RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XXIV
marzo 2019

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 1/2019

Editoriale

André-Marie Jerumanis, *Gioia e santità* 5

Articoli

Andrea Villafiorita, *Neopelagianesimo e neognosticismo, da don Giussani a Papa Francesco* 15

Stefan Würges, *Zwischen Einvernehmen und Auseinandersetzung: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanum. Ein ereignisreicher Hergang und seine Folgen für die Gegenwart* 37

Eva Doppelbauer, *Die hl. Theresia von Lisieux als Kirchenlehrerin* 63

Roberto Marinaccio, *Chiesa e culture: lineamenti della missione coloniale tra metodica dominante e nuove strategie in Asia Orientale* 95

Contributi

Josef Römelt, *Freiheit vom Gesetz als Aufgabe.* Amoris laetitia – *mit den Augen des Heiligen Alfons gelesen* 119

Jordan Goulet, *Les origines du droit musulman. Les Califes musulmans Abu Bakr As-Siddiq et Omar Ibn Al-Khattâb* 133

Giancarlo Camisasca, *Una proposta d'interpretazione di Sal 116,15 (LXX 115,6)* 145

Miscellanea

Mauro Jöhri, *A 800 anni dall'incontro di san Francesco d'Assisi con il sultano al-Kamil* . . . 151

Gianna Emanuela Molla, *Santa Gianna Beretta Molla (1922-1962)* 165

Laura Quadri, *Padre Pio nel cuore* 181

Simona Negruzzo, *Penitenza e Penitenzieria al tempo del giansenismo: note a margine di un convegno* 189

Franco Manzi, *Punto di vista di un biblista sugli Atti del Convegno della FTL: «Giussani: il pensiero sorgivo»* 195

Recensioni

Alexandru Dan Nan, *Le controversie teologiche fra Bisanzio e l'Impero franco sotto i Carolingi* (Damian Spataru) 211

Carlos José Errázuriz Mackenna, *Corso fondamentale sul Diritto della Chiesa. Volume II: I beni giuridici ecclesiali. La dichiarazione e la tutela del diritto nella Chiesa. I rapporti tra la Chiesa e la società civile* (Giorgio Zannoni) 217

Manfred Hauke – Helmut Hoping (a cura di), *Il profilo specifico del diaconato* (José Juan Fresnillo Ahijón) 229

Editoriale
Gioia e santità

André-Marie Jerumanis

È la gioia che caratterizza l'Esortazione apostolica sulla santità nel mondo contemporaneo di Papa Francesco che riprende nel titolo, *Gaudete et exsultate*, le parole di Gesù sulla gioia che accompagnano chi è perseguitato per causa sua, «Rallegratevi ed esultate» (Mt 5,12). Il tema della gioia è come una parola chiave che caratterizza tutta una serie di documenti del suo magistero, dall'*Evangelii gaudium* all'*Amoris laetitia*, ma anche dalla *Laudato si'* alla *Veritatis gaudium*, in cui ritroviamo sempre un appello alla lode e alla letizia. In realtà l'invito alla gioia non è estraneo al magistero della Chiesa cattolica. Lo ritroviamo nell'insegnamento di Paolo VI nell'Esortazione apostolica *Gaudete in Domino* del 9 maggio 1975. Paolo VI conclude la sua Esortazione con parole altamente significative: «La gioia di essere cristiano, strettamente unito alla Chiesa, "nel Cristo", in stato di grazia con Dio, è davvero capace di riempire il cuore dell'uomo. Non è forse questa esultanza profonda che dà un accento sconvolgente al *Mémorial* di Pascal: "Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia"? E vicinissimi a noi, quanti scrittori sanno esprimere in una forma nuova – pensiamo per esempio a Georges Bernanos – questa gioia evangelica degli umili, che traspare dappertutto in un mondo che parla del silenzio di Dio! La gioia nasce sempre da un certo sguardo sull'uomo e su Dio: "Se il tuo occhio è sano, anche il tuo corpo è tutto nella luce" (Lc 11,34)». Ugualmente in *Evangelii Nuntiandi* (1975) Paolo VI invitava chiaramente il cristiano alla gioia: «Conserviamo dunque il fervore dello spirito. Conserviamo la dolce e confortante gioia d'evangelizzare, anche quando occorre seminare nelle lacrime. Sia questo per noi – come lo fu per Giovanni Battista, per Pietro e Paolo, per gli altri Apostoli, per una moltitudine di straordinari evangelizzatori lungo il corso della storia della Chiesa – uno slancio interiore che nessuno, né alcuna cosa potrà spegnere. Sia questa la grande gioia delle nostre vite impegnate. Possa il mondo del nostro tempo, che cerca ora nell'angoscia, ora nella speranza, ricevere la Buona Novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del Vangelo, la cui vita irradii fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo,

e accettino di mettere in gioco la propria vita affinché il Regno sia annunziato e la Chiesa sia impiantata nel cuore del mondo» (EN 80).

Nell'Esortazione apostolica di Papa Francesco la via che conduce alla vera gioia è quella della santità alla quale tutti siamo chiamati[1]: «Il Signore chiede tutto, e quello che offre è la vera vita, la felicità per la quale siamo stati creati» (GE 1). Senza esitare, egli invita a non opporre la santità alla gioia, a una vita umana, viva (GE 32-34), diversamente da Nietzsche che al cristianesimo rimprovera la negazione della vita. Francesco esorta a «Non avere paura della santità. Non ti toglierà forze, vita e gioia. Tutto il contrario, perché arriverai ad essere quello che il Padre ha pensato quando ti ha creato e sarai fedele al tuo stesso essere. Dipendere da Lui ci libera dalle schiavitù e ci porta a riconoscere la nostra dignità. Questa realtà si riflette in santa Giuseppina Bakhita, che fu "resa schiava e venduta come tale alla tenera età di sette anni, soffrì molto nelle mani di padroni crudeli. Tuttavia comprese la verità profonda che Dio, e non l'uomo, è il vero padrone di ogni essere umano, di ogni vita umana. Questa esperienza divenne fonte di grande saggezza per questa umile figlia d'Africa"[2]» (GE 32).

La gioia è la via per eccellenza dell'evangelizzazione, secondo Papa Francesco, che risponde in tal modo alla critica di Nietzsche in *Umano, troppo umano*: «Ma voi, se la vostra fede vi rende beati, datevi per dunque beati! Le vostre facce sono state per la vostra fede sempre più dannose delle vostre ragioni! *Se la lieta novella della vostra Bibbia vi stesse scritto in viso,* non avreste bisogno di esigere così ostinatamente fede nell'autorità di questo libro…»[3]. Ben si comprende l'insistenza del magistero attuale di Papa Francesco sulla gioia, che corrisponde ad una urgenza del mondo contemporaneo.

A Nietzsche che rimprovera alla morale cristiana di avere rovinato la gioia dell'uomo, Papa Francesco, sulla scia di sant'Agostino e di san Tommaso, ci indica nel capitolo III di *Gaudete et exsultate* la via delle beatitudini, quale via della santità cristiana ed anche dell'eudemonismo cristiano. Per una sua migliore comprensione può essere di aiuto considerare la riflessione teologica del padre domenicano Servais Pinckaers, il quale ha avuto il merito di riproporre una lettura della morale cristiana che ricu-

---

1 Papa Francesco richiama il Concilio Vaticano II e la chiamata universale alla santità (GE 10). Non si deve dimenticare che il capitolo V di *Lumen Gentium* è, secondo J. Ratzinger, una chiave fondamentale per interpretare l'ecclesiologia del Concilio: «Chi vuole capire la logica dell'ecclesiologia conciliare non può trascurare i capitoli IV-VII della costituzione», in J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Kostitution «Lumen gentium»*, in S. O. Horn – V. Pfnür (hg.), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgab zum 75. Geburtstag*, Ausburg 2002, 107-131 (128); cfr. J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium*, in Id., *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, 129-161. Il capitolo V è certamente emblematico di tutta l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II: cfr. C. Militello, *La Chiesa, «il corpo crismato». Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003, 350); A. Aranda, *La llamada universal a la santidad en la Iglesia*, in Id. (ed.), *Entorno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Pamplona 2014.

2 Giovanni Paolo II, *Omelia nella Messa di canonizzazione* (1° ottobre 2000), 5, in AAS 92 (2000) 852.

3 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, Milano 1976, 39.

perasse san Tommaso, integrando il discorso della Montagna nel discorso morale cristiano[4] e rifocalizzando la vita spirituale sulle beatitudini[5]. Nello stesso senso il *Catechismo della Chiesa cattolica* afferma: «Le beatitudini dipingono il volto di Gesù Cristo e ne descrivono la carità; esse esprimono la vocazione dei fedeli associati alla gloria della sua passione e della sua risurrezione; illuminano le azioni e le disposizioni caratteristiche della vita cristiana; sono le promesse paradossali che, nelle tribolazioni, sorreggono la speranza; annunziano le benedizioni e le ricompense già oscuramente anticipate ai discepoli; sono inaugurate nella vita della Vergine Maria e di tutti i santi» (CCC 1717).

Gioia, santità, evangelizzazione sono dunque il trinomio inseparabile che l'Esortazione del papa ci ricorda e che costituisce la peculiare novità del suo discorso sulla santità.

Il capitolo II di *Gaudete et exsultate* è dedicato alle «falsificazioni della santità», rappresentate dalla gnosi e dal pelagianesimo attuali. In questo non è certo il primo a farlo. Ricordiamo che già Pinckaers aveva denunciato i rischi di un'interpretazione gnostica del cristianesimo per la vita morale e spirituale. Tale interpretazione, in modo particolare, riservando la santità a una *élite*, come fece lo gnosticismo distinguendo tra iniziati (gnostici) e semplici (pistici), favorisce una forma di dualismo sociale nel cristianesimo: la fede, essendo inferiore alla conoscenza della ragione, è accessibile solo a un gruppo d'iniziati. Pinckaers sottolineava il rischio della gnosi che i Padri combatterono sull'esempio di san Giovanni. Le confessioni di fede non hanno solo un contenuto dogmatico, ma sono verità determinanti per la contemplazione e la vita cristiana. Egli sottolineava come nella scia di san Paolo si può parlare di *epignosi* (Ef 1,17; Col 2,2). La sapienza filosofica non è sufficiente per accedere al mistero di Dio rivelato in Cristo, è necessaria la sapienza contemplativa, che permette di accedere al centro del mistero mediante la fede e l'amore[6]. Sarà questa la risposta di sant'Ireneo agli gnostici, presentando il cristianesimo come una gnosi d'amore. La vera gnosi è conoscenza d'amore ed è alla portata di tutti coloro che sono chiamati alla salvezza, seguendo Cristo sulla via dell'amore. Viene così rifiutata secondo Pinkaers la tentazione gnostica di salvarsi, di essere uniti a Dio mediante la conoscenza e non mediante la conversione personale. Anche Jean Guitton rileverà come la tentazione gnostica della dissociazione attraversa tutte le religioni e tutta la storia del pensiero[7]. La tentazione della gnosi è sempre attuale[8]. Ed è proprio su questa linea che si colloca Papa Francesco quando mette in guardia contro le diverse manifesta-

4 S. Pinckaers, *La via della felicità. Alla riscoperta del discorso della montagna*, Milano 2011.

5 S. Pinckaers, *La vita spirituale del cristiano secondo san Paolo e san Tommaso* (Amateca 17/2), Milano 1995.

6 Cfr. *ibid.*, 232.

7 Cfr. J. Guitton, *Il Cristo dilacerato. Crisi e concili nella Chiesa,* Milano 1964, 49-79.

8 Cfr. AA.VV., *La tentation de la gnose*, in Com (Fr) 34 (1999).

zioni dello gnosticismo nella Chiesa, le quali costituiscono un ostacolo alla santità. Réal Tremblay nel suo studio su sant'Ireneo ha giustamente evidenziato come una sua risposta allo gnosticismo parta dal principio della ricapitolazione di tutta la creazione in Cristo, che offre a tutti la via dell'eccellenza dell'amore, rivelato pienamente nella Legge del Figlio espressa nel Discorso della montagna[9]. Un "di più" del discorso della Montagna è possibile, derivando dal "poter" fare in Cristo. Per Ireneo, tutti i cristiani sono dunque chiamati all'eccellenza dell'amore introdotto da Cristo nel "di più" della legge nuova, la quale conduce alla piena umanizzazione dell'uomo, che non può avvenire senza la visione di Dio[10].

Il secondo ostacolo alla santità, evidenziato da Papa Francesco, consiste nel pelagianesmo attuale. Esprime a suo modo ciò che lo stesso Pinckaers ha evidenziato nella storia della teologia cattolica, mostrando come la morale dell'obbligo attraversi il pensiero morale cristiano, lasciando cadere l'insegnamento del trattato della grazia e dei doni dello Spirito e concentrandosi sulla volontà e sulla legge. Pertanto, nel campo della vita morale la grazia diventa elemento secondario con il rischio di un legalismo rigorista che influenzerà profondamente il giansenismo ed anche tutte le forme moderne di morale dell'obbligo. Come ben descrive lo storico della morale, Louis Vereecke, Pelagio insisteva prima di tutto sul ruolo della libertà umana, quasi negando il peccato originale. La grazia più grande dataci dal Signore è per Pelagio la natura stessa e soprattutto la libertà; perciò l'essere umano può, da solo, praticare la virtù, evitare il peccato e giungere alla santità con le sue proprie forze[11]. In questo senso la tendenza all'autonomia, che domina l'etica teologica evidenziata da *Veritatis Splendor,* si situa perfettamente nella linea di Pelagio e influenza profondamente la concezione della relazione dell'uomo a Dio e alla sua legge. Leggendo la presentazione di Pelagio fatta da Gaetano Lettieri non è possibile non vedere il rischio pelagiano sempre presente in teologia morale: «Il Dio cristiano è quindi dai pelagiani ancora degradato a *lex*, *veritas* priva di *spiritus*, di *caritas*, a norma estrinseca, incapace di amore creativo e libero, dunque priva di reale personalità o soggettività. Impotente ad operare intimamente la conversione dell'uomo, il Dio pelagiano è quindi lettera, misura (premio o punizione) quindi oggetto *redditum*, *debitum*, idolo della vanità della volontà dell'uomo, soggetto assoluto e autonomo del proprio giustificarsi e divinizzarsi che arriva sino *a quod est Dei deputare suum* (*De nat. gr.* 32, 36): *Et pelagiani etiam ipsum Deum non ex Deo, sed ex semetipsis habere se dicunt* (*De gr. lib. arb.* 19, 40)»[12].

---

9 Cfr. R. Tremblay, *"Ma io vi dico…". L'agire eccellente specifico della morale cristiana*, Bologna 2005, 137-148.

10 Cfr. Ireneo, *Adversus haereses* IV, 13, 1: SCh 100/2, 526.

11 Cfr. L. Vereecke, *Storia della teologia morale* in F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (a cura di), *Nuovo Dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo 1990, 1319.

12 G. Lettieri, *Agostino*, in E. dal Covolo (a cura di), *Storia della Teologia, I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma-Bologna 1995, 396.

Ai due sottili nemici della santità Papa Francesco risponde invitando a non separare la ragione dall'amore, la ragione teologica dalla santità, compresa come perfezione della carità. In realtà, esprime, a proprio modo, quanto già Balthasar richiamava a suo tempo sulla necessità di ricongiungere teologia e santità[13], invitando a seguire la via dell'amore[14]. Quest'invito ad una nuova epistemologia morale, quella dell'intelligenza dell'amore che permette di superare la dialettica tra norma e caso, è una delle caratteristiche del magistero morale di Papa Francesco in *Amoris Laetitia*[15] e ben si inserisce nel desiderio di superare quella separazione, che possiamo chiamare gnostica, tra teologia, spiritualità e pastorale. A chi è tentato di attribuire alla volontà una potenza delirante, di autogiustificarsi in modo esplicito o implicito, il Papa non esita a ricordare il primato del dono di Dio, collocando la libertà dell'uomo in Cristo, come libertà della grazia alla quale siamo invitati a collaborare nella carità per la crescita della vita di Dio in noi: «Del resto, la Chiesa ha sempre insegnato che solo la carità rende possibile la crescita nella vita di grazia, perché "se non avessi la carità, non sarei nulla" (1 Cor 13,2)» (GE 56). Riteniamo di dover sottolineare con Papa Francesco che l'esistenza di una deriva pelagiana può esistere anche quando difendiamo la grazia. «Quando alcuni di loro si rivolgono ai deboli dicendo che con la grazia di Dio tutto è possibile, in fondo sono soliti trasmettere l'idea che tutto si può fare con la volontà umana, come se essa fosse qualcosa di puro, perfetto, onnipotente, a cui si aggiunge la grazia. Si pretende di ignorare che "non tutti possono tutto" e che in questa vita le fragilità umane non sono guarite completamente e una volta per tutte dalla grazia. In qualsiasi caso, come insegnava sant'Agostino, Dio ti invita a fare quello che puoi e "a chiedere quello che non puoi"» (GE 49). L'apertura alla grazia da parte del soggetto e le condizioni d'accoglienza concrete della persona non devono essere dimenticate, proprio per evitare un discorso sulla grazia "automatico" che, di fatto, non tiene conto della realtà complessa del soggetto peccatore, che il giansenismo ha negato, poiché in questo modo si finisce per negare la stessa grazia in una forma di volontarismo. Si tratta di tenere ben presente la libertà dell'uomo e le condizioni reali, non idealistiche e non soggettivistiche di cooperazione con la grazia[16]. L'antropologia teologica

---

13 Cfr. A. Strukel, *Teologia e santità. A partire da Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 2010; H. U. von Balthasar, *Teologia e santità*, in Id., *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Brescia 1968, 200-229; cfr. anche lo studio di F.-M. Lethel, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute Connaissance. La Théologie des Saints*, Venasque 1989, studio in cui invita a ricongiungere la *scientia fidei* con la *scientia amoris*, i due versanti della teologia dei santi. In *Veritatis Gaudium*, Papa Francesco insiste sull'unità tra scienza e santità per superare «il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita» (n. 2).

14 Cfr. H. U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, Milano 1992.

15 Cfr. J. J. Pérez-Soba – T. V. Pérez Candelario (a cura di), *Intelligenza d'amore. Una nuova epistemologia morale oltre la dialettica tra norma e caso*, Siena 2018.

16 Cfr. anche la riflessione molto utile di Karol Wojtyła sull'integrazione corretta dell'esperienza umana nella soggettività dell'uomo (K. Wojtyła, *Persona e atto*, Città del Vaticano 1982 [or. 1969]). Wojtyła parla dell'oggettivizzazione della persona con la sua specifica soggettività, con la sua singolarità, da in-

recente ha valorizzato, alla luce delle scienze umane, meglio che in passato, tutte le dinamiche complesse, anche dell'uomo giusto. «L'appello divino trova *già presente* un terreno che ha le sue condizioni»[17]. Affermare questo, non significa diminuire la potenza della grazia di Dio. D'altra parte, il Concilio di Trento afferma che «nessuno deve fare propria quella temeraria espressione secondo la quale i comandamenti sono impossibili da osservare per l'uomo giusto» (DH 1536). A priori non possiamo negarlo, come se Dio non desse la grazia per fare il bene, ma questo non esclude che è sempre l'uomo che deve aprirsi e quest'apertura è spesso condizionata da elementi complessi, come mostrano l'esperienza pastorale, le conoscenze psicologiche odierne e come evidenzia Gesù nella parabola del seminatore (Mt 13,1-23). Francesco ci ricorda due elementi fondamentali della teologia della grazia: non solo che è la grazia a salvarci, ma che la grazia suppone la nostra natura e che la trasformazione della natura è storica e progressiva. È proprio tenendo conto di questo dinamismo della grazia e della libertà che è richiesta la collaborazione del soggetto e che si arriva a postulare in modo corretto il criterio della legge della gradualità (che, certamente, non significa gradualità della legge). Riprendiamo la spiegazione che ne dà il card. Ratzinger dopo il Sinodo sulla famiglia del 1980: «La legge della "gradualità" è, in questa forma, una nuova idea del Sinodo, che è diventata una delle sue prospettive più profonde e che rimane presente in tutte le questioni particolari. Con questa idea di "gradualità" viene affrontato il tema dell'"essere sulla strada", concretizzato a livello di conoscenza e pratica morale. Si dice che l'intera via cristiana è una "conversione" che avviene attraverso passi progressivi»[18].

L'Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* non è un testo secondario del magistero di Papa Francesco, ma costituisce un testo magistrale molto utile per meglio collocare il suo discorso pastorale, che non deve essere compreso come una diluizione del vino della fede in una una forma di accomodamento allo spirito del mondo. Al contrario, è un'indicazione per coniugare cristianamente, in modo autenticamente evangelico, fede e ragione pratica, ortodossia e ortoprassia. La nota pastorale del magistero del Papa non sminuisce l'esigenza che deriva del Vangelo. È dunque nel dinamismo della carità che la Chiesa deve presentare e attuare il suo insegnamento. La maternità della Chiesa, alla quale richiama fortemente Papa Francesco con la via

---

tegrare nella comprensione dell'etica; ciò non significa soggettivismo idealistico, ma salvaguardia della soggettività dell'uomo grazie all'interpretazione realistica di ciò che è in realtà.

17 Cfr. L. M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana. 1. Basi interdisciplinari*, Casale Monferrato 1985, 199, in particolare l'analisi della dinamica cristiana e umana della risposta dell'uomo (199-213) e le prospettive di antropologia scientifica (214-252). In realtà, come richiesto dal Concilio, la cura pastorale richiede di tenere conto di quanto acquisito recentemente nel campo delle scienze psico-sociali (cfr. *Gaudium et spes*, n. 62).

18 Il testo, in traduzione francese, si trova in J. RATZINGER, *Lettre au clergé du diocèse de Munich*, in «La documentation catholique» 78 (1981) 387-388.

della misericordia, corrisponde alla volontà manifestata già diverse volte in passato di promuovere un'epistemologia che integri il discorso della verità e del bene (nel senso balthasariano) nell'ambito della bellezza, cioè della gloria dell'amore. Solo così si ha testimonianza del vangelo. Massimo Borghesi lo ha ben evidenziato ricordando che per Bergoglio «La "gloria" di Dio risplende nella Chiesa "samaritana", cioè nella forma della misericordia. In un mondo, quello contemporaneo, che non conosce più la gratuità del vero amore, diviso che è tra anaffettività ed eros, la misericordia unisce bellezza e bene nella comunicazione della verità. [...] *la misericordia non si afferma "contro" la verità ma come manifestazione della verità*»[19].

