedere al sostentamento della famiglia, Siegfried Stein e la moglie lavoravano nella vendita di materiali in legno e da costruzione. Già la sua infanzia fu segnata dalla sofferenza, con la morte del padre, che lasciò la madre sola con i figli, la cui educazione diventò difficile a causa del lavoro<sup>12</sup>. Edith più tardi ricorderà: «Di tutti i figli, ella [Rosa] era la più difficile da educare. Sebbene assolutamente non fosse poco intelligente, fu sempre una scolara di scarso profitto»<sup>13</sup>.

A quattordici anni, ormai un po' più matura, Rosa si occupava del governo della casa, dimostrando un grande interesse per l'economia domestica. Venne invitata dalle zie ad andare da loro, per imparare tutto quello che doveva sapere. Edith ricorderà che tornata a casa, Rosa diventò una vera donna di casa e una brava cuoca: «Si rallegrava quando il suo cibo ci piaceva e di tanto in tanto ideava nuove leccornie. Le sue torte fatte in casa con il tempo sono diventate famose in tutto il parentato e tra i conoscenti»<sup>14</sup>. Anche riguardo alle norme di purità e alle prescrizioni alimentari, Rosa si preoccupava di preparare tutto in modo *Kasher*<sup>15</sup>, così come aveva imparato fin da piccola dalla madre, donna devota alle tradizioni del giudaismo<sup>16</sup>.

In famiglia Rosa era la persona che più di tutte capiva e condivideva il cammino religioso di Edith. «Rosa è in piena sintonia con me»<sup>17</sup>, scriverà alla sua amica Hedwig Conrad Martius nel giorno del suo ingresso nel Carmelo. Quando Edith tornò in Slesia, dopo l'esperienza nel Carmelo di Colonia, c'era Rosa ad attenderla alla stazione. Ed è a lei che confiderà subito la sua decisione di entrare nel Carmelo, chiedendole però di mantenere il segreto<sup>18</sup>.

Rosa era anche presente nel difficile momento in cui Edith rivelò il segreto alla madre, che manifestò la sua ferma opposizione. Rosa, cattolica di cuore e di anima, soffriva in silenzio, rendendosi conto dell'ampiezza del dramma che Edith e la madre stavano vivendo<sup>19</sup>.

E arrivò il grande giorno dell'addio della sorella Edith: era il 14 ottobre 1933. Rosa e l'altra sorella Else l'accompagnarono alla stazione. Edith più tardi scriverà:

<sup>12</sup> Cfr. MOLL, *Testimoni di Cristo*, 298.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, 299.

<sup>15</sup> «*Kasher*: valido, adatto, buono. Riferito al cibo vuol dire adatto a essere consumato, in quanto preparato nel rispetto delle norme alimentari ebraiche», I. GRUNFELD, *Lo Shabbàth, Guida alla comprensione e all'osservanza del Sabato*, Firenze 2008, 90.

<sup>16</sup> MOLL, *Testimoni di Cristo*, 299.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 300.

<sup>18</sup> Cfr. J. BOUFLET, *Edith Stein, filosofa crocifissa*, Milano 1998, 232.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, 234.

«Dovemmo aspettare per un po' alla stazione, fino all'arrivo del treno. Dopo essere salita nella vettura e aver trovato un posto, mi misi alla finestra. La differenza di espressione delle mie due sorelle mi colpì profondamente: Rosa era tranquilla come se mi dovesse seguire nella pace del chiostro, mentre invece il volto di Else, sotto la scossa del dolore, sembrava quello di una vecchia»<sup>20</sup>.

Mentre la vita di Edith – diventata ormai suor Teresa Benedetta della Croce –, malgrado l'opposizione della madre, continuava in modo sereno, Rosa viveva nell'attesa di essere ammessa ufficialmente alla fede cattolica.

Il 15 aprile 1934 segnò un giorno speciale per Edith; era il giorno della sua vestizione. Nessun familiare partecipò al solenne rito, neppure Rosa, che non voleva aggravare la situazione di tensione con la madre<sup>21</sup>.

Il 14 settembre 1936, giorno del rinnovo dei voti di Edith, la madre si spense. La sua morte consentì a Rosa di realizzare il suo voto più caro: ricevere il battesimo e così entrare definitivamente nella Chiesa, una grazia che aspettava da cinque anni. Il battesimo ebbe luogo nel pomeriggio della vigilia di Natale del 1936, nella cappella dell'ospedale di Santa Elisabetta a Colonia, con i nomi Rosa, Maria, Agnese, Adelaide; durante la messa di mezzanotte ricevette per la prima volta la santa eucaristia nella cappella del Carmelo<sup>22</sup>.

I suoi fratelli si mostrarono tolleranti e benevoli nei confronti della decisione di Rosa. Edith ricorderà più tardi: «Rosa continua a vivere pacificamente in famiglia, naturalmente in estrema solitudine interiore»<sup>23</sup>.

Il dottor Rosenmöller, amico di famiglia, così racconterà: «Rosa, che era quella di maggiore età fra le due, veniva spesso a casa nostra a Breslavia. Ha aspettato la morte della madre per convertirsi, non volendo infliggerle questo dolore. Ma, da anni, si recava ogni mattina alla messa delle 5, in cattedrale [...]. Di Rosa, posso solo dire che era una santa!»<sup>24</sup>.

Rosa era sempre stata una persona quieta, cordiale e modesta. Edith ricorderà che, dopo il battesimo, Rosa era completamente rifiorita e irradiava un'impressionante unione con Dio<sup>25</sup>.

In quel periodo i rumori di guerra si stavano amplificando, mentre l'antisemitismo avanzava in modo minaccioso. Nel 1938 le persecuzioni si intensificarono e cominciarono a colpire anche i cristiani.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 237.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, 250.

<sup>22</sup> MOLL, *Testimoni di Cristo*, 300.

<sup>23</sup> Cfr. W. HERBSTTRITH (ed), *Edith Stein, vita e testimonianze*, Roma 1987, 127.

<sup>24</sup> BOUFLET, *Edith Stein, filosofa crocifissa*, 276.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, 240-241.

Dopo la *Notte dei Cristalli*, tra il 9 e il 10 novembre 1938, suor Teresa Benedetta della Croce si trasferì al Carmelo di Echt; le monache olandesi furono ben contente di accogliere la loro consorella ebrea, nel momento del pericolo. Anche Rosa tentò di emigrare e si recò in un villaggio belga; dopo molte difficoltà, il 21 dicembre 1939 ottenne il permesso di soggiorno per Echt, vicino alla sorella. Era però un permesso limitato al monastero e che doveva essere rinnovato ogni mese<sup>26</sup>.

Edith provò una grande gioia per la presenza della sorella. Rosa chiese di essere ammessa all'Ordine, a cui aspirava dal momento del battesimo: era una follia, proprio nel momento in cui la persecuzione dei nazisti cominciava ad estendersi ai chiostrì! Accolta calorosamente dalla comunità, Rosa si vide affidare la foresteria del monastero. Umile, molto devota ed esperta in qualsiasi lavoro, Rosa si fece amare da tutti: religiose, amici del convento e visitatori, che ammiravano la sua pietà<sup>27</sup>.

La paura e le minacce non si fermarono; nel maggio 1940, anche l'Olanda venne occupata. I tedeschi introdussero subito una legge antisemita, riguardante tutti gli ebrei, che erano esclusi dalle funzioni pubbliche e costretti al domicilio coatto. Venivano messi in disparte dal resto della popolazione e obbligati a portare la stella gialla come segno distintivo; anche le sorelle Stein furono costrette a cucirsela sull'abito.

Le due sorelle si prodigavano in preghiere e sacrifici; passavano così ogni giorno lunghe ore in preghiera con le braccia aperte, intercedendo presso Dio per ottenere misericordia<sup>28</sup>.

Edith Stein, insieme alla sorella Rosa, come abitante non ariana del monastero di Echt, dovette presentarsi alla Pubblica Sicurezza e al Consiglio Ebraico a Maastricht e ad Amsterdam. Il monastero cercò di metterla in salvo nella neutrale Svizzera. Perfino il presidente della Repubblica Federale collaborò, ma Edith si rifiutò di andare senza la sorella Rosa<sup>29</sup>.

All'inizio dell'anno 1942, era ormai chiaro che i tedeschi avevano in programma per l'Olanda lo sterminio sistematico degli ebrei. L'episcopato cattolico dei Paesi Bassi, in accordo con il Sinodo della Chiesa riformata, decise di redigere un messaggio di protesta che venne letto pubblicamente la domenica 26 luglio. Come sempre, le autorità tedesche reagirono con la violenza; il 2 agosto venne dato l'ordine di arrestare tutti i religiosi e le religiose non ariani dei loro conventi<sup>30</sup>.

Quello stesso giorno, all'improvviso, suonarono in parlatorio, chiedendo delle sorelle Stein. La priora andò a cercare suor Benedetta, mentre Rosa raggiunse il par-

<sup>26</sup> Cfr. MOLL, *Testimoni di Cristo*, 301.

<sup>27</sup> BOUFLET, *Edith Stein, filosofa crocifissa*, 291-292.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 292.

<sup>29</sup> HERBSTTRITH, *Edith Stein, vita e testimonianze*, 155.

<sup>30</sup> BOUFLET, *Edith Stein, filosofa crocifissa*, 302-303.



latorio dall'esterno<sup>31</sup>. Qualche istante dopo, le sorelle Stein lasciarono la casa, scortate dalla polizia: la strada era piena di gente, gli abitanti del quartiere, molto legati a Rosa. Le due sorelle vennero spinte in un'automobile della Gestapo, che partì subito. Furono deportate come cattoliche ebreo e non semplicemente come ebreo, per rappresaglia contro la Chiesa cattolica dei Paesi Bassi. Una abitante di Echt udì Edith Stein dire a Rosa: «Vieni, andiamo ad immolarci per il nostro popolo»<sup>32</sup>.