Il tema della santità, qui sopra appena declinato, costituisce il *fil rouge* dei diversi articoli e contributi che la Rivista Teologica di Lugano desidera offrire al suo lettore, permettendogli di confrontarsi con il tema della santità. In particolare, segnaliamo l'articolo di Andrea Villafiorita che ci offre uno studio approfondito sul tema dello gnosticismo e del pelaganesimo nel pensiero di Papa Francesco, evidenziando come possibile radice di queste sue intuizioni teologiche aspetti del pensiero di don Luigi Giussani. L'Autore mette in evidenza i primi riferimenti alle due eresie antiche già nella fase argentina, riferimenti presenti nell'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* e in diversi interventi successivi. Villafiorita ne fa un'analisi critica, evidenziando punti di forza ma anche di debolezza, invitando ad integrare oltre alla dimensione ecclesiale la dimensione antropologica e politica nelle nuove categorie "ereticali".

Nel secondo articolo, a firma di Stefan Würges, si esamina la genesi del tema della santità presente nel capitolo V di *Lumen Gentium*, dedicato alla vocazione universale alla santità nella Chiesa, prendendo in considerazione lo schema originale del *De Ecclesia* e la sua evoluzione sull'influsso della squadra belga guidata dal cardinal Suenens. Si concentra in modo particolare sullo *status religiosus*, sottolineando come nella nuova presentazione esista il rischio di relativizzare la via privilegiata della vita consacrata, dando come conferma del limite di una lettura proprio l'evoluzione della vita religiosa e cristiana in Belgio, paese promotore della nuova presentazione della santità e della nuova teologia della vita consacrata. In risposta alla crisi generata da una lettura unilaterale della *Lumen Gentium*, l'Autore propone una ricezione contestuale del Concilio e un'ermeneutica della continuità.

Nel terzo articolo ritroviamo il tema della santità e la sua relazione con la teologia e la vita santa del teologo nella ricerca di Eva Doppelbauer, che esamina il lungo cammino che porterà nel 1997 a proclamare santa Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa. Si cerca di mostrare i fondamenti di tale riconoscimento prendendo in considerazione i suoi scritti, la sua formazione, i criteri della *Positio* in favore del dottorato. L'Autrice non esita a rilevare che secondo la *Positio*, non si giunge a definire precisamente in che cosa consista la *Doctrina eminens* e si mostra critica sulla *Positio* che

19 M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milano 2017, 254-255.

difende l'abbinamento tra santità e teologia, secondo il presupposto che la vita è una parola che insegna, come ricordato tra l'altro da Hans Urs von Balthasar. Conclude che anche nella *Positio* santa Teresa non può essere considerata come una Maestra che si colloca allo stesso livello degli altri Dottori della Chiesa, ma occupa una posizione tutta sua, l'ultima, in quanto insegna ai semplici fedeli. In questo senso è la più piccola tra i Dottori.

Nel quarto articolo, Josef Römelt si riferisce alla teologia morale di sant'Alfonso de' Liguori, Dottore della Chiesa, patrono dei moralisti e dei confessori. Offre una lettura ermeneutica alfonsiana attualizzata dell'*Amoris laetitia*. Egli conclude che il Dottore della Chiesa sarebbe favorevole alla risposta che *Amoris laetitia* ci offre per tradurre l'indissolubilità del matrimonio nel contesto del mondo contemporaneo, decisamente teso ad affermare l'autonomia del soggetto. Egli vede nella posizione equiprobabilista tra il probabiliorismo (la legge è sempre da privilegiare in caso di dubbio) e il probabilismo (in favore della libertà) l'equilibrio che sant'Alfonso offre anche nel contesto attuale dell'autonomia della coscienza, indicando una via per una «moderata libertà dalla legge». Si tratta di coniugare il comandamento oggettivo di Dio (l'indissolubilità) con la presenza permanente di Dio nelle situazioni di fallimento. Il richiamo alla coscienza personale di *Amoris Laetitia* nel contesto del relativismo contemporaneo e del soggettivismo sembra una minaccia per la difesa della morale oggettiva della Chiesa. In realtà, il soggetto morale è chiamato ad assumersi responsabilmente nella sua coscienza la verità che la legge veicola. La coscienza è chiamata a risolvere il dubbio mediante una ricerca della verità e non secondo una probabilità definita dal consenso dei più. È stata una delle intuizioni fondamentali di Alfonso de' Liguori, nel secolo dei lumi, facendolo così diventare il promotore di un illuminismo cristiano, che si colloca tra la razionalità casistica e una lettura lassista della libertà della coscienza.

Segnaliamo infine l'articolo di Roberto Marinaccio, che ci offre uno studio sul rapporto esistente tra Chiesa e cultura all'epoca della missione coloniale nell'Asia Orientale, caratterizzata da una unidirezionalità dell'evangelizzazione e una decontestualizzazione dalla cultura locale, per evidenziare una nuova relazione post-coloniale d'inculturazione della fede e di contestualizzazione teologica ed ecclesiologica, che è stata possibile col rinnovamento missionario del primo Novecento e il Concilio Vaticano II.

Il lettore troverà in seguito due contributi. Il primo è quello di Jordan Goulet, il quale riflette sul diritto musulmano e alcune questioni pratiche nel contesto dello Stato islamico (la questione della fiscalità) e dell'Arabia Saudita (la questione del diritto di guida delle donne), laddove si adottano soluzioni in cui il riferimento immediato al diritto musulmano non è sempre chiaro e sembra riflettere una strategia politica. Per risolvere la questione, l'autore propone una riflessione che si ispira ai califfati originari dal 632-634 e dal 634-644. Un secondo contributo ci è offerto da Giancarlo

Camisasca sull'interpretazione del Salmo 116,15 (LXX 115,6), riguardo al significato della morte degna dei fedeli quale coronamento di una vita virtuosa.

Nella sezione Miscellanea la Rivista riporta la *lectio magistralis* di Mauro Jöhri, tenuta durante il *Dies Academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano con una dissertazione sull'800° anniversario dell'incontro di san Francesco d'Assisi con il sultano al-Kamil; tale incontro ha oggi tra l'altro un significato particolare nel contesto della visita di Papa Francesco ad Abu Dhabi e della firma comune della *Dichiarazione sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* del 4 febbraio 2019. Sempre in linea con il *fil rouge* della Rivista offriamo due testimonianze sulla santità concreta. Una prima testimonianza riprende quella di Gianna Emanuela Molla, tenuta presso la Facoltà di Teologia di Lugano il 21 settembre 2018. Segue la testimonianza di Laura Quadri sulla presenza del santo Padre Pio nella vita di Emma, offrendo al lettore un esempio della forza di evangelizzazione della vita dei santi. Riportiamo anche le note di Simona Negruzzo sul VI Simposio organizzato dalla Penitenzieria Apostolica sulla penitenza al tempo del giansenismo, che ci permettono di valutare meglio il contesto della pastorale offerta da sant'Alfonso de' Liguori. Infine Franco Manzi permette di rileggere gli Atti del Convegno sul pensiero di mons. Luigi Giussani, tenutosi a Lugano dall'11 al 13 dicembre 2017 per i 25 anni della fondazione della Facoltà di Teologia, offrendo il suo contributo di biblista, in modo particolare sull'interpretazione giussaniana della Bibbia nel contesto esegetico postconciliare.

Tra le recensioni segnaliamo quella di Damian Spataru sul libro *Le controversie teologiche fra Bisanzio e l'Impero franco sotto i Carolingi* del teologo e sacerdote ortodosso Alexandru Dan Nan. Una seconda recensione di Giorgio Zannoni ci presenta un trattato di diritto di Carlos José Errazuriz Mackenna, *Corso fondamentale sul Diritto della Chiesa. Volume II: I beni giuridici ecclesiali. La dichiarazione e la tutela del diritto nella Chiesa. I rapporti tra la Chiesa e la società civile*. Una terza recensione di José Juan Fresnillo Ahijón ci introduce ad un'opera collettiva che ripropone in veste aggiornata gli Atti di un convegno tenutosi alla Facoltà di Teologia di Lugano nel 2014, *Il profilo specifico del diaconato*, a cura di Manfred Hauke e Helmut Hoping.

Neopelagianesimo e neognosticismo, da don Giussani a Papa Francesco

Andrea Villafiorita*

Se la pubblicazione della dichiarazione *Dominus Iesus*[1] nell'agosto del 2000 aveva provocato un piccolo terremoto in ambito teologico, la recente pubblicazione della breve lettera *Placuit Deo*[2], della medesima Congregazione, in continuità ideale con la precedente *dichiarazione*, è stata accolta a dir poco con freddezza. Più che gli «aspetti della salvezza cristiana», che pure ne sono il contenuto specifico, della *lettera* ha incuriosito maggiormente la ripresa delle categorie neo-ereticali di (neo)gnosticismo e (neo)pelagianesimo, care a Papa Francesco. La quasi contestuale pubblicazione dell'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate*[3] – dove un intero capitolo è dedicato alla descrizione di questi «due sottili nemici della santità» – rende ormai imprescindibile il confronto con queste nuove "eresie", interessanti ma sfuggenti.

Il presente lavoro si muove proprio in questa direzione: individueremo in alcuni teologi legati a Comunione e Liberazione una possibile fonte del pensiero di Papa Francesco e dal confronto con le fonti cercheremo di delineare la specificità del Magistero pontificio; indicheremo, infine, alcune tracce di ricerca che si potrebbero percorrere per superare alcune sgradevoli situazioni di *impasse*.

---

* Dopo il dottorato di ricerca in fisica nel 1996 e il dottorato in teologia nel 2009 presso la PUSC, è docente di teologia dogmatica presso l'ISSR di Genova e la Sezione di Genova della FTIS. Docente IRC. E-mail: andrea.villafiorita@gmail.com.

1 Congregazione per la dottrina della Fede (= CDF), Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6 agosto 2000. Qui e nel seguito tutti i documenti e i discorsi pontifici verranno citati da w2.vatican.va.

2 CDF, Lettera *Placuit Deo* ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana, 22 febbraio 2018 (= PD).

3 Francesco, Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo, 19 marzo 2018 (= GE).

1. Alle origini delle categorie teologiche

1.1. Gli editoriali de *il Sabato* e don Giacomo Tantardini

Il panorama cattolico italiano della fine degli anni '80 fu agitato da una polemica scatenata da alcuni editoriali della rivista *il Sabato*, dove ci si riferiva a forme riemergenti di pelagianesimo e di gnosticismo. L'anima non ufficiale del settimanale era don Giacomo Tantardini, sacerdote romano profondamente legato a don Giussani e al movimento da lui fondato[4].

Il decennio che si stava concludendo – sosteneva il settimanale – era il «decennio di Pelagio»[5]: dopo il «clericalismo politico iper-attivistico»[6] del dopoguerra, gli anni '70 erano stati segnati dalla ricerca di un cristianesimo «chimicamente puro»[7], mentre negli anni '80, gli anni della dissoluzione del comunismo, sembrava che si dovesse ridurre il cristianesimo ad una serie di valori etici comuni e unanimemente condivisi, «prima e al di sopra di ogni confessionalismo, sia ideologico, sia religioso»[8]. Era la proposta – sostenuta con forza anche da *la Repubblica* di Eugenio Scalfari – di un cristianesimo laicizzato, ridotto ad ideologia, a morale. Così la Chiesa cedeva alla tentazione di guadagnare nuovamente il diritto ad una presenza pubblica, ma pagando un prezzo altissimo:

> «ridurre il cristianesimo al più triste (e vano) dei moralismi. Come tale sempre più ripudiato dalla gente comune, disincantata, e sempre più utilizzato, invece, dal Potere. Paradosso distintivo di questo decennio: una Chiesa che torna a far notizia sui mass media, ma è sempre meno "presenza" negli ambienti della società. Riverita dai grandi della terra, ignorata dall'uomo della strada»[9].

Il Sabato aveva in mente il contesto (politico) italiano: l'apostasia di un popolo che non poteva più dirsi cristiano[10], il dilagare della questione morale nell'agone politico, la Democrazia Cristiana che cercava credibilità. Ma è evidente che le intuizioni di fondo non erano legate alla sola situazione locale, perché la riduzione etica del cristianesimo non è una semplice questione politica o strategica, ma è un totale fraintendimento della dinamica della Grazia:

---

4 Per una biografia sintetica, cfr. www.associazionedongiacomotantardini.it/biografia.

5 *Il decennio di Pelagio*, in il Sabato 51-52 (30/12/1989), 101. Gli editoriali sono consultabili sul sito web. archive.org/web/20060506044225/http://storialibera.it/il_sabato/il_sabato.php. Nel seguito verranno citati in forma abbreviata: titolo, data.

6 *Dalla scelta religiosa alla scelta etica*, 20/02/88.

7 *Ibid.* L'espressione è di Romano Guardini.

8 *Ibid*. La citazione rimanda ad un intervento di Bartolomeo Sorge.

9 *Il decennio di Pelagio*, 30/12/89.

10 Cfr. *Pelagio e i referendum*, 16/06/90.

> «"al peccato di origine si sostituirebbe un peccato sociale; e la Grazia si aggiungerebbe come 'un di più' a un'autosufficienza naturale". E infatti il termine stesso, Grazia, è quasi scomparso nel linguaggio di convegni, seminari e tavole rotonde promosse da diocesi e associazioni cattoliche. Sostituito dalla parola più in voga nel mondo e nella Chiesa degli anni '80: etica. Etica e affari, etica e cultura, etica e religione»[11].

A tale riduzione consegue una morale dura, una distinzione manichea con «i buoni da una parte, i cattivi dall'altra»[12], dimenticando che – con sano realismo – tutti siamo peccatori. E così, nel confronto con la politica e la società, si finisce per idolatrare alcuni personaggi, che diventano «simboli morali», anche se poi, quando si scende nel dettaglio, si riesce a condannare soltanto un certo edonismo grossolano, perché nella complessità della vita politica campeggiano le mezze tinte[13].

La riduzione etica è un errore indotto – sosteneva sempre *il Sabato* – da poteri forti estranei al cristianesimo, sostanzialmente di matrice laicista-massonica[14], o dal desiderio di assoldare per l'una o l'altra causa mondana una Chiesa ormai pelagianamente "schierata"[15]. Ma la riduzione etica non è l'ultimo passo:

> «è inevitabile che poi, di fronte al disastro personale e sociale (di cui sono esempi la dilagante corruzione in Polonia e il tragico frantumarsi della ex Jugoslavia), spunti la gnosi. Dalla pratica morale a un metodo di conoscenza. Non stiamo qui parlando di fenomeni eterodossi o addirittura esoterici come "new age". Stiamo parlando della pretesa ingenua, quando non diabolica, di affrontare il disastro umano – che un insistente richiamo etico ha inizialmente coperto e poi acuito – con una teologia, magari dai contenuti ortodossi e perfino cristocentrica. Ancora una volta gli intellettuali aggiungerebbero disastro a disastro. È questo che può salvare l'uomo? Che può renderlo felice? Che può guarire il suo male?»[16].

Questo passaggio dal pelagianesimo alla gnosi può essere anche espressione di una strategia di asservimento della Chiesa: fallito il tentativo di muovere i "fedeli" con esortazioni etiche poco convincenti, si gioca la carta di una religione disincarnata: «dall'etica alla religione. Da Pelagio alla gnosi»[17].

---

11 *Il decennio di Pelagio*, 30/12/89. La citazione è di Augusto Del Noce.

12 *Da Pelagio alla gnosi*, 19/10/91.

13 «Il rinnovamento del partito finisce sempre in un "togliti tu che mi ci metto io" e la questione morale in fantasie dietrologiche» (*Perché non possiamo non dirci massoni…*, 24/12/88). Cfr. anche l'interessante intuizione: «il fatto è che tenendo come unica discriminante la scelta etica si rischiano abbagli micidiali e si favoriscono i farisei d'ogni colore e d'ogni schieramento. Saremo dunque dominati dal potere dell'immagine nella seconda repubblica del futuro? Dalle maschere degli onesti?» (*Dopo il virus pelagiano il ritorno alla politica*, 20/02/93).

14 Cfr. *La malattia nichilista*, 24/10/87; cfr. anche *La malattia nichilista*, 24/10/87.

15 Cfr. *La presunzione della gnosi e l'umiltà della tradizione*, 17/04/93.

16 *Ibid.*

17 *Da Pelagio alla gnosi*, 19/10/91.

La gnosi è «essenzialmente un metodo»[18], una sorta di fuga che rifiuta il confronto con «la realtà ordinaria e quotidiana della vita» e diventa così un «hobby intellettuale per una ristretta cerchia di "interessati" e rifugio sentimentale o pratica superstiziosa per i più»[19]. In tal modo, paradossalmente, pelagianesimo e gnosi convergono in un processo autodistruttivo:

> «infatti mentre negli anni Settanta il potere sfruttava, da vero parassita, gli ultimi impeti ideali della memoria cattolica per fare adepti – tante volte ingenui e generosi – dell'utopia progressista marxista, negli anni Ottanta lo stesso potere […] sfrutta gli ultimi residui di impeti ideali per "auto-occupare" i cattolici rimasti in "attività ecclesiali". […] Lo stesso metodo della gnosi può portare all'attivismo politico o all'attivismo ecclesiastico accompagnati entrambi, magari, da sforzi ascetici e mistici»[20].

Sullo sfondo di questo *revival* gnostico, certamente, stava lo spettro di una nuova «super-religione trasversale, un umanesimo etico e spiritualista»[21] che non annulla gli elementi delle diverse religioni ma li screma ad un denominatore comune; una super-religione che può concedere anche una *leadership* al cristianesimo, purché esso stia al gioco di «autoconcepirsi come una religione»[22], *una* religione tra le altre. Gli anni Novanta, profetizzava *il Sabato* alla vigilia della sua chiusura, saranno proprio gli anni in cui la questione delle religioni diventerà centrale: non più il decennio di Pelagio, ma il decennio della gnosi[23].

La risposta? Tornare a Cristo. Alla sua carne, alla singolarità del suo evento, alla concretezza di un incontro. Riscoprire la drammaticità della condizione umana – senza ostinarsi a negarla – e la conseguente necessità di una Grazia che ci prevenga, senza pretendere di dedurre soluzioni facili. «Ci si può entusiasmare veramente solo di fronte a qualcosa che sta accadendo. Nella Chiesa manca la cultura perché mancano fatti presenti. Con Sant'Agostino si potrebbe dire che ormai ci sono soltanto "codices" non "facta" di cui godere»[24].

---

18 *Il trionfo della gnosi e l'intellettuale sacrestano*, 22/09/90.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.* Si rimanda al pensiero di E. Voegelin.

21 *La religione trasversale*, 20/01/90.

22 *Ibid.*

23 Cfr. *ibid.* Cfr. in proposito anche l'interessante conferenza che Tantardini ha tenuto il 14/11/2008 al *Seraphicum* (allegato a 30giorni, 01/02-2009: www.30giorni.it/articoli_id_78524_l1.htm)

24 *Pelagio, la cultura e la grazia*, 01/02/92.

1.2. Don Luigi Giussani

Dietro alle intuizioni de *il Sabato* non è difficile rintracciare il pensiero di don Luigi Giussani, l'ispiratore del Movimento che polarizzò le energie fisiche e intellettuali di don Giacomo Tantardini.

Secondo don Giussani[25], per aprirsi alla Grazia è necessario di vivere la situazione ferita dell'uomo con lucida drammaticità. La conseguenza del «peccato originale» non può essere minimizzata, perché l'uomo versa in uno stato di miseria che necessita un intervento straordinario, cosicché

> «per poter ritornare ad essere uomini occorre qualcosa di sovra-umano, qualcosa di non-nostro, un potere sovrano, che ha talmente misericordia di noi da venire con noi e darci la luce la forza necessarie per un giudizio nuovo, per un'affettività nuova e per un progetto realizzabile nuovo»[26].

Pochi, tuttavia, hanno il coraggio di riconoscere tale stato di distruzione e di aprirsi alla salvezza: i più si rifugiano in un cinismo più o meno consapevole; oppure pretendono di «mettere a posto le cose», e questo è il «laicismo rivoluzionario»; oppure, infine, piegano verso «il pelagianesimo, di cui è impregnata la nostra cultura»[27] e pretendono di salvarsi da soli.

Il pelagianesimo, secondo Giussani, consiste nella riduzione del cristianesimo a morale, nella trasformazione dell'evento soprannaturale ad una serie di leggi, ad un "modo" di fare le cose: «non ci sono più miracoli, ma solo istruzioni per l'uso»[28]. E invece l'uomo, per essere se stesso, per seguire il suo cammino, ha bisogno del sostegno e della compagnia continua di Dio, del suo perdono: «uno che non capisce questo» – afferma Giussani – «non è cristiano, è pagano. Si chiama, con parola esatta, laicista e, con parola teologica, pelagiano. Il pelagianesimo è l'eresia propria del tempo di oggi»[29]. Ma pensare di farcela da soli, «collocare la propria speranza nei propri muscoli»[30], è solo presunzione ed illusione.

È interessante notare che nel pensiero di Giussani questo atteggiamento pelagiano non è tipico dei cristiani, ma è una tentazione permanente dell'uomo che si manifesta anche e soprattutto in ambito laicista: conduce alla riduzione della morale a moralismo e, più strettamente ancora, ad un'idea settoriale di «giustizia» limitata ad alcune questioni di comodo. Nota amaramente il fondatore di CL:

---

25 Cfr. Id., *È sempre una grazia*, in *È, se opera*, supplemento a 30giorni, 2/1994, 55-64.

26 *Ibid*., 58.

27 *Ibid*., 56.

28 Id., *Dal temperamento un metodo*, Milano 2002, 230.

29 *Ibid.*, 231.

30 Id., *Vivendo nella carne*, Milano 1998, 127.

> «che impressione riflettere sui tentativi storicamente attuati per realizzare una giustizia sociale generata da un progetto costruito, da un'analisi e, perciò, per un interesse ideologicamente concepito. Questi tentativi si sono risolti in assassinii di massa»[31].

Nella stessa occasione, Giussani cita un'intervista al cardinal Saldarini, dove l'arcivescovo di Torino, con terminologia ardita, riconduce l'eresia pelagiana, marxista o liberale alla sola grande «eresia farisaica che vede la salvezza legata all'opera dell'uomo»[32].

Simmetricamente, l'atteggiamento gnostico è quello di chi riduce l'avvenimento cristiano a qualcosa di misurabile con la sola ragione.

> «Duemila anni fa si chiamava gnosticismo, adesso si può chiamare con tanti nomi: razionalismo, illuminismo, progressismo, secolarismo. Può essere chiamato con tanti nomi, ma è in ogni epoca una specie di neo- gnosticismo: quello che è vero è ciò che io ritengo vero di quello che mi viene detto. […] Questa posizione farisaica (è esattamente la posizione del fariseo, che della legge rispettava la propria interpretazione), questa interpretazione del messaggio cristiano, tende a ridurre Cristo: non Dio- uomo realmente, ma Cristo è un uomo che ha sentito Dio più degli altri. […] Tutto quello che ho chiamato gnosticismo, dai primi giorni fino a ora, […] può sfociare nel materialismo o nello spiritualismo allo stesso modo, identicamente. Tuttavia, nell'alveo della storia cristiana, è soprattutto nello spiritualismo che sfocia, vale a dire, in un concetto di Spirito, di Dio, intimistico»[33].

Giussani allarga questa intuizione in una celebre meditazione nella quale presenta le cinque riduzioni della mentalità moderna prodotte dal razionalismo. In primo luogo «Dio senza Cristo», ovvero il fideismo; in secondo luogo «Cristo senza Chiesa», che è la gnosi in tutte le sue possibili varianti; in terzo luogo «Chiesa senza mondo», che conduce al clericalismo o allo spiritualismo; in quarto luogo «mondo senza io», ovvero una situazione di alienazione in cui il mondo viene misurato unicamente dal potere culturale del momento e l'uomo vi si sente necessariamente estraneo; e infine, in quinto luogo, «io senza Dio», l'uomo che si lascia vivere e che può sentirsi come semplice particella del tutto (panteismo) o cadere nella disperazione (nichilismo)[34].

La soluzione a queste derive è sempre quella di non rifiutare il primato della realtà, dell'esperienza. In fondo, nel pensiero di Giussani, gnosi e pelagianesimo sono due facce della medesima medaglia: la pretesa di ridurre la novità dell'evento cristiano a qualcosa di misurabile, di riducibile ai limiti della ragione umana. Questo può accadere quando non si è capaci di sopportare la drammaticità della condizione umana, o quando si pretende di *dedurre* la Rivelazione partendo dal solo dato antropologico,

---

31 Id., *Di che si tratta*, in Litterae Communionis-Tracce 9 (1993) V.

32 *Ibid.*

33 Id., *Fede ieri e oggi*, in Litterae Communionis-Tracce 2 (2008) 9.

34 Cfr. Id., *L'uomo e il suo destino: in cammino.*

o quando si vuole incasellare l'esperienza cristiana banalizzandola in semplici "istruzioni per l'uso". È il problema del "metodo" al quale si riferivano gli editoriali de *il Sabato*: negare il primato della realtà per cadere nell'ideologia.

2. Il Magistero e il pensiero di Papa Francesco

2.1. I primi riferimenti

Una sincera amicizia legò monsignor Bergoglio a don Tantardini, tanto che alla sua morte l'allora vescovo di Buenos Aires ricordò l'amico defunto con toni affettuosi[35] e diventato pontefice, ad un anno di distanza, volle ricordarlo durante una celebrazione a Santa Marta[36]. I contatti tra don Tantardini e mons. Bergoglio si rinsaldarono probabilmente intorno alla redazione di *30Giorni*, un mensile internazionale che nacque nel 1983 come "costola" de *il Sabato* e del quale il cardinale Bergoglio era un fedele lettore[37]: Tantardini fu l'anima di entrambe le riviste, tanto che se *il Sabato* chiuse nell'ottobre 1993 per dissesti economici, alla morte di don Giacomo anche *30Giorni* finirà per sospendere le pubblicazioni.

Quanto a don Giussani, mons. Bergoglio non ha mai incontrato personalmente il sacerdote milanese, ma fu un suo appassionato lettore ed ebbe per la sua opera parole di sincera stima: «da molti anni gli scritti di Monsignor Giussani hanno ispirato la mia riflessione»[38]. Non è sorprendente, dunque, che tante intuizioni di don Giussani – il primato assoluto della Grazia, l'*incontro* come modalità essenziale di comunicazione della fede, il rischio del pelagianesimo e della gnosi – si ritrovino nel Magistero di Papa Francesco[39].

Fin dall'inizio del suo pontificato, Papa Francesco ha richiamato l'attenzione sulle possibili derive gnostiche e pelagiane all'interno della Chiesa. Il primo riferimento fu

---

35 Cfr. http://www.30giorni.it/articoli_id_78435_l1.htm. Si tratta di un intervento del 6/5/2012. Don Tantardini era morto il 19 aprile precedente.

36 Cfr. www.avvenire.it/chiesa/pagine/papa_ricorda_don_tantardini.

37 Cfr. L. Brunelli, *L'attrattiva amorosa della grazia*, pubblicato il 26/6/2016 su http://www.terredamerica.com. Sui contatti tra Bergoglio e la redazione di 30giorni cfr. anche M. Crippa, *Pelagio e gli gnostici, appunti di cronaca su una polemica molto attuale*, in Il Foglio quotidiano XX/270, 14/11/2015. La posizione di 30Giorni e de il Sabato sulla questione gnostica e pelagiana è sostanzialmente identica. Abbiamo privilegiato il Sabato sia per motivi pratici – è più agevole reperire i testi – sia perché la prima polemica è esplosa sulle sue colonne.

38 M. Borghesi, *Bergoglio e Giussani*, pubblicato in www.terredamerica.com il 13/03/2014. L'A. rimanda ad una conferenza del 2001. In quattro occasioni, tra il 1999 e il 2008, Bergoglio presentò a Buenos Aires edizioni spagnole dei libri di Giussani.

39 Cfr. *ibid.*

involontariamente catastrofico: la divulgazione di un dialogo che il Pontefice avrebbe tenuto con la CLAR[40] (Confederazione Latinoamericana di Religiosi) il 6 giugno 2013 suscitò un polverone mediatico. Il Papa avrebbe sottolineato il rischio pelagiano di alcuni gruppi «restauratori», conservatori[41], e quello gnostico del *New Age* e del panteismo che può insinuarsi anche nella Chiesa. I vertici della CLAR presero le distanze dalle indiscrezioni pubblicate, ma è un fatto che da questo primo, sfortunato incidente i riferimenti al neo-pelagianesimo verranno accolti con un certo fastidio dagli ambienti più conservatori.

Più serenamente, il Pontefice ricordò ai pellegrini della diocesi di Brescia qualche giorno dopo[42] che una visione corretta dell'Incarnazione è davvero il rimedio ai due opposti errori dello gnosticismo e del pelagianesimo, che tendono a negare rispettivamente l'umanità e la divinità di Cristo. Sempre nel giugno 2013, in un'omelia tenuta a Santa Marta[43] Papa Francesco fece riferimento a quei «cristiani di parole» che non sono autentici «cristiani di azione, di verità»[44]. È una tentazione – affermò Francesco – che ha originato tanti «cristiani senza Cristo» e tra essi si possono individuare le categorie degli gnostici e dei pelagiani di oggi. Gli gnostici moderni sono i "cristiano light", che invece di amare la roccia amano «le parole belle, le cose belle», che si rivolgono «verso un "dio spray", un "dio personale"», con «superficialità e leggerezza». Gli gnostici moderni, invece, sono i cristiani rigidi, quelli che «prendono tanto sul serio» la vita cristiana da «confondere solidità e fermezza con rigidità» e finiscono per essere sempre troppo seri, senza gioia, nella convinzione che «la salvezza è nel modo in cui io faccio le cose»[45].

Qualcosa di simile ha ripetuto il Santo Padre nell'omelia di Santa Marta del 3 luglio seguente: gli gnostici «sono buoni, lavorano, ma quello non è il cammino giusto»; i pelagiani «hanno pensato che per arrivare a Dio dobbiamo essere buoni, mortificati, austeri e hanno scelto la strada della penitenza, soltanto la penitenza, il digiuno. Neppure questi sono arrivati al Dio vivo, a Gesù Cristo Dio vivo». Per arrivare a Cristo

---

40 Cfr. A. Tornielli, *Francesco, Ratzinger e il rischio del «pelagianesimo»*, pubblicato il 13/6/2013 su www.lastampa.it/vaticaninsider.

41 «Quando mi hanno eletto, ho ricevuto una lettera da uno di questi gruppi e mi dicevano: "Santità, le offriamo questo tesoro spirituale, 3.525 rosari". Non dicono preghiamo per lei, chiediamo... ma questo tenere una contabilità...» (*ibid.*).

42 Cfr. *Discorso del santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio della Diocesi di Brescia*, 22 giugno 2013.

43 Le omelie di Santa Marta non sono atti magisteriali, perché in esse il pontefice non parla come pastore della Chiesa universale, ma unicamente come sacerdote che celebra la S. Messa. Nel presente contributo non distingueremo, considerando che il riferimento a testi non autorevoli può aiutare a chiarire il pensiero che il Pontefice ha espresso nei testi più ufficiali.

44 *Meditazione mattutina* nella Cappella della *Domus Sanctae Marthae*, 27 giugno 2013.

45 *Ibid*.

dobbiamo – ha concluso Papa Francesco – curare con misericordia il corpo dei fratelli infermi, dobbiamo «toccare le piaghe di Gesù, dobbiamo accarezzare le piaghe di Gesù. Dobbiamo curare le piaghe di Gesù con tenerezza. Dobbiamo letteralmente baciare le piaghe di Gesù»[46].

Gnosticismo e pelagianesimo diventano così tendenze antropologiche generali e non tanto riferimenti ad eresie storiche precise. Significativamente, durante il viaggio a Rio de Janeiro per la XXVIII Giornata Mondiale della Gioventù, in una Messa "privata" il 25 luglio, facendo cenno alle due tendenze ereticali il Pontefice è arrivato a retroproiettarle all'epoca di Gesù, ricordando come S. Paolo «doveva lottare contro le correnti più gnostiche che venivano dagli esseni o contro il pelagianesimo nominalista della corrente fariseo-ortodossa». Siamo vasi di creta – continuò il Pontefice – e il problema nasce quando gli uomini si dimenticano di essere creta e iniziano a «truccare» il vaso: si cade così nell'«inganno mondano» e, ultimamente, in quel «carrierismo nella Chiesa che fa tanto male»[47].

2.2. L'*Evangelii Gaudium*

Le categorie di (neo)gnosticismo e (neo)pelagianesimo acquistarono un significativo peso magisteriale alla pubblicazione della *Evangelii Gaudium*[48]. In questo documento la radice dei due mali viene ricondotta a quella che il Pontefice chiama «mondanità spirituale», ovvero il «cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana ed il benessere personale»[49], un «modo sottile» di cercare «i propri interessi, non quelli di Cristo»[50]. La prima delle due derive – continua Francesco – è

> «il fascino dello gnosticismo, una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti»[51].

La seconda deriva è

> «il neopelagianesimo autoreferenziale e prometeico di coloro che in definitiva fanno affidamento

46 *Meditazione mattutina* nella Cappella della *Domus Sanctae Marthae*, 3 luglio 2013.

47 *Messa mattutina del Santo Padre*, 25 luglio 2013.

48 Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013 (= EG).

49 EG, 93.

50 EG, 93. Si tratta di una citazione tratta da Fil 2,21.

51 EG, 94.

unicamente sulle proprie forze e si sentono superiori agli altri perché osservano determinate norme o perché sono irremovibilmente fedeli ad un certo stile cattolico proprio del passato»[52].

Ne consegue un «elitarismo narcisista e autoritario» che si concretizza nei medesimi atteggiamenti chiusi della tendenza gnostica e anche in una cura eccessiva per l'efficienza delle strutture, una sorta di «funzionalismo manageriale, carico di statistiche, pianificazioni e valutazioni, dove il principale beneficiario non è il Popolo di Dio ma piuttosto la Chiesa come organizzazione»[53]; uno «spirito di controllo, di durezza, di normatività» che «dà al pelagiano la sicurezza di sentirsi superiore, di avere un orientamento preciso»[54].

Il contesto della *Evangelii Gaudium* è quello di una polemica intra-ecclesiale: stigmatizzare un'impostazione errata che si concretizza in «una cura ostentata della liturgia, della dottrina e del prestigio della Chiesa», priva della preoccupazione per «il reale inserimento del Vangelo nel Popolo di Dio e nei bisogni concreti della storia»[55]; un modo errato di intendere il Vangelo, che viene sostituito da una occulta pretesa di «dominare lo spazio della Chiesa»[56].

La "mondanità", insomma, diventa l'atteggiamento di chi confonde il fine con i mezzi: coltiva e assolutizza i mezzi – le espressioni devozionali, le strutture, ovvero i «drappeggi spirituali o pastorali»[57] – dimenticando il fine, che è la carità, il popolo di Dio. È la Chiesa ripiegata su se stessa, l'esatto opposto di quella «Chiesa in movimento di uscita da sé, di missione centrata in Gesù Cristo, di impegno verso i poveri»[58] che sogna il Pontefice.

2.3. Altri riferimenti posteriori

Dopo la pubblicazione della *Evangelii Gaudium*, il pontefice è tornato con minore frequenza sull'argomento.

Va segnalato un intervento del 26 luglio 2014, nel quale Papa Francesco ha offerto un'interpretazione leggermente più tecnica dello gnosticismo, collegandolo a quelle «scuole di religiosità intimiste […] che fanno una pastorale simile a una preghiera pre-cristiana, una preghiera pre-biblica, una preghiera gnostica»[59]. Il risveglio con-

---

52 EG, 94.

53 EG, 95.

54 *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa Italiana*, 10 novembre 2015.

55 EG, 95.

56 EG, 95.

57 EG, 97.

58 EG, 97. Cfr. anche tutto il capitolo I (nn. 20-49) della medesima Esortazione apostolica.

59 *Incontro con i sacerdoti della Diocesi di Caserta*, 26 luglio 2014.

temporaneo della spiritualità, dunque, al quale tanti guardano con speranza, è in realtà un fenomeno ambiguo, da valutare con sospetto, perché troppo fortemente esposto al pericolo dello gnosticismo[60].

In altre occasioni il Pontefice ha sottolineato alcune possibili manifestazioni delle due tendenze devianti. C'è pelagianesimo, ad esempio, quando viviamo un «arroccamento eccessivo sulle nostre idee, sulle nostre forze»[61], o quando un confessore perde fiducia nel perdono di Dio e inizia a pretendere comportamenti integerrimi dai penitenti[62]; il pelagianesimo è un atteggiamento «che tutti noi portiamo nelle ossa»[63] e che se assecondato danneggia la Chiesa-madre e la rende sterile. C'è gnosticismo, invece, quando si rifiuta la risurrezione della carne[64]. A Dio non piace il pelagianesimo, perché Egli «ci ama di un amore gratuito, senza limiti, senza attendersi nulla in cambio», ma non piace nemmeno lo gnosticismo: il Verbo, infatti, si è incarnato e «ha voluto condividere tutte le nostre fragilità; ha voluto sperimentare la nostra condizione umana, fino a farsi carico con la Croce di tutto il dolore dell'esistenza umana»[65]. Altrove il Santo Padre ha semplicemente richiamato elementi già presenti nella EG. Così, ad esempio, ai vescovi tedeschi in visita *ad limina* nel novembre 2015[66] e soprattutto nel *discorso* di Firenze del 2015[67], che ha avuto un certo impatto nella realtà ecclesiale italiana.

Che conclusioni si possono trarre da questa veloce analisi? A che cosa intende riferirsi Papa Francesco quando parla di *gnosticismo* o di *pelagianesimo*?

---

60 «Ma qualcuno dice: Sì, è forte ma si vedono fenomeni di religiosità, come se il senso religioso si svegliasse. E questo può essere anche un pericolo. Credo che noi, in questo mondo così secolarizzato, abbiamo anche l'altro pericolo, della spiritualizzazione gnostica: questa secolarizzazione ci dà la possibilità di far crescere una vita spirituale un po' gnostica. Ricordiamo che è stata la prima eresia della Chiesa: l'apostolo Giovanni bastona gli gnostici - e come, con che forza! -, dove c'è una spiritualità soggettiva, senza Cristo. Il problema più grave, per me, di questa secolarizzazione è la scristianizzazione: togliere Cristo, togliere il Figlio. Io prego, sento… e niente più. Questo è gnosticismo» (*Incontro con i vescovi polacchi*, Cattedrale di Cracovia, 27 luglio 2016).

61 *Omelia* del Santo Padre, Instanbul, 29 novembre 2014.

62 Cfr. *Omelia* del Santo Padre, Basilica Vaticana, 9 febbraio 2016.

63 *Meditazione mattutina* nella Cappella della *Domus Sanctae Marthae*, 19 dicembre 2014. Significativamente Papa Francesco si riferisce a diverse piaghe che affliggono la Chiesa secondo aspetti che sono intimamente legati: pelagianesimo, egoismo, potere, voglia di impadronirsi delle coscienze fino a far diventare la Chiesa «imprenditrice».

64 Cfr. *Meditazione mattutina* nella Cappella della *Domus Sanctae Marthae*, 16 settembre 2016.

65 *Omelia* del Santo padre Francesco, Basilica Vaticana, 12 dicembre 2015.

66 «Vengono inaugurate strutture sempre nuove, per le quali alla fine mancano i fedeli. Si tratta di una sorta di nuovo pelagianesimo, che ci porta a riporre la fiducia nelle strutture amministrative, nelle organizzazioni perfette. Un'eccessiva centralizzazione, anziché aiutare, complica la vita della Chiesa e la sua dinamica missionaria (cfr. EG, 32)» (*Discorso del Santo Padre Francesco agli ecc.mi Presuli della Conferenza Episcopale della Repubblica Federale di Germania in visita "ad limina apostolorum"*, 20 novembre 2015).

67 Cfr. *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa Italiana*, 10 novembre 2015.

Notiamo anzitutto che la terminologia viene quasi sempre usata in contesto polemico intraecclesiale: seguendo la linea di EG, le due eresie diventano termini chiave per stigmatizzare atteggiamenti di carrierismo, di rigidità, di attaccamento alle strutture; o, al contrario, di intimismo, di ricerca egoistica del benessere interiore, di disattenzione colpevole alla sofferenza altrui. La terminologia è poco definita. Con "gnosticismo" il Pontefice vuole indicare l'atteggiamento di chi vive una religiosità puramente interiore, isolata dal prossimo, mentre è "pelagiano" chi vuole fare tutto da solo e per questo si arrocca nelle pratiche e assume un tratto superbo e sprezzante.

2.4. *Placuit Deo*

Rispetto agli interventi magisteriali precedenti, la PD[68] coniuga le due tendenze errate in chiave soteriologica. L'ottica è più larga e il neo-pelagianesimo viene volentieri identificato come un «individualismo» centrato su un soggetto autonomo, isolato, mentre il neo-gnosticismo è un «soggettivismo» in cui l'uomo si rinchiude nella sua sfera interiore e in forme di spiritualità che disprezzano il corpo e la materia.

La prospettiva della PD è molteplice. In primo luogo si presentano gli argomenti teologici tradizionali: la realtà dell'Incarnazione ci insegna che l'uomo ha bisogno di Cristo perché non può salvarsi con le sue sole forze, e che Cristo è venuto a salvare tutto l'uomo e non a liberarlo dalla materia[69]. Ma poi l'argomentazione viene invertita e si va a considerare a quale salvezza indirizzano spontaneamente le tendenze pelagiane o gnostiche, e cioè, rispettivamente, a forme di benessere materiale o a forme di liberazione dal corpo, che, in entrambi i casi, non possono soddisfare pienamente l'anelito più profondo dell'uomo[70]. Presentata poi l'autentica modalità della salvezza in Cristo, il documento trae le conseguenze ecclesiologiche e sacramentali: la salvezza si dà *nella* Chiesa, contro ogni forma di individualismo pelagiano, e viene mediata dalla realtà sacramentale, che è una realtà fisica – contro ogni forma gnostica di disprezzo della materia[71].

Rispetto agli interventi precedenti, PD ha un tono decisamente meno polemico e tende a collocare gli errori pelagiano e gnostico in una cornice antropologica ampia e non solo in ambito intra-ecclesiale. È importante anche l'affermazione che il paral-

---

68 Sulla PD, sulla GE e su qualche conclusione sistematica ci permettiamo di rimandare al nostro contributo: *Un nuovo ordine di relazioni in Cristo: note in margine alla* Placuit Deo, in Rassegna di Teologia 59 (2018) 181-196, che presenta alcune osservazioni simili anche se in un'ottica leggermente diversa. Si noti che nella conferenza stampa di presentazione, mons. Ladaria ha notato che l'inserimento delle categorie neo-ereticali è stato suggerito dal pontefice stesso (cfr. www.youtube.com/watch?v=e2ztdAhyVM)

69 Cfr. PD 4.

70 Cfr il cap. III (PD 5-7).

71 Cfr. il cap. V (PD 12-14).

lelismo con le due antiche eresie «intende evocare dei tratti generali comuni, senza entrare in giudizi sull'esatta natura degli antichi errori»[72]: non si dà, dunque, una recrudescenza delle antiche eresie, ma si riscontra semplicemente «una certa familiarità con i movimenti odierni»[73].

La *pars construens* del documento è la proposta della salvezza come nuova relazione *con* Cristo e, *in* Cristo, con i fratelli. Sotto questo aspetto, degli antichi errori viene condannata soprattutto la tendenza pelagiana ad isolare l'individuo che vorrebbe salvarsi da solo, senza Dio e senza i fratelli, o il desiderio gnostico di rinchiudersi in uno spiritualismo gratificante, senza carne e senza carità.

2.5. Gaudete et exsultate

Più ampia e di difficile valutazione è la trattazione che la seconda esortazione apostolica di Papa Francesco propone su gnosticismo e pelagianesimo. L'impressione che resta da una prima lettura è che la GE voglia perfezionare il radicamento storico delle due attuali «falsificazioni della santità»[74]: viene proposta, ad esempio, un'antologia di testi magisteriali anti-pelagiani di dimensioni sorprendenti[75], forse a voler corroborare la solidità delle osservazioni proposte sul «pelagianesimo attuale» che sono oggetto più specifico della trattazione della GE.

Ma in realtà è sullo gnosticismo che la GE presenta l'approfondimento più interessante: i rimandi storici sono minimali, ma lo spunto gnoseologico che si poteva intuire in EG 94 viene ampiamente sviluppato. L'errore dello gnosticismo – si afferma – non è semplicemente l'atteggiamento di chi si compiace del proprio sistema di conoscenze o della propria esperienza interiore, ma è più propriamente la pretesa di «addomesticare il mistero»[76], ridurlo alle dimensioni della nostra ragione, mentre invece «la dottrina, o meglio, la nostra comprensione ed espressione di essa "non è un sistema chiuso"»[77]. Questo atteggiamento intellettualmente superbo – continua Papa Francesco – porta con sé un pericolo: imporre il proprio punto di vista e pretendere

---

72 PD, 3.

73 *Ibid.* Importante anche la nota 9 che tratteggia le antiche eresie. Nella conferenza stampa di presentazione, mons. Ladaria ha sottolineato con forza questo tratto, soprattutto per quell'eresia così complessa e frammentata che è lo gnosticismo.