Il 3 agosto 1942, giorno successivo all'arresto, Hilde Vèrène Borsinger ricevette dalla Questura elvetica la notizia ufficiale che la domanda d'asilo delle sorelle Stein era stata respinta. La signora Borsinger concluse la sua relazione affermando: «Il nostro Paese ha voltato le spalle all'onore di dare asilo e salvare così la vita, ad una donna insigne come Edith Stein e alla sua disgraziata sorella»<sup>33</sup>.

Il 6 agosto 1942 Edith riuscì a inviare un messaggio al Carmelo di Echt, nel quale vediamo, una volta di più, la sua vicinanza e preoccupazione per Rosa:

«Cara Madre, domani mattina parte il primo convoglio per la Slesia o la Cecoslovacchia. Le cose più utili sarebbero: calze di lana, due coperte e, per Rosa, indumenti di lana, così come tutta la biancheria che è rimasta lì da voi. Per noi due, fazzoletti e guanti da bagno. Rosa non ha né lo spazzolino da denti, né il rosario e neppure il crocifisso. Vorrei anche ricevere il fascicolo di supplemento al nostro breviario»<sup>34</sup>.

L'indomani, 7 agosto, suor Benedetta e Rosa vennero fotografate, schedate e portate via su un carro bestiame, in direzione est, verso Auschwitz. Era l'ottavo trasporto; oltre alle sorelle Stein, c'erano altri 986 compagni di passione. All'arrivo del convoglio, il 9 agosto, vennero eliminati tutti nella camera a gas<sup>35</sup>.

### 3. Criteri di accoglienza

Dopo aver visto il contesto e la vita così intensa di questa donna forte e silenziosa, proviamo ad identificare nella sua vita i tre criteri di accoglienza che, sulla base della Sacra Scrittura, della Tradizione della Chiesa e del Magistero, vennero riconosciuti nel corso dei secoli come base per la definizione di un martire. Il punto di riferimento del martirio è sempre Gesù Cristo, il «testimone fedele», che «ci ama e ci ha redenti dai nostri peccati con il suo sangue» (cfr. Ap 1,5).

<sup>31</sup> *Ibid.*, 303-304.

<sup>32</sup> Cfr. HERBSTTRITH, *Edith Stein, vita e testimonianze*, 155.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>34</sup> BOUFLLET, *Edith Stein, filosofa crocifissa*, 309.

<sup>35</sup> Cfr. HERBSTTRITH, *Edith Stein, vita e testimonianze*, 140.

Il famoso canonista italiano Prospero Lambertini (futuro Papa Benedetto XIV) scrisse un'opera in quattro volumi, dal titolo *Sulla beatificazione dei servi di Dio e la santificazione dei beati estinti*, nella quale stabilì dei criteri teologicamente e canonicamente validi per la determinazione del martirio.

Vediamo ora i tre criteri principali, facendo riferimento alla vita di Rosa Stein: causa di morte violenta (*martyrium materialiter*), motivo di odio religioso e di odio verso la Chiesa da parte dei persecutori (*martyrium formaliter ex parte tyranni*), nonché cosciente e intima accettazione della volontà di Dio nonostante il pericolo di vita (*martyrium formaliter ex parte victimae*)<sup>36</sup>.

### 3.1. Causa di morte violenta (*martyrium materialiter*)

Senza dubbio la morte di Rosa Stein, come quella di tutti gli altri morti nelle camere a gas, è stata una morte violenta.

Durante le uccisioni con il gas, all'esterno dell'edificio venivano accesi i motori di camion e motociclette per coprire le grida dei morenti.

«Mucchi di corpi allacciati e aggrovigliati indicavano che nelle camere si era svolta una disperata lotta per la vita. Era evidente che non appena il gas aveva cominciato a diffondersi salendo dal pavimento le persone si erano arrampicate l'una sull'altra alla ricerca di aria pura vicino al soffitto. I membri delle singole famiglie in genere venivano ritrovati rannicchiati gli uni vicini agli altri»<sup>37</sup>.

Come già abbiamo visto, questa fu la fine di Rosa Stein, di sua sorella e di migliaia di uomini, donne, handicappati fisici o mentali, omosessuali, zingari, ebrei, cattolici morti in questo sterminio consumato in segreto.

### 3.2. Motivo di odio religioso e di odio verso la Chiesa da parte dei persecutori (*martyrium formaliter ex parte tyranni*)

La persecuzione contro i cristiani, specialmente i cattolici, iniziò il 26 luglio 1942, in seguito alla pubblicazione del messaggio di protesta dell'episcopato dei Paesi Bassi e dei Ministri riformati di cui abbiamo già parlato.

La lotta al giudaismo fu il primo passo verso quella contro il cristianesimo. Non furono perseguitati solo gli ebrei; nei campi di concentramento furono torturati a morte, senza alcuna pietà, anche migliaia di cristiani, sia cattolici che protestanti.

Rosa Stein, il 2 agosto 1942, venne arrestata e, come tanti altri religiosi, depor-

<sup>36</sup> MOLL, *Testimoni di Cristo*, 13.

<sup>37</sup> GREIF, *Camere a gas*, in *Dizionario dell'Olocausto*, 130.

tata come cattolica ebrea e non semplicemente come ebrea, per rappresaglia verso la Chiesa cattolica dei Paesi Bassi. È questo a fare di loro dei martiri. Padre Hopster scriverà più tardi: «il loro arresto è stato compiuto in odio alla parola dei nostri vescovi, sono stati perciò i vescovi e la Chiesa cattolica a essere presi di mira e a essere colpiti dalla deportazione dei religiosi e cattolici di origine ebrea»<sup>38</sup>.

### 3.3. Cosciente e intima accettazione della volontà di Dio nonostante il pericolo di vita (*martyrium formaliter ex parte victimae*)

Oppose a tanto dolore un'infinita pazienza e un amore smisurato. Di tutta la crudeltà e la brutalità dei suoi persecutori si fece carico in piena compenetrazione con la sofferenza di Cristo. Nel più profondo del suo cuore era convinta che tutto l'odio dei popoli poteva essere vinto solo da altrettanto amore che lo superasse<sup>39</sup>.

Queste parole del vescovo ausiliario Pchowiaks, pronunciate nel campo di concentramento di Bergen-Belsen nel 1962 e attribuite a Edith Stein, possono senza dubbio essere anche la descrizione dell'accettazione della volontà di Dio da parte di Rosa Stein, sua sorella. Queste parole risuonano anche nella voce del Salmista che canta: «Il Signore è mia luce e mia salvezza, di chi avrò paura? Il Signore è difesa della mia vita, di chi avrò timore?» (Sal 27).

Il 4 agosto 1942, cinque giorni prima della morte violenta, Rosa scrisse le sue ultime parole, piene di fiducia, gratitudine e speranza:

«Affettuosi saluti a tutte, ci è dispiaciuto molto non aver potuto rivedere Madre Ottilia. In questo breve tempo abbiamo vissuto molti avvenimenti, si vive insieme e ci si aiuta reciprocamente ovunque. Abbiamo dormito poco, ma abbiamo avuto aria buona e viaggiato molto. Tanti saluti a Sophie anche a Maria e a tutte, esse erano così agitate, noi per niente. *In Corde Jesu* ci troviamo tutte in gratitudine. Rosa»<sup>40</sup>.

## Conclusione

Al termine di questo breve lavoro possiamo concludere che la vita può essere vissuta nonostante le sfide; ciò che accade e il modo in cui rispondiamo potranno insegnarci a prendere in mano la nostra vita e a viverla con la dignità di uomo. Faremo anche l'esperienza di un Dio sempre presente nella storia.

<sup>38</sup> BOUFLLET, *Edith Stein, filosofa crocifissa*, 305.

<sup>39</sup> HERBSTTRITH, *Edith Stein, vita e testimonianze*, 64.

<sup>40</sup> MOLL, *Testimoni di Cristo*, 302.

Ci chiediamo ancora: «Rosa Stein, chi era?»; «Apparteneva alla categoria di quelle anime silenziose, di cui non si sa nulla?». Sta di fatto che anche lei è giunta alla perfezione, così come Edith Stein, la dottoressa Ruth Kantorowicz, Alice Reis, Annamaria Goldschmidt, suor Edvige, padre Ignazio, fra Lino, Gioacchino de Man, Elvira Platz Sanders e tantissimi altri che, mediante il martirio silenzioso di tutta una vita, hanno testimoniato la fede e hanno avuto speranza nel «testimone fedele» di cui parla l'Apocalisse (Ap 1,5)<sup>41</sup>.

Auschwitz e tanti altri campi di concentramento sono diventati realmente un evento sacro. Paradossalmente si può dire che nei lager Dio ha rivelato se stesso, ha manifestato un aspetto della sua propria essenza che l'uomo non aveva ancora colto.

«L'esperienza del campo di concentramento fu, in realtà, un grande esperimento, un vero *experimentum crucis*. I nostri colleghi defunti l'hanno affrontato e vissuto con onore. Essi ci hanno dimostrato che l'essere umano può essere uomo, vero uomo, anche nelle peggiori condizioni, in quelle più indegne di un essere umano. Il loro esempio è una lezione per noi e ci insegna ciò che l'uomo è e ciò che egli può essere»<sup>42</sup>.

Alla fine possono sorgere ancora tante domande: «Cosa voleva Dio da quel popolo che Lui stesso aveva scelto?»; «Perché ha permesso tutto questo, se esiste?»; «Perché tanta crudeltà?». Ma ci possiamo anche chiedere: «Ma tu credi nel sole? Anche se un giorno non lo vedi splendere?»; «E credi nell'amore? Anche quando non lo vedi?». E la nostra risposta, quale sarebbe? «Sì, io credo in Dio, anche quando Lui si nasconde... Oppure, no?».

<sup>41</sup> B. WEIBEL, *Edith Stein: martire per amore*, Milano 1999, 94.

<sup>42</sup> V. FRANKL, *Homo Patiens*, Brescia 1998, 97.