74 GE, 35.

75 Cfr. GE, 52-56.

76 GE, 40. L'espressione è tratta dalla *Lettera al Gran Cancelliere della "Pontificia Universidad Católica Argentina"* (03/03/2015) dove singolarmente il soggetto dell'espressione non è «lo gnosticismo» ma «l'ideologia».

77 GE, 44. La citazione è dal *Videomessaggio al congresso internazionale di Teologia della Pontifica Università Cattolica Argentina* (1-3/09/2016).

così di «esercitare un controllo stretto sulla vita degli altri»[78], ritenendo di essere già santi perché si riesce a conoscere e a capire qualcosa di più della "massa ignorante". Scrivendo a sant'Antonio – conclude il Pontefice – san Francesco d'Assisi lo mise in guardia dal pericolo gnostico: «egli riconosceva la tentazione di trasformare l'esperienza cristiana in un insieme di elucubrazioni mentali che finiscono per allontanarci dalla freschezza del Vangelo»[79].

La sezione sul pelagianesimo, pure più ampia, è meno innovativa. L'idea di fondo è che sia lo gnosticismo che il pelagianesimo siano figli di una superbia che si focalizza rispettivamente sull'intelletto o sulla volontà, perdendo di vista il senso del limite; questa continuità viene proiettata sul piano delle eresie storiche, con l'affermazione sorprendente che nel pelagianesimo «il medesimo errore degli gnostici semplicemente si trasformò, ma non venne superato»[80], affermazione che evidentemente non ha alcuna pretesa di cercare la precisione storica. L'atteggiamento superbo del pelagianesimo – continua GE – si può vincere soltanto attraverso «un riconoscimento sincero, sofferto e orante dei nostri limiti»[81] e la conseguente apertura alla Grazia divina. La sezione applicativa[82] riprende i temi più polemici già presenti negli altri interventi pontifici, e il rimedio che viene proposto è la riscoperta del primato della carità, intesa soprattutto come amore per i più bisognosi.

3. Valore e limiti delle categorie teologiche

3.1. Attenzioni lessicali e contestualizzazione degli interventi magisteriali

Terminata l'ampia carrellata di testi, in vista di qualche conclusione sintetica è importante premettere alcune sottolineature terminologiche e contestualizzare le affermazioni magisteriali.

La prima: Papa Francesco non parla mai di nuove «eresie». Si riferisce ad «antiche eresie» e a moderni «errori», «ideologie», «deviazioni», ecc. È vero che alle volte – soprattutto quando la trattazione diventa più discorsiva, "familiare" – il Pontefice parla semplicemente di «nuovo gnosticismo» o «nuovo pelagianesimo» senza particolari distinzioni, ma è evidente, anche alla luce delle osservazioni della PD, che, nel pensiero di Papa Francesco, gnosticismo e pelagianesimo sono vere e proprie eresie

78 GE, 43.

79 GE, 46.

80 GE, 47. Cfr. anche EG, 48.

81 GE, 50.

82 Cfr. GE, 57-59.

con una loro precisa collocazione storica, mentre il nuovo gnosticismo e il nuovo pelagianesimo sono piuttosto delle tentazioni (permanenti) che possono farsi spazio nel cuore di ogni cristiano, sono ostacoli alla santità che vanno individuati e combattuti da ciascuno[83]. Correndo il rischio di semplificare eccessivamente, potremmo dire che le esortazioni del Pontefice riguardano più la vita spirituale che la teologia sistematica, e riguardano la teologia soltanto nella misura in cui la teologia riflette il pensiero e la spiritualità del teologo che la propone.

La seconda precisazione: in generale, l'aggettivo "gnostico" si riferisce sia alla "gnosi" che allo "gnosticismo" e, a sua volta, lo "gnosticismo" può indicare sia un'eresia storica limitata ai primi secoli dell'epoca cristiana, sia la sua sopravvivenza in movimenti ancora oggi esistenti, sia una certa tendenza filosofica serpeggiante nella storia del pensiero[84]. Non si vuole in questa sede giungere ad una chiarezza terminologica, ma vale la pena notare che mentre, ad esempio, negli scritti di Giussani o di Tantardini il termine veniva inteso prevalentemente secondo la terza accezione – una tendenza filosofica – nel Magistero di Papa Francesco si tende a gettare un ponte diretto con l'antica eresia affermandone la sopravvivenza ai giorni nostri; laddove poi, magari, nei fatti si piega verso l'interpretazione più larga, ma rimanendo comunque intrappolati nel peso di un confronto non sempre agevole con il dato storico.

Infine, un'osservazione sul contesto. Quando Papa Francesco tratta di gnosticismo e pelagianesimo, lo fa quasi sempre in contesto pastorale o parenetico. È vero che l'attuale Pontefice ci ha costretti a ripensare i confini tra la teologia e la pastorale, ma è pur sempre vero che lo scopo che si prefigge Papa Francesco quando presenta i due nuovi errori è più quello di correggere che di insegnare. Con espressione impropria, abbiamo definito in precedenza questo stile come «polemica intra-ecclesiale», intendendo con ciò il registro che il Pontefice utilizza quando desidera correggere con forza determinati errori tra i cristiani. La conseguenza è che in questi interventi, in generale, non viene ricercata la precisione linguistica, quanto piuttosto la potenza persuasiva, e che dunque è difficile trovare la sintesi e definire il contenuto preciso di queste affermazioni magisteriali.

3.2. Suggestione e fragilità del riferimento storico

Dalla lettura dei testi è emerso con chiarezza che cosa vada corretto, secondo il Pontefice, nella prassi ecclesiale: elitarismo narcisista e autoritario, cura ostentata delle strutture visibili, carrierismo, vanagloria, arroccamento eccessivo sulle idee, ecc. La Chiesa deve convertirsi in una struttura aperta, misericordiosa, vicina all'uomo:

---

83 Cfr GE, 62.

84 Cfr. ad esempio F. Fiorini (Apis), *I figli della conoscenza*, Milano 2018, che testimonia di prima mano la sopravvivenza di tendenze gnostiche.

una Chiesa «in uscita» secondo le indicazioni di EG. Ma quali sono gli ostacoli che rischiano di paralizzare questa conversione?

La radice comune di gnosticismo e pelagianesimo sembra doversi rintracciare nella superbia, una superbia che si focalizza rispettivamente sulle capacità intellettive e volitive dell'uomo; è una superbia che finisce per ignorare o addirittura per schiacciare il prossimo, asservendolo, magari inconsapevolmente agli interessi personali o ai propri schemi mentali. Ma quanto è ragionevole chiamare in causa eresie storicamente determinate per stigmatizzare atteggiamenti così generali? La solidità del radicamento storico è il punto più critico delle esortazioni di Papa Francesco – e questo viene affermato chiaramente dalla PD – ma ne è anche – bisogna riconoscerlo – uno degli aspetti più suggestivi.

Sullo gnosticismo, ci sembra che il parallelo sia debole. L'eresia gnostica, al di là della frammentazione delle scuole e di una minima base di pensiero comune – la salvezza attraverso la conoscenza, il disprezzo della materia, l'idea della "caduta" iniziale[85] – offriva una mirabolante complessità di contenuti che ai giorni nostri non è nemmeno pensabile. Lo stesso rifugiarsi autocompiaciuto in una specifica esperienza spirituale, che è un aspetto importante del neo-gnosticismo di Papa Francesco, non è un elemento centrale dell'eresia gnostica: la caratteristica della "gnosi" storica, infatti, non è tanto quella di essere una conoscenza gradevole o appagante, quanto piuttosto di essere una conoscenza non accessibile a tutti, distinta dalle conoscenze riduttive e adulterate della Chiesa ufficiale. Possiamo trovare dei punti di contatto, invece, nella superbia intellettuale o nel rifiuto della corporeità, anche se questo rifiuto non portava necessariamente – nello gnosticismo storico – a trascurare la "filantropia".

Il confronto con l'eresia di Pelagio[86] è più complesso. Il pelagianesimo prende le mosse da un errore antropologico: la negazione del *tradux peccati* porta ad una sopravvalutazione dell'integrità delle capacità naturali dell'uomo, cosicché dipende da lui e soltanto da lui scegliere se fare o non fare il bene. Ne consegue la necessità di un cammino ascetico di durezza estrema, nel percorrere il quale il cristiano non potrà contare che sulle proprie capacità creaturali, in un atteggiamento che a buon diritto Papa Francesco definisce «prometeico»[87]. Questo rigorismo potrebbe portare ad un certo attaccamento ai mezzi, come accade quando l'asceta devoto ama così tanto il suo digiuno dal dimenticarsi perché sta digiunando, e in questo aspetto l'eresia pelagiana potrebbe avvicinarsi al neo-pelagianesimo di chi si applica ad una

---

85 Citando, per praticità, la nota 9 di PD.

86 Cfr. PELAGIO, *Epistola a Demetriade*, Roma 2010. L'epistola offre una versione genuina del pelagianesimo, sicuramente non filtrata dalle rielaborazioni riduttive di Celestio. Per il quadro generale, le osservazioni di H. RONDET, *La grazia di Cristo*, Roma 1966, conservano la loro importanza.

87 Cfr. EG, 94.

«cura ostentata»[88] di pratiche esteriori. Ma in realtà questo nell'opera di Pelagio resta in ombra, perché l'animo del pelagiano è sempre orientato con decisione al fine soprannaturale, la cui contemplazione è necessaria per la perseveranza. È un punto di contatto solido tra antico e nuovo pelagianesimo, invece, la superbia, una superbia spesso sottile e inconsapevole[89] che indubbiamente anima anche la spiritualità del pelagianesimo storico. Anche l'individualismo neo-pelagiano si può trovare almeno parzialmente nell'antica eresia pelagiana, perché lo sforzo ascetico può condurre ad uno spirito di competizione con se stessi e con gli altri e dunque all'isolamento e all'assenza di relazioni significative.

E tuttavia ci sembra che il parallelismo tra antica e nuova eresia si chiuda qui, e che, al di là di una certa apparenza formale, la distanza con il pelagianesimo storico sia enorme.

Anzitutto il pelagianesimo nasce come un sistema ampio di pensiero, una riflessione antropologica articolata che conduce ad una prassi, mentre il neo-pelagianesimo viene presentato prevalentemente come un atteggiamento pratico privo di qualsiasi orizzonte biblico e antropologico. Questo è particolarmente visibile quando si vada a considerare il problema del fine della vita cristiana: Papa Francesco lascia intendere che la «mondanità» conduca alla ricerca dell'appagamento di ambizioni puramente terrene, o almeno porti ad una eccessiva «fiducia nelle strutture, nelle organizzazioni, nelle pianificazioni perfette perché astratte»[90], con quel bizzarro fraintendimento per cui il fine viene sostituito dai mezzi. Pelagio, al contrario, si muove sul terreno di una solida concezione cristiana dell'esistenza, per cui il buon asceta deve tenere sempre fisso lo sguardo sulla gloria della meta trascendente: l'invito a Demetriade è chiarissimo[91]. La salvezza che ha di mira Pelagio è una salvezza trascendente e, in fondo, qui sta proprio il suo errore: pensare che una salvezza soprannaturale si possa raggiungere con mezzi naturali.

Il pelagianesimo, insomma, si muove su orizzonti ampi, affrontando e risolvendo in maniera eretica questioni di portata soprannaturale; il neo-pelagianesimo, al contrario, pare semplicemente una riduzione dell'uomo alla sua sola dimensione naturale.

---

88 EG, 95.

89 Cfr. EG, 97.

90 *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa Italiana*, 10 novembre 2015. Un'eccessiva fiducia nelle strutture viene presentato come l'elemento più caratteristico della tentazione pelagiana.

91 Pelagio, *Epistola a Demetriade*, 117.

3.3. Il confronto con don Giussani

Per quanto abbiamo visto, fermandosi al confronto puramente storico, ci si potrebbe domandare se non sarebbe più opportuno limitare la terminologia neo-ereticale al solo contesto «polemico», come fa Papa Francesco, ed usare in contesto teologico stretto una terminologia più vaga ma proprio per questo più precisa, che indichi, ad esempio, il neo-gnosticismo come una tendenza "soggettivista" e il neo-pelagianesimo come un atteggiamento "individualista". Occorre dunque limitare la terminologia ereticale al solo contesto "polemico" per salvaguardare la precisione teologica? O conservarla per mantenere la suggestione del riferimento storico? Il confronto con la riflessione di don Giussani può aprire nuove prospettive e liberarci da questa situazione di *impasse*.

La singolare convergenza terminologica e i fecondi contatti del cardinal Bergoglio con Tantardini e Giussani giustificano sufficientemente l'accostamento del Magistero di Papa Francesco con la riflessione di questi teologi legati a Comunione e Liberazione. Le tendenze neo-ereticali cessano così di essere semplici elementi polemici ma diventano espressioni di riduzioni storiche del cristianesimo: il neo-pelagianesimo è la "riduzione etica" del cristianesimo, e il neo-gnosticismo la sua "riduzione ideologica" di matrice razionalista. Su questo secondo punto va notato che la GE si muove proprio in questa direzione: rinuncia ad un confronto stretto con lo gnosticismo storico per sottolineare piuttosto la riduzione razionalista del mistero. A conferma di ciò nel 2007 il cardinal Bergoglio, in dialogo con Lucio Brunelli, introdusse la categoria di *pensamento lineal*, intendendo con questa espressione ciò che don Tantardini chiamava gnosi. Affermava il futuro pontefice:

> «In questo pensiero lineare non c'è posto per la *delectatio* e la *dilectio*, non c'è posto per lo stupore. Ed è così perché il pensiero lineare procede nella direzione contraria alla grazia. La grazia si riceve, è puro dono; il pensiero lineare si vede in obbligo di dare, di possedere. Non può aprirsi al dono, si muove unicamente a livello di possesso. La *delectatio* e la *dilectio* e lo stupore non si possono possedere: si ricevono, semplicemente»[92].

Come accade in Giussani, intesi in questo quadro più ampio, il pelagianesimo e lo gnosticismo vanno a sovrapporsi come espressioni complementari del medesimo atteggiamento razionalista.

3.4. Tensioni non risolte

Il confronto tra la riflessione di Giussani e il Magistero del Pontefice da un lato, dunque, apre la possibilità di una lettura più larga ed organica delle nuove categorie

---

92 BRUNELLI, *L'attrattiva amorosa della grazia.*

"ereticali", ma dall'altro porta l'attenzione su alcune tensioni nella riflessione di Papa Francesco che meriterebbero un approfondimento. E proprio su queste criticità – da intendersi come inviti ad un approfondimento teologico – vorremmo concludere il nostro contributo.

In primo luogo, la larghezza del contesto. La riflessione di don Giussani e soprattutto di don Tantardini aveva un respiro ampio: si mettevano in campo la dimensione antropologica, politica ed ecclesiale, e si riconoscevano nelle deviazioni ecclesiali alcune contaminazioni "mondane" – talora fraudolente – che si radicavano in correnti filosofiche o politiche di matrice laicista e razionalista, o anche, più semplicemente, delle tentazioni permanenti del cuore dell'uomo. Il restringimento al solo ambito ecclesiale operato da Papa Francesco[93] è sicuramente funzionale ad una riforma della Chiesa, è forse dettato da una strategia di dialogo rispettoso con i lontani, ma indubbiamente è riduttivo: la matrice delle deviazioni rischia di venire limitata ad una sorta di vanità spirituale e si rischia così di fraintendere il complesso gioco delle relazioni tra il singolo, la Chiesa e il mondo, perdendo un'importante chiave di lettura della realtà: pelagianesimo e gnosticismo diventano "affari ecclesiali", dimenticando che, al contrario, sono "affari ecclesiali" perché sono sorgivamente "affari di Stato".

In secondo luogo, il peccato originale. L'eresia pelagiana prende le mosse da un'antropologia distorta che sottovaluta l'incidenza della ferita originaria. Agostino insegna che l'uomo ha bisogno della Grazia perché è ferito e non semplicemente perché è limitato, ma Pelagio questo non lo riconosceva e poneva nelle sole forze umane il destino individuale. In tal modo distruggeva la Grazia, perché la Grazia è possibile – e su questo punto Giussani è apodittico – soltanto se si ha il coraggio di riconoscere la propria miseria. Nella riflessione di Papa Francesco la dimensione del peccato in generale è taciuta, o forse sottintesa, nell'intento di non proporre una visione cupa e "amartiocentrica" della vita cristiana; tale silenzio, tuttavia, amplifica le tensioni irrisolte. È abbastanza evidente, infatti, che la società contemporanea viva una sensibilità sostanzialmente "pelagiana", nel senso che nega l'idea del peccato e in particolare del peccato di origine. Forse Giussani lo chiamerebbe atteggiamento cinico, ma è indubbio che un diffuso primato della spontaneità o dell'interiorità – per cui ciò che è "autentico" è necessariamente "buono" – lasciano intendere che, secondo il sentire comune, nel cuore dell'uomo *non* alberga il peccato. Su questa base si comprende e si giustifica il moralismo che ancora oggi serpeggia, il giustizialismo diffuso e anche l'atteggiamento pelagiano del *self made man* che è ancora oggi un modello dominante: non esiste peccato, e tutto ciò che proviene dall'uomo o che l'uomo costruisce secondo la sua interiorità non può che essere buono. Ma se si toglie la riflessione sulla ferita originaria, tutta la riflessione cade: il neo-pelagianesimo perde la sua matrice culturale – il pelagianesimo come una malattia diffusa nella società, in generale – e

93 Affermato espressamente, ad esempio, in GE, 39.

diventa un'inspiegabile malattia ecclesiale o forse addirittura ecclesiastica. Si sa che non va bene, ma non si capisce da dove venga e perché.

E, infine, un'ultima delicata questione. Alla morte di Giussani, don Giacomo Tantardini scrisse su *30Giorni* un articolo commemorativo, ricordando che quando Giussani andò a chiedere a mons. Figini l'*imprimatur* per i suoi primi libri, questi lo concesse senza cambiare una parola, ma lo ammonì: «la riscoperta della parola "esperienza"» gli avrebbe procurato «sofferenze e incomprensioni»[94], perché tanti avrebbero letto "esperienza" come contrapposta a "Tradizione". La tensione, in fondo, rimane ancora oggi: stigmatizzando il neo-pelagianesimo e il neo-gnosticismo, Papa Francesco vuole condannare i tentativi di razionalizzare il mistero, di sostituire la viva «esperienza cristiana»[95] con "schemi" – mentali od operativi – che allontanano dal Vangelo. La soluzione proposta è quella di richiamare il primato della realtà, della Grazia, della vita nello Spirito; ma tutto questo non significa abbandonare la Tradizione o la riflessione sulla fede: non si dà alternativa tra Tradizione ed esperienza, tra vita nello Spirito e riflessione teologica. Non si dà in Giussani, e non si dà nel Magistero di Papa Francesco. Perché, come ci insegna Giussani, l'autentica esperienza cristiana non è relativismo, non è demolizione della ragione, non è l'emozione di un momento, ma è «l'accorgersi della corrispondenza tra l'avvenimento (e quindi la dottrina coi dogmi e i comandamenti) e il cuore»[96].

94 G. Tantardini, *Memoria di incontri*, in 30Giorni 1 (2010) (www.30giorni.it/articoli_id_22129_l1.htm).

95 GE, 46.

96 Tantardini, *Memoria di incontri*.

Riassunto

Due recenti documenti magisteriali hanno riportato l'attenzione dei teologi su un tema caro a Papa Francesco: il ripresentarsi nella Chiesa contemporanea delle due antiche eresie pelagiana e gnostica. Nel presente articolo vogliamo ricostruire il pensiero del Pontefice su questo argomento, con un'ampia analisi degli interventi magisteriali. Suggeriamo poi come possibile radice di queste intuizioni teologiche la riflessione di teologi legati a Comunione e Liberazione, particolarmente del suo fondatore don Luigi Giussani. Confrontando, infine, gli interventi del Pontefice con la riflessione di Giussani, avanziamo una prima risposta ad alcune delicate questioni: quanto è solido il parallelismo tra i nuovi errori e le antiche eresie? È ragionevole l'uso della terminologia neo-ereticale in ambito strettamente teologico? Quali sono i punti di forza e le debolezze di queste intuizioni di Papa Francesco?

Abstract

Two recent magisterial documents have brought the attention of theologians to a topic dear to Pope Francis: the presence in today's church of the two ancient Pelagian and Gnostic heresies. In this article we will try to identify the pontiff's thought on this subject, presenting a wide analysis of magisterial interventions. We then suggest as a possible source of these theological insights the thought of theologians linked to Communion and Liberation, especially of its founder don Luigi Giussani. Finally, comparing the interventions of the pontiff with the reflection of Giussani, we advance an initial response to some delicate questions: how solid is the parallelism between the new errors and the ancient heresies? Is the use of neo-eretical terminology in a strictly theological context reasonable? What are the strengths and weaknesses of these insights of Pope Francis?

Zwischen Einvernehmen und Auseinandersetzung: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanum

Ein ereignisreicher Hergang und seine Folgen für die Gegenwart

Stefan Würges*

1. Einleitung

Wenn auch die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in dieser Diktion erst durch das Zweite Vatikanische Konzil geprägt wurde, so war doch zu allen Zeiten des Christentums selbstverständlich, dass alle Getauften und letztlich sogar alle Menschen den wahren Glauben entdecken und heilig sein sollen[1]. Das Konzil formulierte folglich nur, was in der Lehrtradition der Kirche hinreichend bekannt war; so hat schließlich Jesus Christus am Pfingsttag der Kirche den Heiligen Geist gesandt, «damit er die Kirche immerfort heilige» (LG 4,1). Ebenso sind auch die Sakramente auf die Ehre Gottes und die Heiligung des Menschen hin geordnet (vgl. SC 7,1; 59,1). Weil die Gläubigen solch große Heilsmittel ergreifen können, «sind alle Christgläubigen jedweden Berufs und Standes auf ihrem jeweiligen Weg vom Herrn zu der Vollkommenheit der Heiligkeit berufen, in der der Vater selbst vollkommen ist» (LG 11,3)[2]. Darüber hinaus erhellen die vielen Heiligsprechungen die Möglichkeit eines heiligen Lebens und stellen den Glaubenden zugleich unzählige Beispiele vor Augen.

---

* Der Autor ist der Verfasser der Dissertation: *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil – Werdegang und Systematik* (Reihe: Theologie des geistlichen Lebens, Bd. 2), Berlin 2018, auf die sich die folgenden Ausführungen stützen (Abk. Würges: *Die allgemeine Berufung*). E-mail: stefan.wuerges@sjm-online.org. Dort finden sich genauere Angaben.