# Christliches Martyrium, Koexistenz und religiöse Freiheit

Christian Thomas Tobler\*

«Anywhere Christians profess their faith openly, anywhere they take controversial stands in favour of social justice and human rights on the basis of their convictions – anywhere, for that matter, where they're simply in the wrong place at the wrong time – they are exposed to danger. Indeed, martyrdom is at least as likely where Christians are in the majority, for the simple reason that it's more probable that the activists and voices of conscience who stir opposition will be Christians»<sup>1</sup>.

«Im 20. Jahrhundert sind die Märtyrer zurückgekehrt», Johannes Paul II

## 1. Was mich nicht mehr los liess

Die Intensivwoche zum Thema «verfolgte Christen, Märtyrer heute» war sehr reichhaltig, anregend und warf zugleich eine Menge Fragen auf. Wir hörten von Situationen, wo das Zusammenleben unter Völkern über lange Zeit geklappt hatte und plötzlich nicht mehr ging – wieso bloss? Welche Ausstrahlung haben Christen in verschiedenen kulturellen Umfeldern, positiv oder negativ, und wieso? Wie steht es mit Religion und Gewalt? Und besonders: Wie finden wir, Gesellschaft des 21. Jahrhunderts, den Frieden?

Ich möchte durch diese Reflexion, basierend auf den vielfältigen gehörten Inhalten und Eindrücken, der patristischen Aussage nachgehen, dass «Märtyrer die lebende Tradition des Evangeliums» sind. Was zeigt sich hierzu im Licht des Gelernten?

---

\* Christian Thomas Tobler / Bruder Paul Tobler OSB, geboren 1983, aufgewachsen im Kanton Zug, ist seit 2011 Ordensmann im Benediktinerkloster Disentis (GR). Er studierte an der FTL Theologie in den Jahren 2006/07 und 2014-2016, auf dem Weg zum Priestertum im Dienste seiner Klostergemeinschaft. 2001-2009 hatte er ein Studium in Umweltnaturwissenschaften absolviert.

<sup>1</sup> J. L. ALLEN, *The Global War on Christians. Dispatches from the Front Lines of Anti-Christian Persecution*, New York 2013, 177.

## 2. Märtyrer – wie, wo, was?

Der Beitrag von Helmut Moll war sehr klärend in Bezug auf die Frage, was unter Martyrium verstanden wird. Diese Definition muss vorab geklärt sein, um der Bedeutung von Märtyrern nachgehen zu können. Die drei von kirchlicher Seite angewandten Kriterien seien darum nochmals kurz genannt<sup>2</sup>:

1. *Martyrium materialiter*: ein Tod durch Gewalteinwirkung
2. *Martyrium formaliter ex parte tyranni*: der Täter hat ein Hassmotiv, welches sich gegen Religion oder Kirche richtet
3. *Martyrium formaliter ex parte victimae*: Hingabe, Bereitschaft, andauerndes Zeugnis und Standhaftigkeit des Opfers in seinem Glauben, seiner darauf basierenden Rolle bzw. seinen darin gründenden Auffassungen auch trotz erkennbarer Gefahr

Eine wichtige Klarstellung Molls war, dass das Martyrium «zu akzeptieren, nicht aber zu suchen» sei. Es ist Hingabe an den Willen Gottes – *Fiat voluntas tua*.

Das christliche Martyrium, basierend auf dem Evangelium, kann also auf keinen Fall ein erzwungener, gesuchter Tod sein. Es widerspräche dem Wert und dem Geschenk des Lebens. Aber es ist überzeugtes, beständiges, bedingungsloses Zeugnis.

Ein wichtiger Aspekt scheint mir bereits im Worte *martyrium* enthalten zu sein, von *martyreia*, «bezeugen». Das Wort betont nicht ein mögliches erzwungenes Sterben, sondern die ungebrochene «Verkündigung», das Einstehen für die eigene Überzeugung.

## 3. Die immer wiederkehrende Vision: «Koexistenz»

Den verschiedensten Rednern unserer Intensivwoche zuhörend, welche aus unterschiedlichsten Krisen- und Verfolgungssituationen stammten oder berichteten, erkannte ich wiederholt, wie von erlebter funktionierender früherer «Koexistenz» zwischen Volksgruppen und Religionen zu erfahren war. Dies war für mich eine Botschaft der Hoffnung: Dass in Regionen, die wir heute einfach als Krisen- und Terrorgebiete wahrnehmen, früher einmal ein ganz anderes Zusammenleben möglich war. Was für ein beeindruckendes und schönes Zeugnis war es, von einstmaliger kultureller Vielfalt etwa in Antiochien und Mesopotamien zu hören. Und sie ist trotz aller

---

<sup>2</sup> H. MOLL, *Testimoni di Cristo. I martiri tedeschi sotto il nazismo*, Cinisello Balsamo 2007, 15.

Gefahr nicht verloren, sondern wird durch das starke und mutige Zeugnis dortiger Christen gestützt.

Beim Kirchenvater Augustinus, in der Debatte um die Irrlehre des Donatismus, konnten wir ein Beispiel sehen, wo die Bemühung um «Koexistenz» im Sinne von Annäherung und grösstmöglicher Integration und Versöhnung spürbar war. Der heilige Bischof sah das Elend der Situation und bemühte sich nach Möglichkeit um Mediation und Ermöglichung von Vielfalt. Koexistenz betrifft also auch christliche Konfessionen untereinander sowie Christen innerhalb derselben Kirche! Oder wo es nicht um Koexistenz gehen kann, zeigt sich hier die Art und Weise, wie Christen mit Meinungsverschiedenheiten umzugehen haben – evangeliumsgemäss, den Nächsten gewinnen wollend.

Das Ringen um Koexistenz wurde für mich auch stark und berührend ersichtlich im Zeugnis von «Padre Ibrahim», Franziskanerpater in Aleppo, Korrespondent des «Giornale del Popolo». In einer Videosequenz gab er Zeugnis vom bleibenden Engagement seiner Gemeinschaft für die Aufrechterhaltung der Koexistenz in Syrien – zwischen Bombenangriffen, Wassernot und anderen zutiefst existenziellen Bedrohungen bemühen sich die Brüder um menschlichen Beistand, ohne Ansehen der Person.

Es ist offensichtlich, dass in einer Situation gelungener Koexistenz das christliche Martyrium, das treue Zeugnis bis zum gewaltvollen Tod, «nicht nötig» wäre: Das überzeugte christliche Zeugnis wäre wohl da, aber es würden ganz einfach nicht Verfolgungssituationen und Anfechtungen entstehen, welche sich dem Zeugen entgegensetzten.

## 4. Das Drama der verlorenen Koexistenz

So klar wie die Koexistenz als Ideal und als wunderbare Erfahrung erkennbar wurde, so «bedrohlich» ersichtlich wurde nun aber auch, wie Situationen der Koexistenz auch ändern und umschlagen konnten. Ergreifend war etwa, wie die muslimische Irakerin Aida Schlöpfer von Zusammenleben zwischen den Religionsgemeinschaften sprach, welches dann wie weggefegt war; als Kind habe sie darüber nachgesinnt, «wieso die einen nicht schaffen, was bei den anderen früher doch problemlos ging».

Auch das Zeugnis aus der Türkei stimmte nachdenklich – wie hier einstmals eine Vielfalt möglich war, welche in kurzer Zeit umgeschlagen hatte. Oder Ägypten. Und auch der Film *Cristiada* aus Mexiko barg einen Aha-Effekt: Ein Land, welches mir bisher ganz selbstverständlich katholisch schien, hatte vor gar nicht allzu langer Zeit eine Phase starker und blutiger ideeller Strömungen gegen die katholische Kirche. Aber auch die ideologischen Gefechte in der Schweiz des 19. Jahrhundert traten in

den Erläuterungen von Prof. Panzera deutlich zutage – man muss also nicht weit weg schauen.

Ein Fazit: Koexistenz ist zerbrechlich. Aber das ist vielleicht nicht sehr überraschend. Es ist etwas Kostbares, Erfüllendes, Grosses – und so etwas ist wohl schlicht kein «Selbstläufer» im Zusammenleben von begrenzten, schwachen und sündigen Menschen.

## 5. Christen sind «anders»

Koexistenz kann verloren gehen. Welche Folge hat es für die Christen? Mir fiel auf, dass viele spannende, schöne und tiefe Aussagen über die Situation und die Wirkung der Christen in Umfeldern von Konflikt oder Verfolgung gemacht wurden.

Einerseits hat der – vorbildliche, lebhaft – Christ eine Ausstrahlung: Abermals Padre Ibrahim in Syrien brachte dies ergreifend zum Ausdruck, als er in der gesehnen Videobotschaft angesichts seiner Extremsituation den Blick auf Jesus Christus richtete und erklärte: «Jesus dachte selbst in seinem eigenen Sterben noch an die Anderen». Christen sind Menschen, die für den Nächsten leben. Der Aspekt des gelebten christlichen Zeugnisses war vielfach auszumachen. Berührend die Situationen, wo die christlichen Referenten von Zeugnissen Andersgläubiger berichteten: «Pater, ihr [Christen] seid anders» sagte ein syrischer Wasserverteiler, welcher die viel grössere gegenseitige Rücksichtnahme im Kampf um dieses kostbare Gut wahrnahm. Im gleichen Stile hörten sich Zeugnisse aus China an: «Wir haben Angst vor eurer Einheit» – so hätten Offizielle schon ihre Angst vor dem Zusammenhalt der katholischen Kirche zum Ausdruck gebracht. Gemäss Padre Cervellera ist es auch in China besonders das «Zeugnis einer aussergewöhnlichen Menschlichkeit», sprich vorbildlich umgesetztes Christentum, das auf die andersgläubigen Mitmenschen teilweise einen tiefen Eindruck macht, zusammen mit dem von ihm auch genannten «Zeugnis der Freiheit». Beides wird ganz speziell gut gelebt und umgesetzt in der Rolle der christlichen Laien: Die grosse Anzahl Laien kann nur schwer durch Fesseln gehindert werden, welche offizielle Kirchenvertreter angreifen können – die Menge der Gläubigen hat eine Macht, in ihrem unerschrockenen Auftreten.