1 «Es war ja im Grunde schon immer klar, dass alle Getauften und Gefirmten, egal ob Priester, Bischof, Ordensmann, Ordensfrau oder Laie, vor Gott gleich und zur ewigen Gemeinschaft mit Gott berufen sind» (M. GRICHTING, *Das Zusammenwirken von Klerus und Laien gemäß dem II. Vatikanischen Konzil. Priestertag, 14. Mai 2018 in Einsiedeln (SJBZ)*, in Una Voce Korrespondenz 48/2 (2018) 229-244, hier 233.

2 Vgl. LG 32,3: «Wenn also in der Kirche nicht alle auf demselben Weg gehen, sind dennoch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in der Gerechtigkeit Gottes (vgl. *2 Petr 1,1*)».

Außerdem wird im Rückgriff auf die Heilige Schrift bald deutlich, dass die Heiligung der Getauften Gottes Wille ist (vgl. 1 Thess 4,3 u. a.). All das war in der Geschichte der Spiritualität wohl immer irgendwie virulent.

Kann also eine so eindeutig theologisch fundierte Lehre wie die allgemeine Berufung zur Heiligkeit innerhalb der Kirche, genauer gesagt im Zweiten Vatikanischen Konzil, eine Auseinandersetzung verursachen?

Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst der eigentümliche Hergang der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) so weit rekonstruiert, dass deutlich wird, wie «die allgemeine Berufung zur Heiligkeit» in den Konzilstext kam. Die nach der ersten Sitzungsperiode losbrechende Dynamik lässt dabei nicht nur auf eine theologische Auseinandersetzung, sondern auch auf eine Kompromisslösung schließen, die sich im Konzilstext niedergeschlagen hat.

Dieser historische Rückblick wird durch eine spezifische Skizze der gegenwärtigen kirchlichen Situation erweitert, womit einerseits die nachkonziliare Entwicklung exemplarisch verdeutlicht wird und andererseits auf diesem Hintergrund die dringende Frage nach der erforderlichen Rezeption und seriösen Verlebendigung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit beantwortet wird. Dabei konzentrieren wir uns auf die europäischen Länder mit dem Beispiel Belgiens.

2. Die Geschichte eines einerseits «selbstverständlichen» und andererseits «umstrittenen» Textes

Im Folgenden wird nicht nur die Entstehungsgeschichte des Textes dargestellt, sondern auch gezeigt, wann und warum es zu einer theologischen Auseinandersetzung im Konzil kam. In der ersten Sitzungsperiode wurde durch die scharfe Kritik der europäischen Konzilsteilnehmer, die bis hin zur Ablehnung der Dokumente ging, deutlich, dass sie die von den römischen Dikasterien vorgestellten Schemata nicht einfach gutheißen würden, sondern auch inhaltliche Mitbestimmung und die Möglichkeit zur Veränderung der Texte forderten[3]. Diese bereits am Anfang des Konzils losbrechende Dynamik wirkte sich gravierend auf den Entstehungsprozess des Schemas *De Ecclesia* aus, das ursprünglich ganz anders konzipiert war.

[3] Vgl. P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, 265-582, hier 325-335.

2.1. Heiligkeit – ein erklärtes Thema des Konzils?

Mit der Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII. (1881-1963) am 25. Januar 1959 verband dieser Papst den Wunsch, eine weltweite Befragung durchzuführen, mittels derer die von dieser Bischofsversammlung dringend zu behandelnden Themen bestimmt werden sollten. Die Analyse der zahlreichen Antworten ergab, dass vor allem ekklesiologische Themen ein Desiderat darstellten, das nicht nur durch das unvollendete Erste Vatikanische Konzil (1869-1870), sondern auch die im 20. Jahrhundert gewachsene wissenschaftliche Durchdringung dieser Thematik entstanden war. Während vor allem Vorschläge rund um den Themenkomplex «Bischöfe» genannt wurden, vermisst man die ausdrückliche Nennung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit gänzlich. Der erste Entwurf des Schemas *De Ecclesia* (später *Lumen gentium*) enthält zwar gewisse Andeutungen, die aber keinesfalls hinreichend sind, um in der weiteren Entwicklung des Textes ein eigenes vollständig dieser Thematik gewidmetes Kapitel zu erwarten[4], was ebenso über die nach der ersten Sitzungsperiode eingereichten Alternativschemata festzustellen ist[5].

Späht man von da aus an den Horizont der Textgenese, wird man überrascht sein, im zweiten Entwurf, also demjenigen, der in der Vollversammlung im Herbst 1963 von den Vätern behandelt und kommentiert wurde, ein eigenes Kapitel mit dem Titel *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* zu entdecken. Was geschah in der Zwischenzeit? Wie kam der Text über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in den zweiten Entwurf des Schemas *De Ecclesia*? Wer sind die Autoren dieses Textes?

2.2. Die Kommissionsarbeiten in der ersten Intersession

Der gesamte Arbeitsprozess der Konzilskommissionen war der Koordinierungskommission (*Commissio Coordinatrix*) unterstellt, die Johannes XXIII. am 17. Dezember 1962, also am Ende der ersten Sitzungsperiode, errichtet hatte[6]. Sie kontrol-

---

4 Vgl. WÜRGES, *Die allgemeine Berufung*, 46-52.

5 Unter diesen Schemata sticht das Schema Chilenum durch die knappe Erwähnung der Thematik hervor, kann aber wegen der Kürze der Erwähnung nicht als Inspirationsquelle für LG Kap. V gesehen werden. Das Schema Chilenum wurde von Kardinal Raúl Silva Henriquez (1907-1999) und Weihbischof Marcos Gregorio McGrath (1924-2000) konzipiert, von einigen lateinamerikanischen Bischöfen, mehrheitlich von chilenischen Bischöfen unterstützt und am 21. Februar 1963 eingereicht. Sie legten die Berufung zur Heiligkeit, näherhin die evangelische Vollkommenheit aus, die allen Gläubigen vom Herrn Jesus Christus auferlegt wurde: «Vocatio ad sanctitatem. Tractatur perfectio evangelica quae a Christo Domino omnibus christianis proponitur», Schema Chilenum (VI, 1), in F. GIL HELLÍN (Hrsg.), *Constitutio dogmatica de ecclesia Lumen Gentium* (Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones), Vatikanstadt 1995, 771.

6 Vgl. JOHANNES XXIII., Brief an die Bischöfe und die Konzilsväter vom 6. Januar 1963, in AAS 55 (1963) 149-159, hier 152.

lierte nicht nur die Abläufe, sondern war auch die letzte Instanz, die einen Entwurf der Konzilskommissionen prüfte und daraufhin an den Papst weiterleitete. Dieser «Über-Kommission» gehörte Kardinal Leo Jozef Suenens (1904-1996), Erzbischof von Mechelen-Brüssel, an. Die Koordinierungskommission wünschte die Errichtung der Subkommission *De Ecclesia*, die der Theologischen Kommission unterstellt sein sollte und verantwortlich für die Überarbeitung des gleichnamigen Schemas war. Kardinal Suenens wurde in der Koordinierungskommission zum Moderator von *De Ecclesia* bestimmt und als solcher mit der Aufsicht der Arbeiten über das Schema *De Ecclesia* betraut.

Am 21. Februar 1963 wurde eine weitere aus Mitgliedern der *Commissio de Religiosis* (Ordenskommission) und der Theologischen Kommission bestehende, gemischte Subkommission bestimmt, die beauftragt wurde, das fünfte Kapitel des Schemas *De Ecclesia*, das im ersten Sitzungszyklus von den Konzilsvätern verworfen wurde, für den zweiten Entwurf zu überarbeiten. Ihnen kam diese Aufgabe zu, weil diese Kapitel spezifische Aspekte des Ordenslebens beinhalteten und dementsprechend auch mit *De statibus evangelicae acquirendae perfectionis* überschrieben waren. Diese Überarbeitung nahmen sie vom 6. bis 8. März 1963 vor, gaben ihr zwar den Titel *De iis qui consilia evangelica profitentur*, änderten aber inhaltlich nur wenig.

Fast zwei Monate danach, am 14. Mai 1963, traf sich der Bischof von Namur, André-Marie Charue (1898-1977), mit den Theologen Gérard Philips (1899-1972), Albert Prignon (1919-2000), Gustave Thils (1909-2000) und Charles Moeller (1912-1986), die allesamt Mitglieder der *squadra belga* waren, zu einem privaten Treffen[7]. Dabei beschlossen sie, das bereits von Suenens vorgegebene Prinzip, die «Heiligkeit aller Getauften», auch in der Theologischen Kommission zu vertreten, und zwar in der Weise, dass der Entwurf über das Ordensleben durch eine Einleitung ergänzt werde, die die theologische Voraussetzung für die Ordensspiritualität, nämlich die Berufung zur Heiligkeit, darlegt. Um eventuellen Verzögerungen in den Kommissionsarbeiten zuvorzukommen, entwarf Thils, der auf diesem Gebiet ohnehin schon theologische Arbeiten verfasst hatte, einen Entwurf, der beide Aspekte – das Ordensleben und die allgemeine Berufung zur Heiligkeit – beinhaltete[8]. Am folgenden Tag,

---

7 Vgl. L. Declerck – C. Soetens (Hrsg.), *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 32), Louvain-la-Neuve 2000, 118-121.
Über die Rolle der *squadra belga* im Zweiten Vatikanum s. C. Troisfontaines, *Introduction. Le rôle d'Albert Prignon durant le concile Vatican II*, in L. Declerck u. a. (Hrsg.), *Mgr. Albert Prignon, Recteur du Pontificio Collegio Belga, Journal conciliaire de la 4e Session*, Préface de Mgr. A. Jousten, Introduction par Cl. Troisfontaines (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 35), Louvain-la-Neuve 2003, 7-22.

8 Vgl. J. Famerée, *Gustave Thils et la* De Ecclesia*. Un début d'enquête*, in D. Donnelly u. a. (Hrsg.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council. International research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (September 12-16, 2005)* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 216), Leuven 2008, 562-584, hier 574-575.

dem 15. Mai 1963, begann die Sitzungsperiode der Theologischen Kommission, die sich nach den beiden ersten Kapiteln von *De Ecclesia* auch mit dem Entwurf über das Ordensleben befasste.

Dies geschah in der Sitzung vom 27. Mai 1963, also weit über zwei Monate nach der Revision, die unter Mitarbeit der Ordenskommission stattfand, und knapp zwei Wochen nach den Vorgesprächen der *squadra belga*. Die Theologische Kommission behandelte an diesem Tag in einer Vollversammlung den vorgelegten Entwurf, der konzeptionell als viertes Kapitel des Schemas *De Ecclesia* vorgesehen war. Im Gegensatz zu den ersten drei Kapiteln des neuen Schemas war die Überarbeitung alles andere als reibungslos. Zunächst wurde *De iis qui consilia evangelica profitentur* von Franjo Šeper (1905-1981), dem damaligen Erzbischof von Zagreb und Präsidenten der gemischten Subkommission, vorgestellt. Daraufhin entstand eine heftige Diskussion über diesen Entwurf, weil der Text nach der Meinung mehrerer Kommissionsmitglieder trotz der Überarbeitung zu sehr von der traditionellen Ordenstheologie geprägt war. Diese Kritik ging weit über die Frage des Titels hinaus und erstreckte sich sogar auf den gesamten Inhalt des von der *Commissio de Religiosis* in Zusammenarbeit mit Vertretern der Theologischen Kommission revidierten Schemas.

Bevor aber eine inhaltliche Auseinandersetzung entstehen konnte, griff der Jesuit und Fundamentaltheologe Sebastian Tromp SJ (1889-1975) in die Debatte ein und gab mit Nachdruck zu bedenken, dass der Text, wie er vorliege, nicht geändert werden dürfe, da er bereits von der für die Überarbeitung zuständigen Kommission revidiert worden sei. Aus diesem formalen Grund seien Modifikationen des Entwurfs nur durchführbar, wenn die Ordenskommission zustimme; allerdings waren die Mitglieder der *Commissio de Religiosis* längst aus Rom abgereist und daher nur mit Verzögerung erreichbar. Tromp fügte hinzu, dass der Präsident der Koordinierungskommission, Kardinal Amleto Cicognani, eine neue Konzeption des Entwurfs ablehne und dass außerdem eine Modifikation im Sinn der «Heiligkeit in der Kirche» bei der Umfrage an die Bischöfe mitnichten erwähnt wurde. Indem Tromp die Handlungsfähigkeit der Theologischen Kommission einzuschränken versuchte, verteidigte er nicht nur den Entwurf der gemischten Kommission, sondern auch die darin vertretene klassische Ordenstheologie.

Die Argumentation von Tromp lief also darauf hinaus, dass der Entwurf wenn überhaupt, dann nur im Detail korrigiert werden dürfe, dass somit die Überarbeitung nicht auf einen neuen Text über Heiligkeit hinauslaufen könne und dass damit diese Sitzung eigentlich belanglos sei[9]. Mit diesem Statement stellte sich Tromp nicht nur gegen eine breite Front innerhalb der Theologischen Kommission, sondern auch gegen Kardinal Suenens, der zwar nicht anwesend war, aber bereits im Vorfeld dieser

[9] Vgl. S. Tromp, *Observanda ad Caput: de iis qui Consilia evangelica profitentur, 27. Mai 1963, 1-4*, in A. von Teuffenbach (Hrsg), *Konzilstagebuch Sebastian Tromp SJ, mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission, II. Vatikanisches Konzil*, Bd. II/2, Rom 2011, 808-811.

Sitzung mit einer Gruppe von belgischen Bischöfen und Theologen (*squadra belga*) Überlegungen über das vierte Kapitel angestellt hatte[10].

Nachdem Šeper den unter Beteiligung der Ordenskommission redigierten Entwurf präsentiert und Tromp sein Statement abgegeben hatte, widersprachen einige Mitglieder der Theologischen Kommission dem Sekretär Tromp. Hier standen sich Tromp und Charue gegenüber; Letzterer wurde gewissermaßen zum Wortführer der Gegenpartei und forderte, dass der Entwurf in den weiter gefassten Rahmen der Berufung zur Heiligkeit gestellt werden solle. Man hätte nun erwarten können, dass Šeper als Präsident der gemischten Subkommission Partei für Tromp ergriff – aber dem war nicht so; vielmehr trat er für die Revision durch die Theologische Kommission ein.

In dieser Auseinandersetzung hatte der Ire Michael Kardinal Browne OP (1887-1971), der noch bis 1962 Generalminister der Dominikaner war und eine konservative Theologie vertrat[11], als stellvertretender Präsident der Theologischen Kommission das letzte Wort. Er entschied, eine neue Kommission zur Revision einzusetzen. Zu Kommissionsmitgliedern bestellte er Charue zur Leitung der Kommission, Marcos Gregorio McGrath CSC (1924-2000), Weihbischof in Panama, und Aniceto Fernández Alonso OP (1895-1981), Nachfolger von Browne als Generalminister der Dominikaner. Sie zogen als Berater Gérard Philips, Bernhard Häring CSsR (1912-1989) und Marie-Rosaire Gagnebet OP (1904-1983), einen Vertrauten von Michael Browne, und später noch Thils hinzu und begannen ihre Arbeiten am 29. Mai 1963. Diese Redaktion musste unter Zeitdruck arbeiten, da der revidierte Entwurf spätestens am 4. Juni 1963 der Koordinierungskommission vorgelegt werden musste. Charue konnte allerdings auf den kurz zuvor konzipierten Text von Thils zurückgreifen, der auch schon in der Generalversammlung der Theologischen Kommission als Einleitungstext für das vierte Kapitel im Wesentlichen angenommen wurde.

Bereits am 31. Mai 1963 wurde der revidierte Entwurf mit dem neuen Titel *De vocatione generali ad sanctitatem in Ecclesia* von Kardinal Browne überprüft und an die Koordinierungskommission weitergegeben. Deren auf den 4. Juni 1963 angesetzte Beratung fiel allerdings aus, da Papst Johannes XXIII. einen Tag zuvor verstarb, wodurch das Konzil *ipso iure* aufgelöst war. Papst Paul VI., der am 21. Juni 1963 gewählt wurde, entschied sich für die Weiterführung des Konzils, und infolgedessen fand die Sitzung der Koordinierungskommission am 4. Juli 1963 statt. Bei dieser Zusammenkunft wurde das vierte Kapitel von *De Ecclesia* mit dem endgültigen Titel

---

10 Am 28. März 1963 schlug Suenens auf einer Sitzung dieser Kommission ein Konzept vor, das gegenüber der vorherrschenden Ordenstheologie die Berufung zur Heiligkeit für alle Getauften zum Prinzip für die Überarbeitung des Entwurfs über das Ordenslebens erhob (vgl. Würges, *Die allgemeine Berufung*, 80).

11 Vgl. P. J. Roy, *Browne*, in M. Quisinsky – P. Walter (Hrsg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 63-64.

De Vocatione ad Sanctitatem in Ecclesia approbiert und am 29. Juli desselben Jahres an die Konzilsväter versandt.

2.3. Eine kurze Zwischenbilanz

Betrachtet man die Szene aus theologischer Sicht, so prallte am 27. Mai 1963 die traditionelle Ordenstheologie auf die erneuerte Sicht des Ordenslebens. Die klassische Ordenstheologie wurde durch Sebastian Tromp vertreten, der den Entwurf der Ordenskommission verteidigte; die erneuerte Sicht des Ordenslebens, die den Kontext der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit postulierte, wurde von Charue repräsentiert. Bei dieser Auseinandersetzung entschied sich der Vizepräsident der Theologischen Kommission, Michael Browne, für Charue und damit für die *squadra belga*, die bereits im Vorfeld einen Text über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit konzipiert hatte[12]. Die Rechnung ging also auf: Charue war der Vorsitzende der neuen Unterkommission, die allein mit Vertretern der neuen Ordenstheologie besetzt war, und konnte unmittelbar einen Text präsentieren, der von der Mehrheit der Theologischen Kommission mündlich gutgeheißen war.

Die nicht weniger bedeutende strukturelle Begünstigung für die belgische Gruppierung war die Zusammenstellung der Koordinierungskommission. Indem die Verantwortung für das Schema *De Ecclesia* an Kardinal Suenens übertragen wurde, war die strategische Linie für die Zusammenarbeit der *squadra belga* perfekt. Durch diese Personalbesetzung konnte zunächst der Entwurf durch die neue Subkommission unter der Leitung von Charue überarbeitet werden, wobei die Approbation dieses redigierten Textes durch die unmittelbar zuständige Kontrollinstanz, nämlich die Theologische Kommission, effektiv wegfiel. Die Mitglieder dieser Kommission entschieden sich zwar bereits am 27. Mai 1963 nach langer Diskussion für diese Lösung, stimmten aber nicht über den revidierten Text ab, denn dieser wurde nur durch Michael Browne geprüft und an die Koordinierungskommission weitergegeben. Der führende Kopf der *squadra belga*, Kardinal Suenens, einer der bedeutendsten Befürworter der erneuerten Ordenstheologie in der Kommission, wartete als verantwortlicher Moderator für das Schema *De Ecclesia* bereits auf den Text seiner Landsleute – die Approbation war nur noch eine Formalität. Ebenso sicher konnte man sich der Zustimmung des Papstes sein.

---

12 Zur *squadra belga* gehörten aber auch Gérard Philips, der Autor des Schemas Philips, das im Februar 1963 als Textgrundlage für die weiteren Arbeiten am Schema *De Ecclesia* gewählt wurde; ebenso Emiel Jozef De Smedt (1909-1995), Jozef-Maria Heuschen (1915-2002), Charles Moeller (1912-1986), Gustave Thils (1919-2000) und Albert Prignon (1919-2000).

2.4. Die Reaktionen der Väter auf die «allgemeine Berufung zur Heiligkeit»

Obwohl sich fast alle Konzilsväter für das Verbleiben der «allgemeinen Berufung zur Heiligkeit» im Schema *De Ecclesia* aussprachen[13], erhoben einige Väter Kritik an der Neukonzeption des Entwurfs. Indem diese die traditionelle Ordenstheologie vertraten, stellten sie sich vehement gegen eine Geringschätzung des Ordensstandes[14]. So reagierte eine nicht unerhebliche Anzahl von Konzilsvätern, die die Bedeutung der Orden und des Ordenslebens verteidigen wollten, unmittelbar auf die inhaltliche Verschiebung in *De Ecclesia* durch die Veröffentlichung einer von 679 Vätern unterzeichneten Stellungnahme, die unter dem Titel *Plurimorum Patrum postulata* in die Konzilsgeschichte einging[15].

Zunächst forderten die Verfasser, das Thema an einer anderen Stelle im Schema *De Ecclesia* zu platzieren, und zwar entweder unter *De mysterio Ecclesiae* oder *De populo Dei*. Sie begründeten dies mit der inhaltlichen Übereinstimmung mit diesen Kapiteln, denn hier wurden die Allgemeinheit der Kirche und die generellen Prinzipien behandelt, die für alle zutreffen. Außerdem sei die Berufung zur Heiligkeit nicht den Ordensleuten vorbehalten, was aber praktisch so scheine, wenn sie wie eine Einleitung zum Ordensleben unmittelbar davor postiert werde.

Im zweiten Punkt gingen diese Väter auf die inhaltliche Betrachtung des Themas ein und legten dar, dass Heiligkeit zwar einerseits in der ontologischen und moralischen Einheit mit Christus, aber auch andererseits in verschiedenen Lebensweisen gemäß der je eigenen göttlichen Berufung bestehe. Da diese Einheit mit Christus angestrebt werden müsse, werde sie in dem Maß von Christus geschenkt, wie der Einzelne mit der Gnade mitwirkt. Damit betonten die Väter die persönliche, asketische Dimension dieser Berufung und das menschliche Bemühen, um Heiligkeit zu erlangen.

Des Weiteren traten die *Postulata*-Väter auch für eine Darlegung der typischen Berufung zur Vollkommenheit von Bischöfen und Priestern ein, denn sie seien durch die Weihe in besonderer Weise mit Christus und der Kirche vereint. Für diesen *status* mit seinen spezifischen Merkmalen, aber auch für die Eheleute, die eine sakramentale Ehe führen, wünschten die Verfasser einen spezifischen Textabschnitt.

Ebenso solle die Lehre über die Vorzüglichkeit von Jungfräulichkeit und Zöli-

---

13 «Omnes fere Patres approbaverunt, ut retineretur in schemate principium universalis vocationis ad sanctitatem» (AS III/1, 325; vgl. J. SCHMIEDL, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Vallendar 1999, 369).

14 Vgl. JELICH, *Kirchliches Ordensverständnis*, 52-59; vgl. WÜRGES, *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit*, 159-169.