Diese Sachverhalte beeindruckten mich sehr. Ich konnte merken: Ehrliche, tiefe, echte christliche Mission kann ganz tiefen Effekt haben. Und dies unter Umständen ohne grosse Worte. Gelebtes Christentum kann ausstrahlen und die Mitmenschen faszinieren, zum Nachdenken und Fragen bringen. Ich glaube, gemeint ist: Ein christliches Zeugnis in absoluter Freiheit, in Respekt und Liebe. Ein Zeugnis, welches nicht invasiv oder manipulativ ist – sondern gelebt wird und bereit ist, auf Fragen zu antworten.



Ich meine: Hier sind wir an dem Punkt, der vor allfälligem Märtyrer-Schicksal steht. Es handelt sich um Menschen, die tief überzeugte Christen sind. Christentum hat für sie eine tiefe, existenzielle Bedeutung. Sie leben ihren Glauben – und strahlen damit aus.

Da und dort war für mich auch die spezielle Rolle der geweihten Personen eindrucksvoll. So wie die Laien ihr Potential haben, ganz inmitten der Gesellschaftsstrukturen, hörten wir von geweihten Personen, welche gerade in Extremsituationen eine beeindruckende Hingabe und Aufopferung an den Tag legten – Zeugnis ihrer christlichen Freiheit?

## 6. Das Problem der Lauheit und Sünde

Christen sind anders – sind sie es? Neben den schönen und erfreulichen Nachrichten über die Wirkung und Rezeption der Christen gab es auch die anderen Töne. Etwa im Krieg in Syrien: Ein «absurder Krieg» gemäss verschiedenen Rednern, in denen etwa der Türkei, aber indirekt auch der EU unlautere Motive unterstellt wurden – wo und wie überwiegen manchmal beispielsweise wirtschaftliche Motive vor höheren Werten? In seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels zitierte Navid Kermani Pater Jacques Moraud, einen Ordensmann in Syrien, welcher den schweigenden Westen mit folgendem Prädikat kritisierte: «Welt des Dollars und des Euros, die nur nach ihrem eigenen Wohlstand, ihrer eigenen Sicherheit sieht, während der Rest der Welt hungers stirbt und an Krankheiten und am Krieg»<sup>3</sup>.

Nach meinem Eindruck zeichnete auch das Zeugnis der Regisseurin Aida Schläpfer über die Rolle der USA im Irak und ihre dahinter stehenden, «wahren» Interessen, ein sehr kritisches Bild gegenüber dem Verhalten auch von Christen – vielleicht sogar insgesamt von (scheinbar?) religiös motivierten Menschen? Es bleibt mein subjektiver Eindruck.

Im Zeugnis von China hingegen hat man hören können, dass durch eine Art «Einlullen der Leute im Konsumismus» ganz einfach die Kultur insgesamt auch zu degradieren droht. Werte zerfallen, bisher Selbstverständliches ist es plötzlich nicht mehr – und die Leute «haben drückendes Leiden und eine Sinnkrise» (Zitat Bernardo Cervellera).

Mehrmals in der Intensivwoche musste ich mir auch nachdenklich die Frage stel-

<sup>3</sup> N. KERMANI, Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien. Ansprache zur Verleihung des Friedenspreises 2015 des deutschen Buchhandels, in [www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de](http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de) (abgerufen 26/02/2016).

len, wie es nur möglich ist, dass christliche Glaubensgeschwister in aller Welt für ihren Glauben und ihre Überzeugungen in äusserstem Mut selbst ihr Leben riskieren – und wir im Westen demgegenüber, quasi alle Freiheiten habend zu religiöser Praxis, uns vom Glauben nur zu oft abwenden und die Gotteshäuser entleeren lassen ...

Christen scheinen also nicht immer dieses strahlende, erhabene Beispiel zu geben, das ausstrahlt, selbstlos ist und Konflikte nicht entstehen lässt oder fördert, sondern ihnen automatisch entgegen. Hier, so glaube ich, stehen wir schlicht vor dem Phänomen des sündigen, egoistischen Zeugnisses. Aber wer kennt das nicht? Während wir in dieser Woche von dramatischen existenziellen Kämpfen hörten, weiss man in unseren westlichen Gesellschaften von banalen Wohlstandsstreitigkeiten, wie etwa Nachbarschaftsstreiten, welche bis vor hohe Gerichte gehen.

Sehr treffend in Worte gefasst fand ich das im Hirtenbrief 2016 des Freiburger Bischofs Morerod. Was ist ein Christ? Er anerkannte die Tatsache, dass wir Christen in Wahrheit allzu oft das Antlitz Christi verhüllen, durch unsere Skandale: «Kann man etwas davon erfahren, was es heisst, Christ zu sein, wenn man uns sieht? Wenn man uns sieht mit unserem Anteil an Skandalen? Was uns betrifft, so sieht man, dass wir zu wenig ‚Christen‘ sind. Dies ist einer der Gründe des Skandals: der Abstand zwischen dem, was wir verkünden und unserem konkreten Leben». Sein doch entlastendes Fazit: Glauben darf man nicht mit unseren Schwächen gleichsetzen, sondern mit dem Evangelium<sup>4</sup>!

## 7. Die christlich-katholische «Provokation»

Die Strahlkraft der Kirche war in vielen Ausführungen erkennbar! Ihr globales Netz, ihre Solidarität – das hat schon vielen Figuren in der Weltgeschichte Angst gemacht. Die Kirche ist auch flexibel: So entstanden nach der Aufhebung bisheriger Gemeinschaften im Tessin im 19. Jahrhundert etwa einfach andere, neue, mit neuem Profil. Es war bezeichnend, dass die Frage der separaten Kirche wiederkehrte! Also quasi «Kirche ja, das geht noch – aber unabhängig, von uns kontrolliert, nach unserem Geschmack» – so etwa erkennbar in der Geschichte der Schweiz, Mexikos, Chinas...

Ein anderer, für mich ganz eindrücklicher Punkt war für mich jener der christlichen Freiheit. Es gibt etwas, was unerreichbar ist von jeder Gewalt! Hier strahlt für mich die Kraft des Martyriums auf! Schlimmstenfalls kann man einem Menschen seine ganze materielle Existenz nehmen, inklusive seines ganzen Körpers. Es bleibt

---

<sup>4</sup> C. MOREROD, *Christsein heute. Hirtenbrief zur Fastenzeit 2016*, in [www.kath-fr.ch](http://www.kath-fr.ch) (abgerufen 04/03/2016).

aber ein intimer Bereich des Menschen, der von keinem Gewaltherrscher antastbar ist. Im Bericht über Rumänien wurde es vom rumänischen Poeten Radu Gyr so in Worte gebracht: «Trotz allem ist die Seele ausser Gefahr». Es ist das christliche Paradox, dass gerade in Situationen äusserster Verfolgung und Tortur Menschen eine grosse innere Freiheit verspüren können, die ihnen – tatsächlich – niemand nehmen kann. Wie beeindruckend.

Eine solche «übernatürliche», paradoxe, Freiheit kann verständlicherweise einen politischen Widersacher stark provozieren. Ein Beispiel hierfür beschreibt Allen in der Person des kolumbianischen Erzbischofs Isaías Duarte Cancino, der 2002 umgebracht wurde. Deutlich äusserte er sich gegen Gewalt in seinem Land, politische ebenso wie solche in Bezug auf Drogenhandel<sup>5</sup>. Papst Johannes Paul II. würdigte sein Beispiel so: «He paid the highest price for his energetic defense of human life, his firm opposition to all types of violence and his dedication to social development according to the Gospel»<sup>6</sup>.

Christen können durch ihre klaren Antworten provokativ wirken: «In earlier eras, Christians were put to death for specifically religious reasons, such as refusal to sacrifice to pagan gods. That still happens occasionally, but today's martyrs more often find themselves persecuted for other reasons, often related to social and political positions taken on the basis of their reading of the Gospel. Christians around the world, as Philpott observes, are in the front lines of promoting "religious freedom, unity among the Christian churches, friendship among world religions and the transforming power of forgiveness in politics". To that list could be added other signature Christian causes such as opposition to war, solidarity with the poor, and the robust defense of a "culture of life", implying opposition to abortion, euthanasia, and embryonic stem cell research. In addition, there are core virtues such as honesty, integrity, selflessness, and compassion, the practice of which also has a proven capacity to make some people angry»<sup>7</sup>.

Ein Christ, der sich um ein gelebtes Christsein bemüht, kann anecken. Seine Richtschnur ist nicht die gesellschaftliche Konvention, sondern das Evangelium Jesu Christi, welches ihn zu gesellschaftlichem Engagement, zum Beziehen von Position und wo nötig zum entschiedenen Eintreten für seine Haltungen antreibt. Ein Beispiel hierfür sind auch etwa politische Kundgebungen und Kampagnen wie etwa der kürzlich in Italien organisierte «Family Day», wie Massimo Introvigne aufzeigte.

In diesen Ausführungen erscheint mir deutlich: Die hier beschriebene Haltung sucht überhaupt nicht den gewaltvollen Tod im Martyrium. Im Gegenteil setzt sie sich für das Leben ein, für Gerechtigkeit, für die Wahrheit. Aber diese Haltung zeich-

<sup>5</sup> ALLEN, *Global War*, 181.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 183.

net sich durch eine den vorbildlichen Christen eigene Furchtlosigkeit und Kühnheit aus, die – so es denn «sein muss» – im Ernstfall zur Erfahrung des Martyriums führen kann und geführt hat.

## 8. Religion als Quelle von Intoleranz? ... von Gewalt?

Leider ist es eine Tatsache, dass heute wie früher auch viele Leute aus religiösen Motiven verfolgt werden. Das Beispiel etwa der Vertreter des ISIS, welche mit grenzenloser Grausamkeit gegen Christen vorgehen, erschüttert. Und wir sahen und wissen, dass es in der Geschichte auch von Christen ausgeübte Gewalt und Verfolgung gab.