15 *Plurimorum Patrum postulata*, in *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, 6 voll., in 32 partibus, Appendix (2 vol.), Indices, Typis Pol. Vaticanis 1970-1999, Bd. II/4, 355-359. Zur Positionierung der Thematik innerhalb von *De Ecclesia* vgl. J. DANIÉLOU, *La place des religieux dans la structure de l'Église*, in Études 320 (1964) 147-155.

bat, wie es in der Heiligen Schrift (vgl. Mt 19,11; 1 Kor 7,7) zu finden ist und im Konzil von Trient feierlich definiert wurde, wortstark verkündet werden[16]. Für die Ordensleute aber sei ein eigenes Kapitel mit einem eigenen Titel – also nicht nur ein Textabschnitt innerhalb der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit – einzufügen. Diese Forderung begründeten sie mit folgenden Argumenten:

Zunächst einmal komme den Ordensmitgliedern eine besondere Stellung in der Kirche, und zwar aufgrund der kirchlichen Verfassung, zu. Dann sei diese Forderung auch berechtigt, weil die Ordensleute in den typischen Aufgaben der Kirche sehr stark präsent seien. Schließlich könne man darüber hinaus in einem eigenen Kapitel alle Aspekte des geweihten Lebens darlegen. So könnten die sich aus der Profess ergebenden Implikationen, wie die Lebenshingabe an Christus in der Form des Gemeinschaftslebens, nicht nur in einem Kapitel behandelt, sondern dabei auch die Rechtsform der Säkularinstitute umfangreich entfaltet werden.

Was den Inhalt betrifft, sollte aber bedacht werden, dass einerseits der göttliche Ursprung der Evangelischen Räte ausdrücklich unterstrichen wird und dass andererseits das konkrete Leben nach den Räten auch die Übung vieler Tugenden, und zwar auch in heroischer Weise impliziert und fordert. Dieser Anspruch werde nicht erhoben, wenn man nur nach dem Geist der Räte oder gemäß einer anderen christlichen Lebensform lebt. Die tatsächliche Lebensweise nach den Evangelischen Räten sei nicht nur eine Lebenshaltung, die sich besonderer Mittel zur Heiligung bedient, sondern setze im Gegenteil die ungeteilte Liebe zu Gott voraus.

Damit begründeten die *Postulata*-Väter auch die Formulierung *status religiosus*, denn eine solche Lebensweise nach den Räten konstituiere per se diesen Stand der Nachfolge Christi und die intensivere Gleichgestaltung mit ihm. Somit erklärten die Väter nicht nur das Wesen des *status religiosus*, sondern hielten auch entschieden an diesem Terminus fest, weil er der Natur dieser Lebensweise gerecht werde. Da sich die persönliche Entscheidung für die Hingabe im Sinn der Evangelischen Räte und die spezifischen Eigenarten des jeweiligen Instituts durch die Profess manifestiere und damit auch kanonisch erfasst werden könne, müsse auch eine rechtliche Unterscheidung folgen, die der Natur der Sache entspräche; somit komme man zur rechtlichen Regelung und Terminologie *status religiosus* des CIC/1917 zurück – freilich mit dem Hinweis, den die *Postulata*-Väter nicht unterlassen, dass dies nämlich auch die Säkularinstitute mit einschließt. Mit den *Postulata* brachten die 679 Konzilsväter also einen Vorschlag ein, der das Ordensleben ganz und gar anerkennt und nicht nur als einen Weg der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit darstellt.

Die Autoren würdigten in einem weiteren Punkt den ekklesiologischen Wert des *status religiosus*, der im überarbeiteten Schema (1963) nicht adäquat beschrieben worden sei. Darin werde nämlich die Aufmerksamkeit nur auf die äußere Wirkung

16 Vgl. Konzil von Trient, can. 10, XXIV. Sessio, in DH 1810.

der Apostolatswerke von Ordensleuten gelegt. Ein fundamentales Element des Ordenslebens bestehe aber gerade darin, dass Ordensleute durch ihre Selbsthingabe an Christus in der Kirche in engerer Weise (*arctiore modo*) mit der Tat des Erlösers vereinigt sind, der durch Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam bis zum Tod am Kreuz den Menschen erlösen und heiligen wollte. Durch die Hingabe der Ordensleute (*holocausto*), die das ganze Leben umfasst, werde aber der geistliche Schatz der Kirche vermehrt, und darum sei das Apostolat in reichem Maße fruchtbar.

Diesen Aspekt griffen sie im folgenden Punkt auf, indem sie anmerkten, dass man der ekklesiologischen Würdigung des *status religiosus* nicht gerecht werde, wenn man den eigentlichen Wert des Ordenslebens nur in dessen symbolischer Bedeutung sieht. Die Autoren leugneten nicht, dass der *status religiosus* im Sinn des Zeichen- und Zeugnischarakters zu würdigen sei; er darf aber eben nicht auf diesen Aspekt reduziert werden: «[N]am status religiosus non ideo valorem habet quia signum est, sed ideo signum est, quia valorem habet, valorem nempe sanctificativum et redemptivum»[17].

Die Verfasser kamen im Weiteren auf die vielseitigen Ausprägungen der Ordensinstitute zu sprechen und legten dar, wie die Orden durch die Verfügbarkeit ihrer Mitglieder Großartiges für die Kirche geleistet haben. Auf Initiative der Päpste, auf deren Befehl große Unternehmungen – im Besonderen in den Missionen – zurückgehen, hätten die Ordensleute bewundernswerte Projekte für die Kirche in Angriff genommen. In gleicher Weise sandten auch die Ordensoberen ihre Untergebenen zum Wohl der ganzen Kirche aus. Dies sei nur aufgrund der Hingabe möglich, die die Ordensleute durch die Profess leisten, wobei sie, wenn sie gemäß ihren Konstitutionen und dem Geist des Ordensinstituts missionarisch aktiv sind, zugleich über die geistliche Ausbildung verfügen und das innere Leben mit dem äußeren Apostolat verbinden. Die Autoren begründeten also auch die apostolische Verfügbarkeit mit der persönlichen Lebensübergabe, denn so böten familiäre Bande und individuelle Vorlieben kein Hindernis für die flexible Einsetzbarkeit der Ordensmitglieder.

In diesem Punkt und auch in allen vorausgehenden Punkten bezogen die *Postulata*-Väter ihre Ausführungen nicht nur auf diejenigen, die die drei klassischen Evangelischen Räte im kanonischen Sinn geloben und gemäß dem CIC/1917 einer *religio* angehören, sondern auch auf alle, die in einer geistlichen Gemeinschaft leben und ihr ganzes Leben Christus in der Kirche weihen. Damit zeigten diese Väter, dass sie sehr wohl auch die von Papst Pius XII. rechtlich approbierten Säkularinstitute meinten und diese keinesfalls von ihren Ausführungen ausschlossen. Daher konnte man ihnen auch nicht unterstellen, dass sie allein die gemeinschaftlichen Lebensformen gemäß dem CIC/1917 vor Augen hatten, sondern auch diese neuen Gemeinschaftsformen.

Schließlich forderten die Autoren im letzten Punkt die Revision des Kapitels über die Ordensleute, und zwar durch eine gemischte Kommission, die aus Mitgliedern

17 *Plurimorum Patrum postulata*, Nr. 6 d.

der Theologischen Kommission und der Ordenskommission zu errichten sei. Mit diesem letztgenannten Anliegen kritisierten die Verfasser das Vorgehen der Theologischen Kommission, die den Entwurf ohne Beteiligung der konziliaren Ordenskommission redigierte. Indem sie sich damit als nicht einverstanden erklärten, sahen sie Handlungsbedarf sowohl von Seiten der Theologischen Kommission als auch von Seiten der Koordinierungskommission und erwarteten sodann eine Intervention des Papstes, dem die *Plurimorum Patrum postulata* eigens zugeschickt wurden.

2.5. Würdigung der *Plurimorum Patrum postulata*

Voll des Lobes über das Ordensleben und die Notwendigkeit des *status religiosus* vertraten diese Väter die traditionelle Ordenstheologie, die wesentlich im öffentlichen Bekenntnis der Evangelischen Räte, das innerhalb eines kirchlich anerkannten Ordensinstituts abgelegt wird, besteht. Diesen Unterschied machten die *Postulata*-Väter mehrfach geltend und beschrieben auch die kirchenrechtlichen Folgen dieser öffentlichen *professio*, nämlich die Verfügbarkeit der Ordensmitglieder, die über das gewöhnliche Maß eines Getauften hinausgeht und durch die Gehorsamsverpflichtung sowie die zölibatäre Lebensweise den missionarischen Einsatz weniger einschränkt, als es bei Ehen und Familien der Fall ist.

Die *professio* ist demnach von großer Bedeutung, weil sie die Bindung an Gott und an eine kanonisch errichtete Gemeinschaft bewirkt. Freilich ist die persönliche Heiligkeit nicht allein durch die *professio* uneingeschränkt verwirklicht. Der Ordensangehörige ist ebenso wie alle Gläubigen verpflichtet, nach Heiligkeit zu streben und in seinem Stand zu verwirklichen, was die Kirche durch die rechtliche Verpflichtung, nach den Evangelischen Räten zu leben, ohnehin schon erkannt und definiert hat. Darum forderten diese Väter mit Recht, bei der pastoralen Verkündigung zu berücksichtigen, dass der Aufruf zur allgemeinen Berufung zur Heiligkeit an alle Gläubigen gerichtet werden muss, wenn auch der *status religiosus* diese absolut geltende Berufung mit einschließt. Daher wird die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in ihrer Bedeutung für die Kirche auch nicht vermindert, wenn man einen historisch gewachsenen *status* propagiert, der sich durch eine spezifische Bindung an Gott und an eine kirchlich anerkannte Gemeinschaft von Getauften, die in ihrer Weise ihre geistliche Hingabe leben und nach Heiligkeit streben, unterscheidet.

Die *Postulata*-Väter wandten sich auch gegen eine theologische Nivellierung des *status religiosus*, wonach sich die Ordensleute nur durch ihre äußerliche Lebensweise, durch das Tragen eines Ordenskleides und das Leben in einer geistlichen Gemeinschaft in zölibatärer Weise unterscheiden würden, so dass sie nur gleichsam ein «Zeichen» für alle Getauften sind und diese anspornen, ein Leben nach dem Evangelium zu führen. Diese theologische Nivellierung wirft tatsächlich auch eine rechtliche Problematik auf, denn das Recht wird nicht durch die Symbolkraft einer

Gruppierung bestimmt, sondern muss durch konkrete Regeln und Normen gefasst werden. Darum erklärten die *Postulata*-Väter auch, dass der *status religiosus* seine Würde nicht durch die Symbolkraft dieser Lebensweise erhält; vielmehr ergibt sich die äußere und damit zeichenhaft-wahrnehmbare Lebensform aus der Erhabenheit der persönlichen Hingabe, die allerdings eine kanonische Regelung fordert. Die unterzeichnenden Väter beschrieben dies mit der Einheit des inneren Lebens und des äußeren Apostolats, was nicht nur bedeutet, dass sie für das Apostolat verfügbar sind, sondern auch, dass sie auch die innere Voraussetzung durch ihre geistliche Ausbildung, die damit zusammenhängende Prüfungszeit bis zur Ablegung der *vota perpetua* und schließlich die öffentliche *professio* erfüllen. Auf dem Hintergrund einer solchen kritischen Betrachtung wird deutlich erkennbar, dass die Ablehnung kirchenrechtlicher Formulierungen und der Entscheidung für eine pastorale Sprache des Konzils an ihre naturgegebenen Grenzen stößt und die zu beschreibende Wirklichkeit nicht adäquat einholt.

Bei der Bewertung der *Plurimorum Patrum postulata* muss auch der Vorschlag zur Systematisierung des Schemas *De Ecclesia* gewürdigt werden, denn diese Väter haben mit ihrem Anliegen, die Ausführungen über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Rahmen von *De mysterio Ecclesiae* oder *De populo Dei* zu platzieren, eine Alternative aufgezeigt, die dem Prinzip der Systematik entspricht, dass Allgemeingültiges dort zu behandeln ist, wo allgemeine Grundsätze dargelegt werden. Diese beiden Kapitel wären tatsächlich der systematisch zutreffende Ort für die allgemeine Berufung zur Heiligkeit. Mit dieser Platzierung hätte man wohl sehr viel Spannung und Auseinandersetzung vermeiden können; denn die *Postulata*-Väter legten eine Alternative vor, in der sich die Interessen aller widerspiegelten. Zwischen den verhärteten Fronten kam es aber erst durch die Schlussabstimmungen zu einer Einigung. Offensichtlich war es aber gerade die Absicht sowohl der *squadra belga* als auch der anderen beteiligten Theologen, eine neue Ordenstheologie zu statuieren, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit steht, und zwar als deren Voraussetzung.

Letztlich handelt es sich bei den *Plurimorum Patrum postulata* um eine Reaktion auf den Einfluss der *squadra belga* und der Konzilsväter, die die ersten Schemata verworfen haben und mit großer Reformbereitschaft ans Werk gingen. Die *Postulata*-Väter wollten verhindern, dass die Entwürfe von kleinen Gruppen inhaltlich bestimmt und dann in der Plenarversammlung nur noch im Detail korrigiert werden. Im Fall der durch Kardinal Browne neu eingesetzten Kommission zeigte sich das Vorgehen der «dynamischsten Strömung»[18] des Konzils – wie Jan Grootaers diese

[18] J. Grootaers, *Zwischen den Sitzungsperioden – die "zweite Vorbereitung" des Konzils und ihre Gegner*, in G. Alberigo – K. Wittstadt, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 2: *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst: erste Sitzungsperiode und Intersessio, Oktober 1962-September 1963*, Mainz-Leuven 2000, 421-617, hier 486.

Gruppierung bezeichnet –, die das Wesen der Ordenstheologie grundlegend neu konzipierte, indem sie es als ein symbolstarkes Moment der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit definierte.

2.6. Der abschließende Werdegang und die Approbation

Durch weitere Überarbeitungsschritte, bei denen jedoch der Text im Wesentlichen erhalten blieb, wurde die theologische Spannung bis in die Schlussdebatten über das Schema *Lumen gentium* hineingetragen. In der letzten Debatte über den Entwurf kam es schließlich zur Abstimmung, ob die Darstellung als ein einziges Kapitel über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit *und* das Ordensleben oder aber als zwei Kapitel, in denen die Themen gesondert behandelt werden, erfolgen sollte. Weil diese Entscheidung sowohl in systematischer Hinsicht als auch für die theologische Gewichtung der Themen äußerst belangreich war, ließ die Theologische Kommission diese Frage offen und legte die beiden Modelle den Konzilsvätern vor. Die 2210 anwesenden Väter stimmten am 30. September 1964 in der 91. Generalkongregation über diese Frage ab: 1505 stimmten für eine Teilung der beiden Texte in zwei Kapitel; 698 lehnten dies ab; sieben Stimmen waren ungültig.

Nach weiteren kleinen Korrekturen wurde am 17. November 1964 in der 124. Generalkongregation die Approbation des fünften Kapitels der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, das endgültig mit *De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* betitelt wurde, vorgenommen. Von den 2146 anwesenden Konzilsvätern approbierten 2142 den Text; lediglich vier gaben keine Zustimmung. Schließlich wurde in der Abstimmung vom 21. November 1964 die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* approbiert und promulgiert.

2.7. Fazit: *De Vocatione ad Sanctitatem in Ecclesia* als Ergebnis einer spannungsreichen Einheit

Bei der Bewertung des Schemas *De Ecclesia* (1963) waren sich zwar die Konzilsväter darüber einig, dass einerseits die Religiosen einen wichtigen Stellenwert in der Kirche einnehmen und dass diese große geistliche Bewegung unbedingt zu loben, zu fördern und zu bewahren sei, dass aber auch andererseits die allgemeine Berufung zur Heiligkeit an sich nicht in Frage gestellt werden dürfe, weil sie ihre Grundlagen sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der Tradition der Kirche hat. Dieses Einvernehmen wird durch Annahme des endgültigen Textes mit einer überragenden Mehrheit von 2142 bei 4 Gegenstimmen deutlich. Die Frage war nur, in welchem theologischen Verhältnis beide Momente zueinander stehen und wie sich folglich diese Relation adäquat im Konzilstext sprachlich formulieren und systematisch darstellen lässt. In diesem Punkt standen sich die beiden Parteien gegenüber.

Im Schema *De Ecclesia* (1963) bildete die allgemeine Berufung zur Heiligkeit die theologische Umrahmung der spezifischen Ordensberufung und stellte damit die Privilegien der Ordensleute, die ihnen bis dahin kirchenrechtlich zukamen, infrage. Die Konzilsväter kamen zwar darin überein, dass sowohl die Seligpreisungen der Bergpredigt als auch die biblischen Räte für alle Getauften gelten, waren sich aber uneinig über die Einordnung des *status religiosus*, deren spezifischer Charakter in den Evangelischen Räten besteht. Manche Konzilsväter sahen für die Zukunft des Ordenslebens die Gefahr, dass die neue Konzeption des Textes das Ordensleben nur noch als *einen* Weg zur Heiligkeit neben vielerlei anderen darstellt und dass dadurch seine besondere Erhabenheit verloren geht, um nicht zu sagen, nur noch als Anhängsel oder Randerscheinung an den generellen Aufruf zur Heiligkeit hinzugefügt wird[19].

Bei dieser Diskussion wurde vor allem der Zeichencharakter des geweihten Lebens hervorgehoben, dessen Wesen sich dann nur noch symbolhaft unterscheiden würde, insofern nämlich die gottgeweihten Personen durch die Verpflichtung auf die Evangelischen Räte Zeugen für das künftige Leben in der Ewigkeit seien. Der Unterschied zu allen anderen Wegen der Heiligkeit wäre damit fast bedeutungslos, weil die Räte allen Getauften gelten (vgl. LG 42,3-5). Mit der Entscheidung der Väter für die Zweiteilung der Kapitel wurde zwar ein Kompromiss zwischen den beiden theologischen Parteiungen gefunden, es bleibt aber die Frage, wieweit die neue Ordenstheologie das kirchliche Leben bereichert hat und welche Früchte sie trägt.

Gemäß dem pastoralen Impuls, den das Konzil geben wollte, wäre nun sowohl ein Aufblühen des Ordenslebens als auch unter allen Gläubigen ein vermehrtes Streben nach Heiligkeit zu erwarten, weil ja schließlich das Konzil beiden Seiten eine eindeutige Botschaft brachte: Den Ordensleuten gegenüber erklärte es seine Hochschätzung; allen anderen Gliedern der Kirche – und hier sind ausdrücklich auch die Laien zu nennen – verdeutlichte es die Dringlichkeit des Strebens nach Heiligkeit.

3. Die aktuelle Situation im Land der *squadra belga*

Hat die «dynamischste Bewegung» durch das Konzil ihr Ziel erreicht, nämlich den Aufruf zur Heiligkeit zu verbreiten und das Ordensleben bestmöglich zu fördern? Die Antwort kann hier nur angerissen werden, denn ein Überblick über diese nachkonziliaren Ereignisse und die Umsetzung des Konzils in diesem Punkt wäre eine eigene umfangreiche Forschungsarbeit. Darum kann nur holzschnittartig ein grobes Bild gezeichnet werden.

Kardinal Suenens übte als einer der vier Konzilsmoderatoren und Mitglieder der

19 So die Kritik von Aniceto Fernández Alonso OP (vgl. AS II/4, 173-178).

Koordinierungskommission im Zweiten Vaticanum einen enormen Einfluss aus. Neben der Erneuerung der Ordenstheologie erreichte er, dass die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit, *Gaudium et spes*, moralische Fragen nicht festlegte. Zugleich arbeitete er auf die Öffnung der traditionellen Morallehre hin[20]. Suenens war als Erzbischof von Mechelen-Brüssel (1961-1979) und von 1962 an Metropolit von Belgien eifrig bemüht, die Konzilsbeschlüsse umzusetzen[21].

Was unser Thema betrifft, so verfasste er im Mai 1978 einen Hirtenbrief über den Glauben an die Kirche: «Ik geloof in de heilige kerk»[22]. In diesem Schreiben, in dem er das Kirchenverständnis des Konzils darlegte, kam er auch auf die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu sprechen (Nr. 4) und legte in diesem Zusammenhang den Gläubigen die Lektüre von *Lumen gentium* ans Herz. Ebenso sollten die Gläubigen dem Aufruf des Konzils, ein christliches und heiliges Leben zu führen, Gehör schenken. Dies setze voraus, dass das Gebet im persönlichen Leben, in der Familie und in der Gesellschaft einen bevorzugten Platz einnehme und die Gläubigen so zu Taten der Nächstenliebe befähigt würden (Nr. 5). Dieser Impuls zielte ganz auf die persönliche Heiligkeit aller Getauften.

Wie sieht es vier Jahrzehnte nach diesem Hirtenwort in Belgien aus? Laut Jahresbericht über die katholische Kirche in Belgien, der im November 2018 herausgegeben wurde und sich auf unabhängige Studien beruft, nennen sich 52,76 % der Bevölkerung im Königreich Belgien «katholisch» und 9,42 % (1.071.853 Personen) nennen sich «praktizierend»[23]. Aus dem offiziellen Jahresbericht geht weder hervor, was unter «katholisch» noch was unter «praktizierend» präzis verstanden wird. Kritisch zu fragen wäre, ob diese 1.071.853 «Katholiken» wirklich einen integralen katholischen Glauben haben. Daher bleiben auch diese Zahlen nur ein Anhaltspunkt. Ein weiterer Hinweis auf die aktuelle kirchliche Situation ist die Anzahl der Priesterweihen in den flämischen Bistümern: Im Jahr 2018 wurde *ein* Priester geweiht[24].

Wie sieht es bei den Ordensgemeinschaften und deren Mitgliedzahlen aus? In Belgien gibt es 278 niederländischsprachige und 101 französischsprachige Orden

---

20 Vgl. L. Declerck, *Suenens*, in M. Quisinsky – P. Walter (Hrsg.): *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 266.

21 «Als nach dem Konzil die wichtigsten Impulse der Erneuerung zu versickern drohten, erschien es nicht weniger als selbstverständlich, daß es Suenens war, der die öffentliche Meinung in der Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanums neu belebte und nach vorne drängte» (J. Grootaers, *Ein Leben in Gegensätzen. Kardinal Suenens und die Kirche des 20. Jahrhunderts*, in Herder-Korrespondenz 50 (1996) H. 7, 359-362, hier 360.

22 L.-J. Suenens, *Ik geloof in de heilige kerk*, pinksterbrief 1978, Mechelen-Brüssel 1978.

23 Vgl. H. Cosijns (Hrsg.), *Jaarrapport. De Katholieke Kerk in België*, November 2018, 10-11. Da die Kirchenzugehörigkeit in Belgien nicht über die Steuer verifizierbar ist, kann eine Statistik nur auf diese Umfrage zurückgreifen.

24 Vgl. https://www.kerknet.be/dekenaat-aalst/artikel/elia-cantaert-priesterwijding-en-eremis. (14. Februar 2019).

und Kongregationen. Insgesamt zählen sie 10.262 Mitglieder, davon 28,3 % Männer, also 2901 männliche Ordensmitglieder, und 71,7 % Frauen[25]. Im statistischen Jahrbuch wird ausdrücklich auf die Überalterung der Ordensmitglieder hingewiesen, was am Beispiel des Erzbistums Mechelen-Brüssel mit Zahlen belegt wird, wobei im vorliegenden Beitrag nur die Zahlen für den flämischen Teil des Bistums wiedergegeben werden: Zum genannten Zeitpunkt befinden sich 1751 Ordensmitglieder in Vlaams-Brabant und Mechelen, von denen 79,1 % älter als 75 Jahre sind, also 1384. 13,1 % sind zwischen 60 und 75 Jahre alt, was einer absoluten Zahl von 229 entspricht. Die auf dem Kopf stehende Alterspyramide wird durch die 45- bis 60-Jährigen weitergeführt, die noch 5,5 % (96 Personen) ausmachen, und steht auf einem «Fundament» von 42 Ordensleuten, nämlich 2,3 %, die jünger als 45 sind[26].

Auch hier können zwar die Zahlen nicht umfangreich diskutiert und erst recht keine Vergleiche mit einer europaweiten oder gar weltweiten Entwicklung gezogen werden; ebenso ist es nicht die Absicht, die Zahlen im Verhältnis zu den Geburten und der gesellschaftlichen Verteilung des religiösen Bekenntnisses zu erörtern. Es wären noch die Zahlen mit früheren Jahrgängen zu vergleichen. Ebenso müsste man auch noch andere Faktoren berücksichtigen, denn auch Belgien wurde nicht von liberalen Tendenzen, atheistischem Gedankengut, starkem Einfluss der Medien auf die Gesellschaft und schließlich antikirchlichen Bestrebungen verschont.

Nun ist vielmehr auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, nämlich wie sich einerseits die vom Konzil proklamierte allgemeine Berufung zur Heiligkeit und andererseits die positive Würdigung der Evangelischen Räte, die zur Richtschnur für das Glaubensleben sowohl für die Ordensleute als auch für alle anderen Gläubigen erklärt wurden, ausgewirkt hat. Die Antwort fällt noch deutlicher aus, wenn man die historische Entwicklung der Kirche in Belgien betrachtet. Denn besonders Flandern, der nördliche Teil von Belgien, war vor allem während des «missionarischen Aufbruchs» im 19. Jahrhundert[27] das Heimatland unzähliger katholischer Missionare, deren Anzahl in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kontinuierlich anstieg[28]. Unter der Vielzahl von Missionaren ist Pater Damiaan, mit Geburtsnamen Jozef De

---

25 Vgl. H. Cosijns (Hrsg.), *Jaarrapport*, 18-19.

26 Vgl. *ibid.*, 20.

27 Vgl. R. Boudens, *De negentiende-eeuwse missionaire beweging*, in Ders. (Hrsg.), *Rond Damiaan. Handelingen van het colloquium n.a.v. de honderdste verjaardag van het overlijden van pater Damiaan, 9-10 maart 1989*, Leuven 1989, 17-39.

28 «In de Belgische koloniale geschiedenis neemt de missionaris een belangrijke plaats in. Dit is het gevolg van het groot aantal Belgische missionarissen dat actief was in het buitenland. Tijdens het interbellum was tot 15% van de blanke populatie in Congo een religieuze […]. Tegen 1959 waren er zo 4607 Belgische katholieke missionarissen aan het werk in Congo […]. Aan het begin van de twintigste eeuw deed zich een exponentiële groei voor van het aantal Belgische missionarissen. In Congo zien we een vertwaalfvoudiging tussen 1908 en 1949» (M. Langhendries, *Nonkel Pater. De figuur van de missionaris als feit en fictie*, Leuven 2017, 10-11).

Veuster (1840-1889), Priester der Kongregation der Heiligen Herzen Jesu und Mariens (SS.CC.), als «Missionar der Leprakranken» wohl der berühmteste[29].

Was lässt sich heute über den Missionseifer der Belgier sagen? 1988 zählte das in Brüssel angesiedelte *Comité van de Missionerende Instituten* (C.M.I.) 3710 belgische Missionare (Priester und Ordensleute), von denen 2844 aus Flandern kamen. Im Vergleich zur vorausgehenden Zählung des Jahres 1982 sank die Zahl um 18 %. Aus dieser Umfrage von 1988 ging auch hervor, dass eine schnelle Vergreisung der Missionare bereits eingesetzt hatte. Es ergab sich folgende Altersstruktur: 0,8 % waren unter 40 Jahren, 8,6 % zwischen 40 und 50, 31 % zwischen 50 und 60, 34 % zwischen 60 und 70, 20 % zwischen 70 und 80 und 5,2 % älter als 80[30].

Ende des Jahres 2018 sind noch 89 belgische Missionare in Europa, 49 in Asien, 188 in Afrika und 188 in Amerika tätig, also insgesamt 514. Einer Studie von 2017 ist zu entnehmen, was man ohnehin schon vermuten kann: «In Belgien selbst nimmt die Zahl von Berufungen seit den 60er Jahren stetig ab»[31]. Flandern sendet also seine Söhne nicht mehr aus – in Anspielung auf den Titel eines alten Missionsbuches[32] –, sondern wird, selbst zum «Missionsland» geworden, von nicht-belgischen Ordensmissionaren aus Amerika (14), Europa (60), Afrika (78) und Asien (31) missioniert.

Sicher sind hierfür auch politische Veränderungen, vor allem die Entkolonialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg, dann auch die Säkularisierung sowie der Rückgang von Ordenseintritten in Belgien zu berücksichtigen. Es wäre aber auch nach dem Missionsbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen nachkonziliarer Interpretation zu fragen – ein Themenkomplex, der hier nicht dargestellt werden kann. Eines aber muss festgehalten werden, und zwar dass die Anzahl von Missionaren deutlich gesunken ist und dass insgesamt die kirchliche Situation selbst im Land der *squadra belga* prekär wird; man wird wohl eine ähnliche Entwicklung in fast allen europäischen Ländern feststellen können. Was ist also zu tun, wenn es trotz der Verkündigung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit nicht zu einem Wachstum, sondern zur Abnahme der praktizierenden Katholiken käme?

---

29 Um nur eine kleine Auswahl zu nennen: Peter van Gent OFM (1480-1572), Nicolaas Cleynaerts 1493-1543, Andreas Griffoen OFM (ca. 1400-1475), Jan De Witte OP (1475-1540), Pieter de Mura (ca. 1480-1572), Louis Hennepin (1640-1701), Erasmo de Forno OFMCap. (1595-1652), Ferdinand Verbiest SJ (1623-1688), Pieter De Smet SJ (1801-1873), Constant Lievens (1856-1893).

30 Vgl. C. DUJARDIN, *Van pionier tot dienaar. Profiel van de Belgische missionaris in historisch perspectief*, in R. BOUDENS (Hrsg.), *Rond Damiaan. Handelingen van het colloquium n.a.v. de honderdste verjaardag van het overlijden van pater Damiaan, 9-10 maart 1989*, Leuven 1989, 115-187, hier 161.
Vgl. O. TANGHE, *Vlaamse missionarissen doorheen de eeuwen*, in C. V. KUNSTENAARSVERBOND (Hrsg.), *Vlaanderen. Tweemaandelijks tijdschrift voor kunst en cultuur*, in Tielt 39 (1990) 2-9, hier 9.

31 «In België zelf neemt het aantal roepingen sinds de jaren '60 gestaag af» (M. LANGHENDRIES, *Nonkel Pater. De figuur van de missionaris als feit en fictie*, Leuven 2017, 12).

32 F. M. OLBRECHTS, *Vlaanderen zendt zijn zonen uit!,* Leuven 1942.

4. Lösungsansätze durch kontextuelle Konzilsrezeption und Hermeneutik der Kontinuität

Der hier vorgeschlagene Ansatz zur praktischen Rezeption des Konzils besteht prinzipiell aus zwei Aspekten, nämlich aus einem theologisch und pastoral klaren Verständnis der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit einerseits und aus einer tragfähigen Plausibilisierung des geweihten Lebens andererseits.

4.1. Notwendigkeit einer *konkreten* Frömmigkeit

Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu proklamieren birgt eine geistliche Gefahr in sich: Die Gläubigen könnten bei der Feststellung, dass sie berufen sind, stehenbleiben, indem sie zwar auf die Gnade vertrauen, die Werke der Frömmigkeit aber ignorieren. Sagt man einem Gläubigen, der über kein tiefergehendes Glaubenswissen verfügt und wenig Glaubenspraxis kennt, dass Gott ihn zur Heiligkeit berufen hat, so wird er dies zwar dankbar zur Kenntnis nehmen, aber mit diesem Allgemeinplatz der Theologie nicht viel anfangen können. Oder aber – und das führt letztlich auf dieselbe falsche Spur – er wird, vom Ideal eines «Heiligen» abgeschreckt, die Schlussfolgerung ziehen, dass er solch eine Höhe des Glaubens und der Tugend doch nicht erlangen wird, und es folglich lieber der Gnade Gottes überlassen, geheiligt zu werden, denn Gott hat einen ja schließlich berufen und er wird dann auch das begonnene Werk vollenden (vgl. Ps 138,8). Diese Resignation klingt sogar noch «fromm» und unterscheidet sich nur wenig von dem damals weit verbreiteten Verständnis, wonach die Ordensleute nach Heiligkeit streben müssen, aber die gewöhnlichen Gläubigen nur verpflichtet seien, sich an die Gebote zu halten[33].

Eine dringend notwendige *kontextuelle* Konzilsinterpretation muss diesem oberflächlichen Verständnis entgegenhalten, dass die Konzilsväter die Ausführungen in LG Kap. V mit Konkretisierungen angefüllt haben. Liest man das besagte Kapitel, stellt man fest, dass die allgemeine Berufung zur Heiligkeit nicht nur eine «Gabe», sondern auch eine «Aufgabe» ist[34]. Weil diejenigen, die durch die Taufe geheiligt sind, durch Gottes Gnade Teilhaber an der göttlichen Natur geworden sind, müssen sie auch «die Heiligung, die sie empfangen haben, wobei Gott der Gewährende ist, im Leben festhalten und vollenden» (LG 40,1). Dieses paulinische Prinzip der Heili-

[33] Vgl. J. Weismayer, *Heiligkeit für alle – in den Konzilstexten*, in Christliche Innerlichkeit 21 (1986) 113-122, hier 113.

[34] Vgl. M. Schlosser, *Berufen zur Heiligkeit. Anmerkungen zum 5. Kapitel von* Lumen gentium, in J.-H. Tück (Hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 283-302, hier 296-302.

gung[35] des Getauften wird von den Autoren des fünften Kapitels von *Lumen gentium* aufgegriffen, womit neben der Bedeutung des Gnadenwirkens im Heiligungsgeschehen der «asketische» Aspekt und damit das menschliche Bemühen, um Heiligung und Heiligkeit zu erlangen, betont wird[36].

Der Auftrag wird von den Konzilsvätern – ganz im Sinn der pastoralen Linie des Konzils – ziemlich konkret beschrieben; so nennen die Verfasser christliche Werke des Glaubens wie den Empfang der Sakramente, die Teilnahme an der Liturgie, das tägliche Gebet, das Hören von Predigten, das Lesen des Wortes Gottes, das Streben nach Tugenden (vgl. LG 42,1), aber auch die Nachahmung der tätigen Liebe Christi durch Arbeit und Mühen (vgl. LG 41,5) sowie die Aufopferung von Leid und Verfolgung (vgl. LG 41,6), sodann auch allgemein die Heiligung des Alltags (vgl. LG 41,7), darüber hinaus auch die Werke der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. LG 42,1) und selbst das Martyrium als «höchster Erweis der Liebe» (vgl. LG 42,2) sowie schließlich die vielfachen Räte, von denen Jungfräulichkeit (vgl. LG 42,3), Gehorsam (vgl. LG 42,4) und Armut (vgl. LG 42,5) ausdrücklich genannt werden. Die Konzilsväter erklären darum auch im Anschluss an die Darlegung des Wesens und Wirkens der Sakramente, dass «alle Christgläubigen jedweden Berufs und Standes auf ihrem jeweiligen Weg vom Herrn zu der Vollkommenheit der Heiligkeit berufen» sind (LG 11,3). Die Kirche kann und muss dies «fordern», weil ihr auch die dazu notwendigen Heilsmittel gegeben sind.

Bei der Verkündigung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit darf dieser «asketische» Aspekt der Heiligkeit nicht fehlen, sonst wirkt diese Berufung inhaltsleer und unbestimmt. Fügt man hingegen diese Punkte der Verkündigung hinzu, gelangt man einerseits zu einer «neuen» Sicht auf Heiligkeit, dass es nämlich die Berufung eines jeden Katholiken ist, heilig zu sein, andererseits aber zur «alten» traditionellen geistlichen Lehre der Kirchenväter und der Heiligen, die «Askese und Mystik» zu einer ausgewogenen Einheit verbunden haben. Diese Spiritualität führt nämlich die Gläubigen zur Heiligkeit. Im Wissen um dieses reiche Erbe der geistlichen Lehrer haben die Konzilsväter diese auch in den Fußnoten von LG Kap. V neben Bibelstellen und lehramtlichen Texten vielfach erwähnt.

---

35 Das lehrt nicht nur die gesamte Tradition christlicher Spiritualität, sondern geht auf Paulus zurück, der zuerst die «ontologische» Dimension der Heiligkeit beschreibt: «Legt den alten Menschen des früheren Lebenswandels ab, der sich in den Begierden des Trugs zugrunde richtet, und lasst euch erneuern durch den Geist in eurem Denken! Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit!» (Eph 4,22-24). Bei Paulus wird deutlich, dass sich aus dem «neuen Leben in Christus» auch eine moralische Forderung ergibt: «Legt deshalb die Lüge ab und redet die Wahrheit, jeder mit seinem Nächsten; denn wir sind als Glieder miteinander verbunden. Wenn ihr zürnt, sündigt nicht! Die Sonne soll über eurem Zorn nicht untergehen» (Eph 4,25-26). Schließlich soll aber beides, sowohl die Erneuerung in Christus durch Glauben und Taufe als auch die Neugestaltung des Lebens, auf eine eschatologisch ausgerichtete «Christusmystik» hin geordnet sein, um vor dem Richterstuhl Christi (2 Kor 5,10) Hoffnung auf die endgültige Erlösung haben zu können (vgl. R. SCHNACKENBURG, *Paulus*, in LThK² VIII, 216-228, hier 221-222).

36 Vgl. WÜRGES, *Die allgemeine Berufung*, 240.

Bei der Anleitung zu einem heiligen Leben darf also nicht vergessen werden, dass der Gläubige die Gnade nicht rein passiv empfängt und folglich als unveränderbar «Geheiligter» gilt, sondern dass der Heiligung auch eine persönliche Kooperationsbereitschaft folgen muss, die zum Wachstum in der Heiligkeit führt[37].

4.2. Notwendigkeit von Glaubenserziehung und Glaubensweitergabe

Glaubenserziehung bedeutet zunächst, sich selbst bewusst um einen Fortschritt im Glauben zu bemühen, dann aber auch das Glaubensgut der Kirche durch ein lebendiges Glaubensleben und katechetisches Glaubenswissen weiterzugeben. Dies sind bereits biblisch erwähnte (vgl. 1 Thess 1,5-10; Tit 2,1.15 u. a.), dringende Forderungen an alle Gläubigen, um so letztlich dem «Missionsauftrag» Jesu Christi gerecht zu werden (vgl. Mt 28,19-20).

Auch die Konzilsväter greifen dieses Thema auf und weisen in *Lumen gentium* (vgl. LG 33,1-38,1) und ausdrücklich auch im Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* (vgl. AA 2,1-4,10) alle Gläubigen darauf hin, apostolisch tätig zu sein. Sie erklären sowohl gegenüber den Bischöfen, dass sie «heilig und freudig, demütig und kraftvoll ihren Dienst ausführen» (LG 41,2) sollen, dann aber auch gegenüber den christlichen Eheleuten und Eltern, dass sie die Nachkommenschaft «mit den christlichen Lehren und den Tugenden des Evangeliums erfüllen» müssen (LG 41,5). Auch diese Ausführungen werden umso konkreter, je mehr man die Konzilstexte kontextuell betrachtet und in der Tradition der Kirche liest. Rezipiert man das Konzil in dieser Weise, gelangt man von selbst zur Hermeneutik der Kontinuität.

So ist in diesem Zusammenhang die Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis* (GE) zu erwähnen, in der die Verfasser auf dem Hintergrund des allgemeinen Rechtes auf Erziehung für alle Personen (vgl. GE 1,1-3) erklären, dass Christen als Kinder Gottes das Recht auf eine christliche Erziehung haben (vgl. GE 2,1). Konkret bedeutet das, dass sie angeleitet werden, die Heilsmysterien tiefer zu erkennen, Gott vor allem in der Liturgie anzubeten lernen und schließlich geformt werden, um ihr Leben «gemäß dem neuen Menschen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (vgl. *Eph 4,22-24*) zu führen» (GE 2,1). Folglich wird auch den Eltern die «äußerst schwere Verpflichtung» auferlegt, die Nachkommen zu erziehen, wofür ein die persönliche und gemeinschaftliche Erziehung begünstigendes Familienumfeld zu schaffen sei (vgl. GE 3,1).

---

[37] Vgl. hierzu die Ausführungen des im Zusammenhang mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit vielfach genannten heiligen Franz von Sales (1567-1622) in seinem Büchlein *Philothea* über das Gebet, die heilige Messe, die Beichte und den Empfang der heiligen Kommunion (FRANZ VON SALES, *Philothea. Anleitung zum frommen Leben*, Eichstätt 2015, 76-125).

4.3. Notwendigkeit einer «würdig» gefeierten Liturgie

In SC 109,1 und 3 erwähnen die Väter die liturgische Katechese, deren Sinn mitunter darin liegt, den Gläubigen sowohl die sozialen Folgen der Sünde zu erklären als auch das Wesen der Buße zu verdeutlichen, «welche die Sünde verabscheut, insofern sie eine Beleidigung Gottes ist; dabei soll die Rolle der Kirche bei der Bußhandlung nicht übergangen und das Gebet für die Sünder nahegelegt werden» (SC 109,3). Ohne hierzu statistische Angaben liefern zu können, kann man doch mit einer allgemeinen Wahrnehmung der kirchlichen Verkündigung und Katechese – wenn Letztere überhaupt noch stattfindet – sagen, dass dieses Thema nicht den ihm gebührenden Platz einnimmt[38]. Eine falsch geleitete Pastoral, die Buße und Umkehr aus welchen Gründen auch immer verschweigt, widerspricht der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, denn zu ihr gehören auch die Buße, die Selbstverleugnung (vgl. LG 8,3; 10,2; 42,1) und der Empfang der Sakramente (vgl. LG 42,1)[39]. Von Seiten der Sakramentenpastoral ist anzufügen, dass mit Buße und Beichte auch die Anleitung und Vorbereitung zum würdigen Empfang der Sakramente und damit auch zur fruchtbaren Mitfeier der heiligen Liturgie verbunden ist, was in der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) gefordert wird (vgl. SC 7,4; 48,1).[40] Die Beichte erhält ihre Bedeutung nicht nur durch die Übung der Reue als zu erlernende innere Haltung des christlichen Lebens und bedeutungsschwere Voraussetzung für die Heiligkeit, sondern auch wegen der Gewissensschulung, die mit dem Sakrament der Versöhnung zusammenhängt[41].

In Bezug auf die Feier der Liturgie ist noch der Terminus «Opfer» als notwendiger Aspekt der Glaubenserziehung und Glaubensverkündigung zu nennen, der auch im Konzilskorpus erscheint, nämlich sowohl als Beschreibung des Messopfers (vgl. SC 2,1; 7,1; 12,1; 47,1; LG 28,1 u. a.) als auch als innere Haltung der Nachfolge. Darum sollen alle, die an Armut, Schwäche, Krankheit und anderen Nöten leiden, und diejenigen, die verfolgt werden, wissen, dass sie «in besonderer Weise auch mit dem für das Heil der Welt leidenden Christus geeint werden» (LG 41,6). Ohne die Wiederaufnahme der Opfer-Thematik in Katechese und Verkündigung werden weder die heilige Messe – und damit zugleich auch nicht die Sakramente – noch der

---

38 Vgl. Papst Franziskus, «Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung». Abschlussdokument der 15. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode vom 27. Oktober 2018, Übersetzung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn), Vatikanstadt 2018, Nr. 128, vgl. 133.

39 Vgl. G. B. Sala, *Von der Schwierigkeit der Beichte heute*, in U. L. Lehner – R. K. Tacelli (Hrsg.), *Kontroverse Theologie. Ausgewählte theologische Schriften. Festgabe zum 75. Geburtstag. Mit einem Geleitwort von Leo Kardinal Scheffczyk*, Bonn 2005, 71-88, hier 86.

40 Vgl. Papst Franziskus, «Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung», Nr. 135.

41 Vgl. A. Ziegenaus, *Ohne Beichte keine Erneuerung*, Augsburg 2018, 7ff.

persönliche Einsatz für den Glauben, ebenso wenig der engere Weg der Nachfolge Christi, geschweige denn das Martyrium verstanden werden. Zum Verständnis der Heiligkeit der Liturgie leistet auch die «tridentinische Messe» einen bedeutenden Beitrag, denn es steht – mit den Worten Papst Benedikts XVI. – fraglos fest, «dass die lateinische Liturgie der Kirche – mit ihren verschiedenen Formen in allen Jahrhunderten der christlichen Zeit – sehr viele Heilige im geistlichen Leben angespornt und viele Völker in der Tugend der Gottesverehrung gestärkt und deren Frömmigkeit befruchtet hat»[42].

4.4. Notwendigkeit der Verkündigung von der Schönheit des sakramentalen Priestertums und des geweihten Lebens

Die europaweit rückläufigen Zahlen von Priesterberufungen und Ordenseintritten fallen selbst dem oberflächlichen Beobachter auf. Auch hierbei handelt es sich um ein sehr komplexes Thema. Nähert man sich diesem Phänomen, taucht die Frage auf, warum nach der Würdigung des Ordenslebens durch das Zweite Vatikanum eine solche Entwicklung einsetzen konnte. Es gilt nun, den Blick in die Zukunft zu werfen und zu fragen, wie man Berufungen für das geweihte Leben und für das Priestertum fördern kann.