Eine Antwort auf diesen traurigen Sachverhalt fand ich nochmals im Hirtenbrief Morerods<sup>8</sup>: «Ja es ist wahr, Religion kann Anlass zu Gewalt werden. Wenn es wegen der Christen ist, dann, weil sie zu wenig “Christen” sind. Das Evangelium ruft nicht zur Gewalt auf!». Wir sind hier also nochmals beim Aspekt des sündigen, entstellten Zeugnisses. Morerod lädt zum Perspektivenwechsel ein: «Was aber wäre die Welt, wenn man ihr die Religion wegnehmen würde?». Er erinnert hierbei etwa an die tiefgehende Ermahnung von Papst Franziskus zur Bewahrung der Schöpfung. Und er nennt «die grosse Rolle der religiösen Motivationen, ohne die die Menschen immer versucht sind, zuerst für ihr eigenes Wohl zu sorgen und zynisch zu werden. [...] Wer Christ ist, also ein mit Christus vereinter Mensch, den erfüllt ein tiefer Beweggrund in allem seinem Tun und Lassen: “Wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben” (1 Joh 4,11)».

Wir hörten in dieser Woche auch von Positionen, welche die «religionsfreie» Welt als Ideal hinstellten. Dies entspricht einer idealisierten, utopischen Vision einer perfekten, humanitären – sündenfreien – Welt! Eine eindrückliche Veranschaulichung dieser Situation trafen wir wiederum im Zeugnis aus China an: Gemäss der Einschätzungen Padre Cervelleras tritt das Christentum ganz eindeutig als von vielen Menschen gesuchte Antwort auf drückendes Leiden und Sinnkrise zutage – inmitten eines versucht religionslosen Systems. Auch Wohlstand ist für sie keine Abhilfe in ihrer Suche: «Der Materialismus hat die chinesische Kultur zerstört» (Henri de Lubac). Cervellera zitierte chinesische Philosophen, nach denen «China sich nur retten kann mit den Religionen und speziell mit dem Christentum».

---

<sup>8</sup> MOREEROD, *Christsein heute*.

## 9. Wie kommt die Welt bloss zur friedlichen Koexistenz?

Glücklicherweise bedachten wir in der Intensivwoche auch Ansatzpunkte zu einer «besseren Welt». Als Christen können wir Verfolgung und Gewalt nicht akzeptieren.

Etwas, was mich zuerst sehr irritierte, war die Aussage einer von Roberto Simona (Kirche in Not) zitierten Person in einem muslimischen Land, wo für Christen Verfolgungsrisiko besteht: Dieser Christ äusserte den eindringlichen Wunsch, «nicht von einem Moslem getötet zu werden – viel lieber von einem Verrückten, Drogenabhängigen, Kriminellen, ...». Wieso? Um auf keinen Fall Ursache für Konflikt zu werden. Diese Aussage stellte für mich einen sehr interessanten Perspektivenwechsel dar. Sie verdeutlicht, was wir für das christliche Martyrium schon erkannt haben: Es ist auf keinen Fall gesucht. Wohl alle christlichen Märtyrer hatten zutiefst das Anliegen der Versöhnung mit ihren Feinden und wollten sicherlich kein Anlass für Konflikt sein – im Gegenteil ist ihr Martyrium persönliches Zeichen der Bemühung um Vergebung und Versöhnung.

Was kann der einzelne Christ tun? Im Oktober 2015 formulierte Papst Franziskus für mich beeindruckende Worte an die zur Familiensynode versammelten Bischöfe aus aller Welt. Es ging darum, Antworten zu suchen zu teilweise sehr umstrittenen Themen mit ganz verschiedenen Standpunkten. Papst Franziskus benutzte recht deutliche Worte, welche für mich aber zugleich eine Richtschnur für «Ringeln um Koexistenz» bzw. um Gemeinschaft sind – und dies auch innerhalb derselben Kirche! Er appellierte an «einen gemeinsamen Weg im Geist der Kollegialität», der mit Eifer, Weisheit und Aufrichtigkeit zu gehen sei<sup>9</sup>. Dazu forderte er von seinen Mitbrüdern apostolischen Mut, evangeliumsgemässe Demut, vertrauensvolles Gebet: «Der apostolische Mut, der sich weder ängstigt angesichts der Verführungen durch die Welt [...], noch angesichts der Verhärtung einiger Herzen, die trotz aller guten Absichten die Menschen von Gott fernhalten. [...] Die evangeliumsgemässe Demut, die die eigenen Überzeugungen und Vorurteile zurückzunehmen zu weiss, um die Brüder [...] anzuhören, und die sich von Gott erfüllen lässt. Demut, die uns dazu führt, nicht mit dem Finger auf andere zu zeigen, um sie zu verurteilen, sondern ihnen die Hand zu reichen, um sie aufzurichten, ohne sich je überlegen zu fühlen. Das vertrauensvolle Gebet ist das Tun des Herzens, wenn es sich Gott öffnet [...]»<sup>10</sup>. Mich beeindruckten diese Worte, weil sie aufzeigen, wie eine evangeliumsgemässe Suche um Wahrheit und Einheit im nächsten Umfeld, bei den eigenen Mitbrüdern

<sup>9</sup> FRANZISKUS I., *Eröffnungsansprache zur Bischofssynode für die Familie 2015*, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (abgerufen 25/11/2015).

<sup>10</sup> *Ibid.*

beginnt. Kirchenintern muss Versöhnung beginnen! In den Gemeinden, Gemeinschaften, verschiedenen «Flügeln», usw.

Mir wurde in der Intensivwoche klar, dass sowohl die Märtyrer als auch viele lebende Zeugen des Christentums, die sich als Christen für Frieden und Koexistenz einsetzen, durch eine entscheidende Qualität gekennzeichnet waren und sind: Sie lebten ihr Christentum in der Tiefe. Es ist kein «Sonntags-Christentum», das nur auf wenige sporadische Momente im Leben einer Person einen Einfluss hätte. Vielmehr erkennt man es als ein gelebtes, allumfassendes Zeugnis, ein Christsein in der Welt, das Folgen hat, sich als Berufung versteht, Verantwortung übernimmt – gelebtes Evangelium sein will! Es ist ein Christsein in allen Lebensbereichen. Nur deshalb, durch dieses entschlossene und konsequente Christsein, entstehen für diese Personen überhaupt die «Märtyrerbedrohungen». Schaut man Biographien von Märtyrern der Antike wie der jüngeren Vergangenheit an, merkt man, dass diese Christen eine christliche Kühnheit, Freiheit und Unabhängigkeit an den Tag legten, die sehr wichtig sein kann gegen eine gefährliche politische oder gesellschaftliche Strömung, welche Überhand zu nehmen droht. Solche Christen sind keine Mitläufer. So hatten etwa im nationalsozialistischen Deutschland einige heilige Märtyrer keine Angst, ihre Stimme laut zu erheben – genau so, wie man sich «Salz der Erde» und «Licht der Welt» vorstellt.

Um zu einem solchen Zeugnis fähig zu sein, muss ein Mensch innerlich ganz überzeugt und erfasst sein von seinem Glauben. Ich glaube, es braucht dazu einen Weg der persönlichen Heiligung, der persönlichen Bekehrung, der immer grösseren Überzeugung und Verbindung mit Christus, von welchem diese Kraft geschöpft wird. Sicher ist auch das Gebet aus unserer christlichen Sicht ein weiteres wichtiges Mittel, das wir als Ansatzpunkt für den Kampf um religiösen Frieden sehen; dazu vergleiche man etwa den eindrücklichen Gebetsaufruf von Papst Franziskus für Frieden in Syrien im September 2013.

Kirche in Not-Mitarbeiter Simona drückte weitere Ansatzpunkte aus: Aus seiner Sicht besteht im Zusammenleben in den Krisengebieten von Seiten der Christen eine grosse «Notwendigkeit von Menschlichkeit», vielleicht könnte man aber auch sagen ein «Potential», wie es etwa Charles de Foucauld vorgelebt hatte. Religiöse Freiheit bezeichnete Simona als «die Herausforderung des 21. Jahrhunderts». Wichtig zu bedenken und vielleicht auch etwas entlastend ist sein grosses Fazit aus der Sicht von «Kirche in Not»: «Religiöse Freiheit ist ein Prozess!» Es braucht Zeit, geduldiges Engagement und Hoffnung.

## 10. Ist das christliche Martyrium nun also zentral?

Es gäbe noch viel zu bedenken... Mein Fazit aus diesen Überlegungen tritt aber

folgendermassen hervor: Die These, dass Märtyrer «die lebende Tradition des Evangeliums» sind, kann nach wie vor so gesehen werden. Mir erscheint die Formulierung etwas pointiert; man könnte vielleicht auch sagen: «der Ernstfall der lebenden Tradition des Evangeliums». Wir haben gesehen, dass der echte Märtyrer nicht sein Martyrium sucht und es somit nicht vorhersehen oder etwa planen kann. Aber vielmehr entspringt es aus seiner überzeugten Umsetzung des christlichen Lebens, unerschrocken und klar und furchtlos – was je nach Umfeld zum Drama des Martyriums führen kann. Hoffen wir, dass diese Haltung an immer mehr Orten einfach die christliche Haltung sein kann, welche keine entgegengesetzte Anfeindung erleben muss!

Ich fühle mich durch das Gelernte als Christ hinterfragt. Wie ernst sind mir meine persönliche Bekehrung, Heiligung, Tugend, Bemühung um Menschlichkeit und mein immer vorbildlicheres christliches Zeugnis? Lebe ich die notwendige Suche um Einheit und Versöhnung, diesen guten Kampf, der ganz dem Evangelium entspricht? Und gelingt es mir, nicht in westlicher Wohlstands-Dämmerung zu sein, sondern zum Himmel schreiende Ungerechtigkeiten nicht zu überhören, sondern als deutlichen und bleibenden Ruf wahrzunehmen – wie Pater Ibrahim und Pater Jacques in ihren Krisenregionen?





# Christianity in India. A Rising tide in the face of Persecution

Riju Antony Veliyil\*

## Introduction

According to Pope John Paul II «at the end of the second millennium the church has once again become a church of martyrs». The prophetic words of the holy Pope can be actualised in the present context of the world especially in the Middle East. When I was doing my theology in St. Thomas Apostolic Seminary, Kerala (India), I could attend one sharing session of a religious nun who had been working for many years in the northern part of India especially in the state of Orissa. She was one of the victims of persecutions at Kandhamal in the year 2006 and 2007. She said Christians in Orissa were strong and brave holding their faith in Jesus even before the death. The driving force of that community were the words of St. James. In the letter of St. James we read: «My brothers and sisters whenever you face trials of any kind, consider it nothing but joy, because you know that the testing of your faith produces endurance; and let endurance have its full effect, so that you may become mature and strong, lacking in nothing» (Jam 1, 2-4). Whoever suffers is rich in faith. The richness of the church is not her big churches and institutions, but richness lays in the people who are living the faith even in adverse situations. In the great history of the Church, the history of the glory and history of the persecutions cannot be separated from each other. These two realities are parallel. If one part of the world is celebrating its faith in a secure situation, the other part may be suffering to survive its faith. The Church is founded on the rock of faith of the martyrs from the time of the apostles. Therefore, we can say that the blood of the martyrs is the seed of the church.

---

\* Fr. Riju Antony Veliyil (\*1984) is an Indian priest from the Archdiocese of Ernakulam Angamaly, Syro-Malabar Church (Oriental Church), ordained in 2011. He made his philosophical and theological studies in St. Thomas Apostolic Seminary in Kottayam, Kerala, India, and is preparing now his licentiate in Moral Theology at Lugano..

## 1. The blood of the martyrs is the seed of the Church

The most famous phrase «The blood of the martyrs is the seed of the church» is the paraphrase of the words written by the very famous church writer Tertullian in his book, *The Apology for the Christians* in 197 A. D. He says: «But your worst, rack your inventions for tortures for Christians - it is all to no purpose; you do but attract the world, and make it fall the more in love with our religion; the more you mow us down, the thicker we rise; the Christian blood you spill is like the seed you sow, it springs from the earth again, and fructifies the more»<sup>1</sup>. The word *martyr* is derived from the Greek, and it means “witness”. All members of the church are to be called to witness the master in every field of their lives. When we trace back the deep foundation stones of the gospel, we can realise the ultimate vocation of each Christian is to bear witness to the master until the death. When referring to the sacrifice of Jesus, the ultimate martyr who innocently died at the hands of persecutors, but was still able to forgive those who had plotted against his death. Through the long history of the church we can realise the fact that the fate of the Christians is nothing other than this. «The early church historian Eusebius claims that there were ten persecutions of the early church from the time of Christ to his time (fourth century) – those under Nero, Domitian, Trajan, Marcus Aurelius, Diocletian etc. ...»<sup>2</sup>. The history of the persecutions is going along with the history of the church. The big threat for being a Christian, which was faced by the early Christian communities, is continuing even in the twenty-first century. Whoever overcame these sufferings had his faith in his mind that even dying in the name of Jesus Christ has a salvific and redemptive value. In the words of St. Paul: «For to me, to live is Christ, and to die is gain» (Phil 1, 21).

Christians are the most persecuted religious group in the world. An average of at least 180 Christians around the world are killed each month for their faith. Even in the postmodern liberal society, Christians in more than 60 countries face the lot of sufferings from their governments or surrounding neighbours simply because of their faith in Christ. «One of the worst countries in the world for the persecution of the Christians is in North Korea. With the exception of four official state controlled churches in Pyongyang, Christians in North Korea face the risk of detention in prison campus, severe torture and, in some cases, execution for having practiced their religious beliefs. And those caught in possession of a Bible, have been known to be executed. The conditions in this country have remained the worst in the world

---

<sup>1</sup> TERTULLIAN, *Apologeticus*, 50; English translation in [http://www.tertullian.org/articles/reeve\\_apology.htm](http://www.tertullian.org/articles/reeve_apology.htm) (cons. 04/03/2016).

<sup>2</sup> *A short saying often contains much wisdom*, a-short-saying-blogspot.ch (cons. 04/03/2016).

for Christians for the past 21 years»<sup>3</sup>. Currently we are speaking about the attack on Christian denominations by ISIS, especially in the Middle East. When we look back in history, the persecution of Christians by Muslim fanatics has started around the 7<sup>th</sup> century. «In short, Muslim persecution of Christians exists in 40 nations today as part of continuum that started nearly 14 centuries ago; the very sample patterns of Christian persecution prevalent throughout the Muslim world today are often identical to those from centuries past»<sup>4</sup>. On Monday January 25<sup>th</sup> 2016, at an ecumenical gathering marking the close of the week of prayer for Christian Unity, Pope Francis said the persecution of Christians is nothing less than the persecution of Jesus Christ.

## 2. Christianity in India

India is one of the most diverse nations in terms of religion. It is the birthplace of four major world religions such as Hinduism, Jainism, Buddhism and Sikhism. «The Constitution of India guarantees certain fundamental rights for the citizens as well as non-citizens. The preamble of the Constitution declares that the provisions of the Constitution have been made to assure the dignity of the individual which is also the basic objective of the International Humanitarian Law. Article 21 of the Constitution of India, guarantees the right to life and personal liberty. No person can be deprived of the fundamental right to life and liberty except by the procedure established by law»<sup>5</sup>. But the practice of this religious freedom is not an actualised fact in the current Indian context. Even though the Constitution assures this liberty, the government authorities are not willing to make vigilance over this practice. «Though India counts almost a billion people within its borders, it has at least twenty-five billion Christians; and most Indians think of Christianity as a holdover from the British Raj. In fact, Christianity may have arrived in India earlier than it did in Britain. Legends suggest that India may have first been evangelized by the Apostle Thomas: Christianity did not come to England until centuries later»<sup>6</sup>.

But most of the Indians were converted to Christianity by the missionaries who

<sup>3</sup> J. CARTER, *Five Facts about Christian Persecution*, [erlc.com/article/5-facts-christian-persecution](http://erlc.com/article/5-facts-christian-persecution) (cons. 04/03/2016).

<sup>4</sup> R. IBRAHIM, *Muslim Persecution of Christians: A Centuries Old Phenomenon*, <http://www.breitbart.com/national-security> (cons. 05/03/2016).

<sup>5</sup> N. B. SRIKRISHNA, *International Human Rights and Protection of Refugees – The Indian Experience*, in INTERNATIONAL ASSOCIATION OF REFUGEE LAW JUDGES, *The Changing Nature of Persecution/La nature changeante de la persecution. 4th Conference/4ème conférence, October/Octobre 2000, Bern, Switzerland*, Bern 2001, 162.

<sup>6</sup> R. ROYAL, *The Catholic Martyrs of The Twentieth Century*, New York 2000, 310.

arrived in India with European powers from the 16<sup>th</sup> century. The Europeans arrived here for commercial reasons, especially in the trade of spices; but they also started converting local Indians to Christianity. The Portuguese were the first European power to arrive in India. Later the British arrived in India at the end of 17<sup>th</sup> century. The British were unlike the Portuguese; they never supported the Christian missionaries to work along with them. After one century the English missionaries were allowed to enter their territory. But the main focus of the English missionaries was not conversion but humanitarian help such as giving the needy basic necessities of like food, clothes and shelter. In the education field they contributed much to the Indian society, many of them even today have Christian or European originated name. «There are about 30 million Christians in India. The major centres of Christianity in India are Kerala, Tamil Nadu, Goa, Manipur and Mizoram. There is also a big community of Christians in Mumbai. The main division of Christians in India is like in the Christian world, Catholics and Protestants. There are also different denominations among them, the Syrian Church, the Armenian Church, the Anglican Church and others. Most of the Indian Christians were converted by the Portuguese. There is also an Anglo-Indian community in India»<sup>7</sup>. According to the Census of Religious communities in 2011, India now has 966.3 million Hindus, who make up 79.8 per cent of the population and 172.2 million Muslims who make up 14.23 per cent. Among the other minorities, Christians make up 2.3 per cent of the entire population. «The total number of Christians in India is numbered 24.08 million. About 70 per cent Indian Christians declare themselves Roman Catholics including 3.5 million of the Syro-Malabar Church and 300,000 members of the Syro-Malakara Church. The Syro-Malabar church constitutes the second largest among twenty two Eastern Catholic Churches who accept the Pope as the “Visible Head of the Whole Church”. During the 20<sup>th</sup> century, the fastest growing Christian communities have been located in the northeast, among the Khasis, Mizos, Nagas, and other tribes. Today Christians have their largest numbers in the north-east and in the south-western states of Kerala and Goa. Indian Christians have contributed significantly to, and have been well represented, in various spheres of national life. They currently serve as chief ministers of the states like Andhra Pradesh, Nagaland, Mizoram, Meghalaya, and Kerala»<sup>8</sup>.

### 3. Christian Persecutions in Indian Background

Pope John Paul II in his visit to New Delhi in November 1999 published a special document *Ecclesia in Asia (The Church in Asia)*. In this document, the Pope high-

<sup>7</sup> ADANIEL'S INFO SITE, *Christianity in India*, [adaniel.tripod.com/Christianity.htm](http://adaniel.tripod.com/Christianity.htm) (cons. 06/03/2016).

<sup>8</sup> NEW WORLD ENCYCLOPAEDIA, CHRISTIANITY IN INDIA, [newworldencyclopedia.org](http://newworldencyclopedia.org) (cons. 09/03/2016).

lights a vision of the Asian continent and the Church's future there for the new millennium. «Just a few months before the Pope's visit, a hate campaign by the Hindu fundamentalists led to riots that caused the murder of a catholic priest, Father Arul Das, and a Muslim shopkeeper on August 25, in the state of Orissa. Similar deaths and mob destruction of churches is fortunately uncommon in India. Even Mother Teresa of Calcutta was a controversial figure in this environment»<sup>9</sup>. Historically Hindus and Christians had been living in relative peace before the arrival of colonialism. When the European colonialists arrived in India, they brought about large-scale missionary activities. They popularised the Christianity in Indian background. In more contemporary period, Hindu-Christian amity has been threatened by the hidden Hindu fanatic groups. Some Political leaders of today are playing a wicked game in order to be in authority, using the religious faith of the common people as medium of political policy and propagating religious fanaticism as India is for Hindus. In short, a way of pleasing the majority and transmitting the fanatic mentality of Hinduthuva are the current tactics of the crooked party politics. India is the most popular democracy and federal constitutional republic government in the world with a parliamentary system. There are 29 states and 7 union territories. Among these 29 states, seven of them have already passed the anti-conversion bill. «In 2002 the Government of Tamil Nadu issued an ordinance to prevent people from converting to Christianity. In 2006 Madhya Pradesh Government passed legislation that, who desires to convert to provide the government with one month's notice or face fines and penalties»<sup>10</sup>. In the words of great Pope John Paul II «at the end of the second millennium, the church has once again become a church of martyrs». This prophecy is actualised in this contemporary scene in the world. When we analyse the Indian context, the potentiality to spread the Christian faith is blocked by the anti-conversation bill in the majority of the states. Even though India is considered as a secular country, the freedom of practicing each ones' faith is not an easy task as in the previous years.

In recent decades, the reports of destroyed churches and cruel attacks on Christians have become a frequent reality in India. «The rise of anti-Christian violence during last few decades in Adivasi areas, Gujarat, MP, and Orissa has been an unnerving experience for the community as a whole and for those believing in pluralism and diversity of the country in particular. The violence, which picked up from mid-1990s peaked in the burning alive of Pastor Graham Stains (January 1999) and later Kandhamal violence in 2007 and 2008. After this, there was a type of low intense scattered violence in remote areas, until the attack on churches in Delhi during the last several months. These churches which were attacked were scattered in five corners of Delhi: Dilshad Garden (East), Jasola (South), Rohini (Outer Delhi), Vikaspuri

<sup>9</sup> R. ROYAL, *The Catholic Martyrs of The Twentieth Century*, New York 2000, 309.

<sup>10</sup> NEW WORLD ENCYCLOPAEDIA, *Christianity in India*, newworldencyclopedia.org (cons. 11/03/2016).

(West) and Vasant Kunj (South West), as if by design the whole area of Delhi was to be covered for polarization»<sup>11</sup>. «Prof Ram Puniyani is the mentor of Plural India and an authority on Hindutva, having studied the saffron right wing brigade for decades, said that the Hindutva affiliates had now clearly turned their attention to Christians, as they found the community to be soft targets, with little fear of retaliation. He said on going through the reports coming in from all over the country, the incidents were widespread and scattered (urban and rural), but more in the latter – Tribal, Adivasi, Mofusil and Backward and Adivasi areas. It is here, where Christians have been rendering yeoman service (as few fear to tread), that the RSS affiliates like VHP, Vanvasi Kalyan Ashram, Bajrang Dal etc have intensified their activities, so the Christians are helpless»<sup>12</sup>.

### 3.1. Example of Orissa incidents

Christians in India faced a lot of cruel attacks especially in the years of 2006 and 2007. Reports from Orissa in 2006 and 2007 indicate that the violence wrought against Christians is constant and there is no likelihood of an ebbing tide of violence in the near future. Hindu extremists have resorted to forced re-conversions; on October 4, 2006, Hindu extremists abducted, tonsured, and tortured a convert to Christianity. Just two days prior to this attack, «the VHP reconverted 129 tribal Christians to Hinduism. The minority Christian community in Kandhamal district [of Orissa], many of whom are forest tribal people and low-caste Dalit converts from Hinduism to Christianity, say they've been targeted by radical Hindu nationalist organizations seeking to put an end to the church and its activities in the region»<sup>13</sup>. The statistical report on loss of life and destruction of Christian institutions notes that the persecution of Christians in the state of Orissa is the biggest attack on Christianity in India in history. «In the waves of violence triggered by the death of the controversial Hindu religious figure Swami Laxmanananda, hordes of Hindu militants burnt down hundreds of Christian homes. The attacks were being carried out mostly at night. Most of the homes were ransacked, looted and burnt down. The report says that over 4000 houses were burnt and destroyed. In many places people from neighbouring villages also joined in looting and destroying the houses of Christians who fled into the surrounding forest and hills»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> R. PUNIYANI, *Are Christians persecuted in India*, mattersindia.com (cons. 13/03/2016).

<sup>12</sup> NEWSGRAB, *Ram Puniyani Exposes Hindutva Strategy Against Christians*, cmpaul.wordpress.com (cons. 13/03/2016).

<sup>13</sup> I. DAN, *What is Behind Hindu-Christian Violence*, BBC News Jan 29, 2008, [http://news.bbc.co.uk/go/pt/fr/-/2/hi/south\\_asia/7214053.stm](http://news.bbc.co.uk/go/pt/fr/-/2/hi/south_asia/7214053.stm) (cons. 14/03/2016).

<sup>14</sup> P. PRAKASHAN, *The Recent Attacks on Christians in Orissa. A theological response*, Patna 2009, 4.

«*Kandhamal's Forgotten Children*, a study by Haq – a child rights group based in New Delhi –, brought out the catastrophe that unfolded in Kandhamal due to thousands of Christian families languishing in dingy refugee camps and in no-man's areas on empty stomachs. The sudden spurt in stillbirths, witnessed in Kandhamal, was the outcome of the distress women underwent during months of fleeing and malnourishment in the refugee camp. Kandhamal witnessed several horrendous acts as the bigots laid bare their perverted minds with the sadistic torture of dozens of Christians. One such act was the rape of a young catholic nun in public»<sup>15</sup>.

### 3.2. Dr. Graham Staines Episode

The history of India had faced many communal riot and assassinations of many innocent people. Among them, Dr. Staines' death may be the most heart-breaking incident. It will be always a black mark in the glorious India history. «Dr. Graham Stuart Staines was an Australian Christian missionary who along with his two sons Philip (aged 10) and Timothy (aged 6) were burnt to death by a gang while sleeping in their station wagon at Manoharpur village in Kenjhar district in Orissa, India on January 22, 1999. In 2003, the Barjang Dal activist Dara Singh was convicted of leading the gang that murdered Staines. Staines had been working in Orissa among the tribal poor and especially with leprosy patients since 1965. Hindu groups allege that he forcefully converted or lured many Hindus into Christianity, but Staines' widow Gladys denied these allegations. She continued to live in India caring for leprosy patients until 2004 before going back to Australia»<sup>16</sup>. The reaction of the widow Gladys which was seen in the India popular newspaper *The Times of India* in the very next day was blissful. She said: «Because of forgiveness I hold no bitterness towards the persons who killed my family». In the midst of these kinds of suffering, if one could hold his faith will be the real manifestation of faith in God and complete trust in the words of Jesus Christ. In 2005 she was awarded the fourth highest civilian honour in India “Padma Shree” as the sign of honouring her work with leprosy patients in Orissa.

## 4. Conclusion

Religious freedom is a fundamental human right. The universal declaration of

<sup>15</sup> A. AKKARA, *Early Christians of 21<sup>st</sup> Century*, Bangalore 2013, 183.

<sup>16</sup> MISSIONARIES BIOGRAPHY, *Dr. Graham Stuart Staines*, [www.missionariesbiography.com](http://www.missionariesbiography.com) (cons. 14/03/2016).

Human Rights guarantees people this right. In spite of this, religious freedom is fast declining in the world. In some countries, the state takes the lead in suppressing the faithful. They impose bans on particular faith, prohibit conversion and restrict religious practice. In other countries, the people make their societies unfriendly to minority beliefs. According to research, 80% of all religious persecutions are against Christians. This makes Christians the most persecuted religious group in the world. Through the lectures of the Intensive week from 15 to 19 February 2016 on *Cristiani perseguitati martiri oggi* I could understand different perspectives and peculiar characteristics of each persecution in the different parts of the world. On this basis, I attempted to write on the attacks on Christianity in India, my mother Land. These persecutions are eye openings for us, how our ancestors kept the faith even in the time of miseries and handed it over to us. It is our duty to live and hand over to the generations without losing its valuable contents. Whatever may be the conditions, the Church will continue on because the head of the Church is Jesus Christ, our Saviour.



## Dal martire allo šahīd Fonti, problemi e confronti per una martirografia islamica

**Roberta Denaro**

*Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, 144 pp.*

Dieci anni sono passati dalla pubblicazione dello studio di Roberta Denaro sulla martirografia islamica eppure, anche a causa dei recenti e drammatici eventi che caratterizzano il nostro secolo, la sua lettura è di imminente importanza. Uno studio che approfondisce, ma vuole essere punto di partenza per future analisi, le problematiche concernenti il termine e la figura del martire nella religione islamica, riportando traduzioni di testi inediti scritti da autorevoli intellettuali del Medioevo.

Ravvisando il lettore della assoluta novità della metodologia con cui la ricerca è stata svolta, ossia privilegiando il confronto con le fonti arabe antiche e non solo l'approccio comparatistico tra religioni, l'autrice inizialmente presenta gli studi sin qui condotti (gli *islamic studies*) mettendo in luce l'aspetto riduttivo che ne consegue: in particolare, a partire dall'articolo *The oriental doctrine of the martyrs* dell'orientalista Arent Jan Wensinck pubblicato nel 1921, la questione del martirio si inquadra, quasi sino ai nostri giorni, solo negli ambiti etimologico e di problematizzazione delle analogie (il termine martire, šahīd, è il «perfetto calco semantico di μάρτυς» con il senso di testimone, «una prova dell'influenza delle comunità cristiane sull'Islam delle origini, testimoniato appunto dal calco semantico che l'arabo avrebbe fatto dal greco attraverso la mediazione del siriano *sobdo*» [p. 4]), anche a livello storico (immaginando una diretta corrispondenza tra Montanismo-Chiesa e Hariġismo-Islam sunnita). Ciononostante, tali studi presentano un fondamentale aggancio per «ricavare uno stimolo a interrogare i testi badando maggiormente alle fonti sociali dei generi letterari in cui prende forma la scrittura (o le scritture) islamiche del martirio, i bisogni cui tale «scrittura del martirio» risponde. In tal senso una comparazione non tra le rispettive elaborazioni dottrinali del martirio ma tra i generi letterari rivelerebbe forse maggiori differenze che analogie, due diverse tipologie spirituali di martirio e una relazione con la dimensione agiologica costruita in modo del tutto differente nelle due religioni» (p. 18).

Difatti, nella seconda parte l'autrice presenta due esempi di «assimilazione» di

credenze ed eventi cristiani da parte della religione islamica, mostrando come la ricezione di tale materiale non sia organica e sistematica, come sinora ammesso, ma frammentata e frazionata. Il motivo di tale ricezione (oltre ad altre questioni evidenziate) deriva da un altro elemento di novità che la Denaro aggiunge: il culto dei santi nella Tarda Antichità. Il primo esempio che riporta è il martire Sergio (sotto la persecuzione di Diocleziano), il quale viene acquisito dalle popolazioni arabe anche dopo il Profeta Muhammad (vi sono sovrani sassanidi che offrono doni e visite al santuario) senza che vi sia stata una «condivisione più ampia di un'identità cristiana» (p. 36). Il secondo invece concerne i martiri cristiani di Nağrān, assimilato con ancor più importanza perché menzionato nel Corano alla Sura 85 («Quelli della fossa»), favorendo lo sviluppo nei secoli successivi di una ricca documentazione da parte islamica, soprattutto a partire dalle riflessioni presenti nel testo più articolato sui martiri preislamici di al-Ṭabarī († 923). Una vicenda tragica che viene riportata, però, solo secondo alcuni punti fondamentali a seconda dell'utilità e sensibilità: «sembra [allora] possibile avanzare una proposta che sottolinei come l'Islam abbia operato dinamicamente su materiali martirologici cristiani riappropriandosene e attribuendo a essi coordinate che li rendono riconoscibili dall'interno» (p. 64).

Nella terza ed ultima parte, la Denaro analizza e chiarisce, grazie ai commentatori arabi, il problema del termine “martire” all'interno della tradizione, evidenziando la non esclusività del nesso martirio-testimoniaza a contrario del cristianesimo nonostante il calco semantico dalla lingua siriana. Si analizzano dunque i versetti coranici e gli *ḥadīṭ* per chiarirne l'esegesi martirografica, mostrando l'importante separazione che si deve attuare in tali studi tra la questione terminologica e la conseguente acquisizione del valore semantico di “martire” (in via di definizione ai tempi della stesura del Corano), e la definizione della figura del martire espressa nella perifrasi ben chiara *man qutila fī sabīli 'llāhi* («coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio») (p. 78). Difatti, solo qualche secolo più tardi tale perifrasi viene fatta coincidere con *šahīd*. Nel periodo del tardo medioevo poi, nei commenti degli *ḥadīṭ* si ha addirittura un'estensione della definizione comprendendo solo la parte *fī sabīli 'llāhi* («sulla via di Dio») cosicché «ricevono dignità di martirio anche morti non belliche», come «chi muore di peste, chi soccombe a delle coliche, chi annega, chi muore in un crollo» (p. 98) e per alcuni commentatori anche chi muore di parto (p. 101). Da notare però il legame particolare che si ha tra martirio e *ḡihād* nell'Islam; un legame essenzialmente apologetico nel quale si sottolinea «l'impegno militare individuale, caratterizzato da una forte impronta volontaristica che lo renda una lotta santa [...] e che risponde all'esigenza individuale di acquisire merito religioso, di trovare un mezzo di elevazione spirituale» (p. 107). La martirografia nell'Islam, conclude lo studio, rispecchia un'esperienza religiosa diversa dal cristianesimo (ecco la fallacia dell'approccio comparatistico): «non è costruita secondo un modello agiografico, né è centrata sul martire come individuo eccezionale, protagonista di una vicenda biografica fuori dall'ordinario: punta piuttosto a costruire una definizione, a proporre un *exemplum* ai credenti» (p. 116).

Molti punti chiave sorgono dalla lettura dello studio intenso (seppur breve) presentato da Denaro, che permettono la comprensione, e la certezza, di alcune distorsioni della tradizione islamica usate nel mondo contemporaneo: la radicalizzazione e la riduzione del significato del termine martirio colto da scuole interpretative minoritarie (e non parte del canone) conducono ad atti drammatici e violenti che contraddicono la stessa secolare produzione dei commentatori islamici. La confusione su questo punto sembra derivare anche dalle alte autorità religiose che ancora oggi non si accordano su tale termine: «Il punto di vista musulmano sul fenomeno del martirio sembra essere ben poco chiaro sul piano giuridico», ammise Samir Khalil Samir in un articolo del 2008 apparso su OASIS, «Pare che i motivi politici vi giochino un ruolo importante»<sup>1</sup>. Un tema attuale e delicato che, grazie a studi come quello presentato, deve essere sviluppato, ricercato, ricollocato e compreso nella grande complessità delle tradizioni islamiche esegetiche e spirituali.

**Myriam Lucia Di Marco**

<sup>1</sup> SAMIR KHALIL SAMIR, *Centralità del martirio nell'Islam odierno*, in [www.oasiscenter.eu](http://www.oasiscenter.eu) (01.05.2008).



## Il libro nero della condizione dei cristiani nel mondo

**Jean-Michel di Falco, Timothy Radcliffe, Andrea Riccardi (a cura di)**

*Mondadori, Milano 2014, 603 pp.*

«L'uomo è capace del meglio e del peggio». L'affermazione di Jean-Michel di Falco svela al lettore, sin dall'introduzione, ciò a cui andrà incontro leggendo questo libro. Un «libro nero», che oltre al buio fitto dell'intolleranza, del disprezzo e dell'odio, fa emergere anche il rosso del sangue degli attentati, delle torture e delle carneficine, delle guerre e dei genocidi.

Il dossier allestito da Jean-Michel di Falco, Padre Timothy Radcliffe e Andrea Riccardi<sup>1</sup>, presentando le tragiche e spesso disumane condizioni in cui si trovano oltre 150 milioni di cristiani nel mondo, mette in evidenza il fatto che la religione cristiana è oggi in assoluto la più perseguitata e minacciata del pianeta. Questo lavoro mostra che le motivazioni delle persecuzioni vanno ben al di là del semplice conflitto culturale in Occidente, che contrappone la fede religiosa al secolarismo, o lo “scontro di civiltà”, che vede il mondo occidentale, in particolare la cristianità, opposto all'Islam radicale. Queste vicende, seppur presenti, non rappresentano che uno dei tasselli del terrificante mosaico della guerra globale contro i cristiani. Una guerra che va oltre le battaglie nei parlamenti e nei talk show televisivi; una guerra fatta di attacchi di gruppi armati e organizzazioni terroristiche; di pressioni sociali e di misure repressive da parte di alcuni stati; di controlli, proibizioni, intimidazioni, minacce, stupri, torture e omicidi, nonché di azioni di vera e propria “epurazione religiosa”.

Dal libro emerge il dramma di intere comunità cristiane, minoritarie, discriminate e perseguitate nei cinque continenti. I dati statistici forniti sono accurati; in ognuna delle presentazioni della realtà nelle decine di paesi esaminati, viene evidenziata la

---

<sup>1</sup> Monsignor Jean-Michel di Falco è vescovo della diocesi di Gap e di Embrun, nel sud della Francia. È stato portavoce ed esperto di media e comunicazione presso la Conferenza episcopale francese. Padre Timothy Radcliffe è un teologo domenicano; è stato maestro generale dell'Ordine per diversi anni ed è autore di diverse opere dedicate alla fede e alla spiritualità cristiane. Andrea Riccardi è il fondatore della Comunità di Sant'Egidio. Professore di Storia contemporanea e Storia del cristianesimo, ha fatto parte del governo Monti, come ministro per la Cooperazione internazionale e l'integrazione.

percentuale dei cristiani (cattolici, ortodossi, protestanti), in confronto alle altre religioni del luogo, e viene proposto un piccolo riassunto della situazione storico-politica locale. Tale approccio, accompagnato da contributi di esperti, molti dei quali hanno vissuto in prima persona la difficile realtà della persecuzione, permette al lettore di farsi un'idea più ampia e precisa dell'insostenibile situazione in cui si trovano uomini, donne, bambini, famiglie e intere popolazioni cristiane. Il volume, oltre ad esporre i conflitti e le persecuzioni subite dai cristiani, tenta anche di dare una risposta, politica, sociale e storica a tali situazioni, e lo fa ponendo alcune domande, come: «Quale futuro per i cristiani?», «Come promuovere il dialogo tra le differenze?», «Come difendere i diritti umani?». Sono domande alle quali tutti sono chiamati a rispondere: credenti e non credenti, intellettuali, politici e autorità statali, organizzazioni non governative ed ecclesiastiche.

In mezzo a questo terribile mosaico, che si va componendo pagina dopo pagina, il libro non si limita a statistiche e reportage sui cristiani perseguitati, ma riesce a dare un volto a questi uomini ignoti, una voce a questi martiri muti, grazie a diverse testimonianze cariche di sofferenza che, come tasselli di luce, illuminano la nera realtà odierna con sfolgoranti raggi di forza e di umanità, di fedeltà e di speranza.

**Marcelo Jose da Silva Sampaio**

# VIAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

**MESSICO** 5-14 ottobre



**POLONIA**

13-18 ottobre



**TERRA SANTA**

26 dicembre 2017 -  
3 gennaio 2018



Per informazioni contattare Giovanna Valenti: tel. (+39) 035.294021  
rcsegr@russiacristiana.org  
consulta anche il nostro sito: [www.russiacristiana.org/itinerari](http://www.russiacristiana.org/itinerari)

Finito di stampare  
nel mese di luglio 2017  
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)