Während einerseits an der Gleichheit aller Glieder der Kirche «hinsichtlich der Würde und dem Tun, das allen Gläubigen in Bezug auf die Auferbauung des Leibes Christi gemeinsam ist» (LG 32,3), festgehalten werden muss, darf doch andererseits die «Verschiedenheit der Glieder» (LG 7,3) und damit auch die Lehre, dass die Kirche eine hierarchisch geordnete Gesellschaft ist, nicht hintangesetzt werden (vgl. LG Kap. III; bes. LG 20,1). So stehen den Bischöfen die Presbyter zur Seite, die in Einheit mit ihm das Wort Gottes verkünden und die Sakramente spenden (vgl. LG 26,3). Bischöfe, Priester und Diakone bekleiden daher ein erhabenes Amt, das sie von den Gläubigen unterscheidet, was vor allem in der Feier der Eucharistie zum Ausdruck kommt (vgl. LG 28,1-29,2; PO 2,2)[43]. Auch die Priester nehmen am Amt des Bischofs teil, indem sie ihren Dienst tun. So wird auch im Konzilstext zwischen dem *gemeinsamen Priestertum* der Gläubigen und dem *amtlichen bzw. hierarchischen Priestertum* unterschieden:

---

[42] Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben *Summorum pontificum*, 7. Juli 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 178), 5-20, hier 7.

[43] «Ihr heiliges Amt aber üben sie am meisten in der eucharistischen Feier bzw. Zusammenkunft aus, bei der sie, in der Person Christi handelnd und sein Mysterium verkündend, die Gebete der Gläubigen mit dem Opfer ihres Hauptes verbinden und das einzige Opfer des Neuen Bundes, Christi nämlich, der Sich ein für allemal dem Vater als unbefleckte Opfergabe dargebracht hat (vgl. *Hebr 9,11-28*), im Opfer der Messe bis zur Ankunft des Herrn (vgl. *1 Kor 11,26*) vergegenwärtigen und zuwenden» (LG 28,1).

> «Der Amtspriester nämlich bildet aufgrund der heiligen Vollmacht, derer er sich erfreut, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen aber wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der Darbringung der Eucharistie mit und üben es aus im Empfang der Sakramente, im Gebet und in der Danksagung, durch das Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe» (LG 10,2)[44].

Diese Unterscheidung ist nicht nur für das Verstehen des gemeinsamen und des amtlichen Priestertums nötig, sondern auch für die Entdeckung der Berufung zum Weihepriestertum. Wenn ein junger Mann diesen Unterschied nicht mehr kennt und versteht, wird er auch nicht motiviert sein, dieser Berufung zu folgen. Daher ist in der Verkündigung und Katechese wieder auf diesen Unterschied, der in *Lumen gentium* als ein Unterschied «dem Wesen und nicht bloß dem Grad nach» (LG 10,2) bezeichnet wird, hinzuweisen.

«Loben mit Nachdruck die Orden, die Jungfräulichkeit und die Enthaltsamkeit, und nicht so sehr wie eines von diesen die Ehe»[45]. Mit diesen Worten des heiligen Ignatius von Loyola (1491-1556) könnte man den zweiten Aspekt einleiten, da auch die Verkündigung der Schönheit des geweihten Lebens dringend notwendig ist. Dazu müssen die vielfältigen Ordnungen erkannt werden, die sich in der Kirche gebildet haben. So besteht auch der Ordensstand (*status religiosus*), dessen Mitglieder «auf einem engeren Weg [*arctiore via*] nach Heiligkeit trachten und so die Brüder durch ihr Beispiel anspornen» (LG 13,3). Damit betonen die Konzilsväter, dass auch bei der «Gleichheit der Glieder» eine Unterscheidung expliziert werden muss. Somit ist das geweihte Leben auch «ein herrliches Zeugnis und Beispiel ebendieser Heiligkeit in der Welt» (LG 39,1; vgl. 44,3). In diesem Sinn ist auch der Weg des geweihten Lebens eine Lebensweise, «um reichere Frucht der Taufgnade empfangen zu können» (LG 44,1). Der Aspekt der Gleichheit durch die Taufe bleibt hier freilich unangetastet, hinzugefügt wird durch diese Formulierung aber eine reichere Entfaltung der Taufgnade, weil sie auf der bewussten Entscheidung gründet, nach den Evangelischen Räten leben zu wollen. Denn der Rat der Jungfräulichkeit und des Zölibats ist eine Gnade, «die vom Vater einigen gegeben wird (vgl. *Mt 19,11; 1 Kor 7,7*), damit sie sich in Jungfräulichkeit und im Zölibat leichter mit ungeteiltem Herzen (vgl. *1 Kor 7,32-34*) Gott allein weihen» (LG 42,3).

---

44 S. dazu auch PO 2,3: «Der Dienst der Presbyter nimmt, da er ja mit dem bischöflichen Stand verbunden ist, teil an der Autorität, mit der Christus selbst seinen Leib aufbaut, heiligt und leitet. Daher setzt das Priestertum der Presbyter zwar die Sakramente der christlichen Initiation voraus, wird jedoch durch jenes besondere Sakrament übertragen, durch das die Presbyter durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägemal gezeichnet und so Christus, dem Priester, gleichgestaltet werden, so dass sie in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln vermögen».

45 Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien* (Christliche Meister, 45), Einsiedeln-Freiburg 2010, Nr. 356.

5. Ausblick

Nach der von einer überaus deutlichen Mehrheit der Bischöfe getragenen Approbation des fünften und sechsten Kapitels der Kirchenkonstitution wäre eigentlich ein Aufblühen der Orden einerseits und der Heiligkeit aller Gläubigen aller Stände andererseits zu erwarten gewesen. Über 50 Jahre nach dem Konzil kann man das nicht ernsthaft behaupten. Sicher ist nun die Schlussfolgerung, dass das Konzil die Wahrheit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit nicht hätte verkünden sollen, ebenso falsch wie die alleinige Schuldzuweisung an das Konzil.

Das Problem ist vielschichtig und beginnt mit der weitgehend guten und damit Zufriedenheit stiftenden wirtschaftlichen Situation der europäischen Länder. Es setzt sich fort mit einem Mainstream und einer stillschweigenden Übereinkunft einer politischen Linie, die oftmals nicht mehr auf den christlichen Grundwerten aufgebaut ist. Diese wirkt sich hauptsächlich auf den Bildungsbereich aus, dann aber auch in einer «Leitkultur», von der niemand weiß, was deren Inhalt eigentlich ist. Hinzu kommt eine weit verbreitete Desorientierung in weltanschaulichen und vor allem metaphysischen Fragen, zu deren Antwort die Philosophiegeschichte der letzten Jahrhunderte die Wurzeln beinahe gekappt hat.

Genau hier muss die Kirche als Trägerin der Offenbarung neu auf den Plan treten und mit ihrer ganzen Tradition und ihrem gigantischen geistigen, geistlichen und kulturellen Erbe «Sauerteig» sein, indem sie unverkürzt die Wahrheit verkündet und zugleich wieder den Menschen lehrt, dass er fähig zur Wahrheitserkenntnis ist. Erst dann ist es möglich, dass auch «Heiligkeit» wieder verstanden wird. Zugleich aber müssen Orden und geistliche Gemeinschaften aus ihrer Identitätskrise aufwachen und zusammen mit den Laien eine Einheit im Streben nach Heiligkeit bilden, indem sie aus ihrer traditionellen Spiritualität schöpfen und diese konkret leben. Die Schönheit der Nachfolge Christi ist dann von allen Gläubigen souverän zu demonstrieren sowie durch Wort und Tat zu leben, um so zwar als eine Minderheit im heutigen Europa, aber als eine missionarisch lebendige «Gemeinschaft der Heiligen» zu erstrahlen.

Zusammenfassung

Für jeden Katholiken ist selbstverständlich, dass er zur Heiligkeit berufen ist. Die Heiligen der Kirche erinnern daran, die Sakramente sind «Mittel zur Heiligkeit» und die geistlichen Lehrer geben auf dem Weg zur Heiligkeit vielerlei Hinweise und Hilfen. Darin waren sich auch die Konzilsväter einig. Dennoch kam es zu einer spannungsreichen Auseinandersetzung in den Debatten über das Schema *De Ecclesia* nach seiner Überarbeitung in der Phase zwischen der ersten und der zweiten Sitzungsperiode. Dabei musste das Verhältnis von allgemeiner Berufung zur Heiligkeit zum Ordensleben geklärt werden, denn bis dahin wurde das Ordensleben als eigener Stand begriffen. Die Erneuerer der Ordenstheologie aber verstanden sie aber nur als einen speziellen Weg der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit. Nach dem Konzil sind die Orden in eine Krise geraten, aber auch bei den Gläubigen blieb ein lange anhaltendes Wachstum aus. Als Fazit zeigt der Beitrag, wie heute auf diese Krise zu reagieren ist.

Abstract

For every Catholic, it is self-evident that he is called to holiness. The saints of the Church recall that the sacraments are "means of holiness" and the spiritual teachers provide many indications and help on the way to holiness. In this point, the council fathers were all in agreement. Nonetheless, there was a tense discussion in the debates on the *De Ecclesia* scheme after its revision during the period between the first and second sessions. It was necessary to clarify the relationship between the universal call to holiness and the religious life, for until then the religious life had been understood as a separate state (*status religiosus*). The renovators of religious theology, however, understood it only as a special way of the universal vocation to holiness. After the Council, the orders were in crisis, but even among the faithful, there was no long-term growth. The conclusion of this article gives a proposal of how to react to this crisis today.

Die hl. Theresia von Lisieux als Kirchenlehrerin

Eva Doppelbauer*

Am 19. Oktober 1997 ernannte Johannes Paul II. die französische Karmelitin Thérèse vom Kinde Jesu und vom Heiligen Antlitz (18731897) als dritte Frau zur Kirchenlehrerin[1]. Ihr Taufname war Marie-Françoise Thérèse Martin. Im Folgenden sollen ihr schriftliches Werk (1.), ihre Bildung, ihre Erkenntnisquellen und ihr Selbstverständnis als Lehrerin (2.) untersucht werden. Ferner wird der Prozess für die Erhebung zur Kirchenlehrerin anhand der von der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse erstellten *Positio* (3.) in den Blick genommen sowie jene Lehren, für die Thérèse zur Kirchenlehrerin ernannt wurde (4.). Es zeigt sich, dass Thérèses Ernennung zur Kirchenlehrerin ungewöhnlich war, denn ihr schriftliches Werk ist weder umfangreich noch schriftstellerisch ausgereift. Daraus resultiert die Frage, wie die *Positio* die für einen *Doctor ecclesiae* notwendige *Doctrina eminens* bei Thérèse begründet hat und worin sie besteht[2].

---

* Die Verfasserin hat an der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien im Fach Spirituelle Theologie im Jahre 2017 promoviert über das Thema «Die Ernennung von Frauen zu Kirchenlehrerinnen: ihr Werk, ihr Selbstverständnis und ihre geistliche Lehre». Die Drucklegung der vollständigen Arbeit wird derzeit vorbereitet. In der Folge finden sich die leicht bearbeiteten Ausführungen über die hl. Theresia von Lisieux. E-mail: doubleeve@gmx.at.

1 Johannes Paul II. veröffentlichte am Tag der Ernennung Thérèses zur Kirchenlehrerin das Apostolische Schreiben *Divini amoris scientia*, in dem er die *Positio* für Thérèses Ernennung zusammenfasst.

2 Die wichtigsten Quellen sind die Schriften der Thérèse, insbesondere die *Selbstbiographie*, die Akten der Prozesse ihrer Seligsprechung, ihrer Heiligsprechung und zu ihrer Ernennung zur Kirchenlehrerin sowie die Erinnerungen ihrer Schwester Céline:
Die vollständigen Schriften finden sich in französischer Sprache in einem Band: SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Oeuvres complètes. Textes et Dernieres Paroles*, hrsg. von J. Lonchampt, Paris 1996[19] (in der Folge: Œuvres *completes*).
Im Jahr 1973 veröffentlichte die Päpstliche Fakultät Theresianum in Rom die Akten der Prozesse zur Selig- und Heiligsprechung von Thérèse von Lisieux: CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM (Prot. n. 2168), *Urbis et Orbis. Concessionis tituli doctoris Ecclesiae universalis S. Teresiae Iesu Infante et a Sacro Vultu. Moniali professae Ordinis Carmelitarum Discalcaetorum In Monasterio Lexoviensi (1873-1897)*, Cabellione 1997 (in der Folge: *Positio, Thérèse*).

1. Überblick über die Schriften

Thérèse hinterließ 266 Briefe, 62 Gedichte, acht Theaterstücke, 21 Gebete und ihr Hauptwerk, die selbstbiographischen Manuskripte. Auf Deutsch erschien dieses Werk unter dem Titel *Selbstbiographie*[3].

Das Hauptwerk besteht aus drei Manuskripten. *Manuskript A* enthält Kindheits- und Jugenderinnerungen, die Thérèse auf Bitten der Schwester Agnès de Jésus aufschrieb. Thérèse begann die Arbeit im Januar 1895 und übergab ihrer Schwester die fertigen Texte am 21. Januar 1896[4].

Manuskript B entstand zwischen dem 13. und 16. September 1896. Es handelt sich um einen Brief, den Thérèse während Exerzitien an ihre älteste Schwester Marie du SacréCoeur schrieb. Das Manuskript besteht aus fünf beidseitig beschriebenen Blättern (B1 bis B5). Marie stellte Rückfragen zu *Manuskript B*. Thérèse antwortete darauf im September 1896 mit einem weiteren Schreiben, das im Gesamtwerk als Brief 197 bezeichnet wird[5].

Manuskript C verfasste die schwer tuberkulosekranke Thérèse im Juni und Juli 1897 im Auftrag von Mutter Marie de Gonzague. Zwei Monate später, im September 1897, starb Thérèse[6]. Sie gebrauchte für das Manuskript ein in schwarzes Wachstuch

---

Das Augsburger *Theresienwerk* publizierte 1993 eine deutsche Übersetzung, die hier mit der Abkürzung BI für den ersten Band mit dem bischöflichen Informationsprozess und AP für den zweiten Band mit dem Heiligsprechungsprozess zitiert wird: *Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz. Bischöflicher Informationsprozess*, hrsg. von Theresienwerk e.V. (Karmelitische Bibliothek 2), Bd. 1, Karlsruhe 1993 (BI); *Apostolischer Prozess und kleiner Prozess zur Nachforschung nach den Schriften der Heiligen*, hrsg. von Theresienwerk e.V. (Karmelitische Bibliothek 3) Bd. 2, Karlsruhe 1993 (AP).
C. MARTIN, *Die kleine Thérèse von Lisieux. Aufzeichnungen und Erinnerungen ihrer Schwester*, übers. von W. Augustyn (Große Gestalten der Christenheit 16), München 1985 [Original: *Conseils et souvenirs*, Paris 1952] (in der Folge: *Erinnerungen*).

3 Diese Arbeit zitiert folgende Ausgabe: THÉRÈSE VOM KINDE JESU, *Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text*, übersetzt von O. Iserland und C. Capol (Lectio Spiritualis 1), Einsiedeln 2003[15] (in der Folge: *Selbstbiographie*). Der Text beruht auf den vom Karmel in Lisieux im Jahr 1957 als *Manuscrits autobiographiques* herausgegebenen Faksimile-Schriften Thérèses. Die französische Vorlage wurde vom Karmeliten François de Sainte-Marie ediert.

4 Die im Oktober 2015 von Papst Franziskus heiliggesprochenen Eltern der Thérèse, Louis und Zélie Martin, hatten neun Kinder, von denen vier früh starben. Die überlebenden fünf Mädchen wurden Klosterfrauen. Vier traten in den Karmel von Lisieux ein, nämlich Thérèse, Marie mit dem Schwesternnamen Marie du Sacré-Cœur (18601940), Pauline mit dem Schwesternnamen Agnès de Jésus (18611951) und Céline mit dem Schwesternnamen Geneviève de la Sainte-Face (18691959). Léonie (1863-1941) wurde Salesianerin in Caen.

5 Vgl. T. MARTIN, *Briefe. Deutsche authentische Ausgabe*, hrsg. von Theresienwerk e.V., Augsburg 1983[3], 303-305.

6 Thérèse unterbrach die Niederschrift immer wieder, um mit Mitschwestern am Krankenbett zu sprechen. Six meint, dass diese Unterbrechungen der Grund für die unterschiedliche Qualität des Manu-

gebundenes Schulheft in der Größe von 19,5 mal 15 Zentimetern und beschrieb darin 36 Blätter beidseitig sowie das Blatt 37 auf der Vorderseite. Für die letzten beiden Seiten vom 2. Juli 1897 benutzte sie in Ermangelung ihrer Kräfte nicht mehr die Feder, sondern einen Bleistift[7].

Die drei Manuskripte wurden von Thérèse nicht als Buch konzipiert. Es handelt sich vielmehr um drei längere Briefe mit zahlreichen direkten Anreden an die drei Adressaten Agnès, Marie du Sacré-Coeur und Marie de Gonzague. Thérèse gibt in den Manuskripten wieder, was ihr in den Sinn kommt, weshalb die Texte oft eine mangelhafte Kohärenz aufweisen. Sie schreibt in den *Manuskripten A* und *C* selbst, dass dem Text der rote Faden fehlt und er wie ein «verwickeltes Garn» sei[8]. Ferner entschuldigt sie sich für «viele Abschweifungen»[9]. «Ich weiß nicht, was ich schreibe, nichts ist zusammenhängend», meinte Thérèse nach dem Zeugnis der Agnès über die eigenen Texte[10].

Die drei Manuskripte wurden ein Jahr nach Thérèses Tod unter dem Titel *Histoire d'une* âme veröffentlicht. Die deutsche Übersetzung heißt *Geschichte einer Seele*[11]. Agnès bearbeitete die drei Manuskripte stark und vereinheitlichte sie für die *Geschichte einer Seele*. Die damalige Oberin des Karmels, Mutter Marie de Gonzague, erlaubte die Publikation nur unter der Bedingung, alle drei Teile so zu redigieren, dass immer sie als Adressatin aufscheine. In Wahrheit ist dies nur im *Manuskript C* der Fall. Agnès nahm deswegen insgesamt rund siebentausend Änderungen an den

---

skripts sind: J.-F. SIX, *Licht in der Nacht. Die (18) letzten Monate im Leben der Thérèse von Lisieux*, Würzburg 1997 [Original: *Lumière de la nuit*, Paris 1995], 119.

7 Nachdem Thérèse krankheitsbedingt mit dem Schreiben aufhörte, protokollierten Mitschwestern ihre Aussagen am Krankenbett. Diese Mitschriften sind als *Derniers Entretiens* (deutscher Titel: *Letzte Gespräche*) publiziert: T. MARTIN, *Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche der Heiligen von Lisieux*, Leutesdorf am Rhein 1992[3] (in der Folge: *Letzte Gespräche*).
Deren wichtigster Teil sind die Mitschriften von Agnès. Sie sammelte im Jahr 1904 ihre Notizen, die sie auf lose Blätter geschrieben hatte, und übertrug sie zunächst in ein schwarzes und in Vorbereitung auf den Seligsprechungsprozess in ein grünes Heft. Zwischen 1922 und 1924 schrieb sie die Worte erneut, dieses Mal in ein in gelbes Leder gebundenes Heft. 1926 wurden Auszüge aus dem gelben Heft unter dem Titel *Novissima Verba. Derniers Entretiens de Sainte Thérèse de l'Enfant Jesus, mai-septembre 1897* publiziert. SIX hält die *Derniers Entretiens* gemäß *Licht*, 212-214 nicht für echte Schriften der Thérèse, sondern für berichtete Worte. Die Texte seien in widrigen Umständen abgefasst, dann abgeschrieben, neu zusammengesetzt und zusätzlich von Agnès bearbeitet worden.

8 Vgl. *Selbstbiographie*, 6, 223, 242.

9 *Selbstbiographie*, 7.

10 AP, 194.

11 *Histoire d'une* âme wurde auf Englisch (1901), Polnisch (1902), Italienisch (1904), Holländisch (1904), Deutsch (1905) sowie auf Portugiesisch, Spanisch, Japanisch und Russisch übersetzt. Von 1898 bis 1932 kamen weltweit 700.675 Ausgaben des Werks in Umlauf. Vgl. I. F. GÖRRES, *Thérèse von Lisieux. Ein Lebensbild*, Freiburg 1998, 10; s.a. die umfangreiche vorausgehende Ausgabe des gleichen Werkes: DIES., *Das Senfkorn von Lisieux. Das verborgene Antlitz*, Freiburg 1958[8].

drei Manuskripten vor. Im August 1910 bezeichnete sie die Korrekturen in ihrer Aussage für den Seligsprechungsprozess als «von geringer Wichtigkeit»[12]. Der Sinn der Texte sei gewahrt geblieben. Sie habe die Anrede auf Wunsch von Marie de Gonzague geändert, einige private Passagen über das Familienleben gestrichen und jene Stellen entfernt, die ihr für Leser außerhalb des Karmels weniger interessant erschienen seien[13]. Der französische Theologe Jean-François Six kritisiert diese Änderungen in der *Geschichte einer Seele* scharf: «Pauline [Agnès] hat also vom Tod Thérèses an bis zu ihrem eigenen nicht aufgehört zu glauben, daß sie die authentische Interpretin Thérèses und tatsächlich fähig sei, sie zu erschaffen und der Welt zu schenken; daß es ihr Recht sei, Thérèse umzuformen, und sie nur ihre Pflicht tue»[14].

Die *Geschichte einer Seele* prägte das öffentliche Bild der Thérèse ein halbes Jahrhundert lang. Die Verbreitung des Werks war außerordentlich. Im Jahr 1915 waren in verschiedenen Sprachen 211.000 Exemplare verkauft und zusätzlich 710.000 Exemplare einer Kurzversion. Zum Zeitpunkt der Heiligsprechung im Mai 1925 war das Buch in 35 Sprachen übersetzt und auf Französisch rund 2,5 Millionen Mal verkauft. André Combes (18991969) spricht von einem weltweiten «Orkan des Ruhmes»[15]. Er begann zum 50. Todestag der Thérèse, im Jahr 1947, in Absprache mit Schwester Geneviève, eine vollständige kritische Ausgabe der Werke Thérèses zu erstellen. Drei Jahre später übernahm François de SainteMarie (19101961) die Aufgabe von Combes. Im Jahr 1956 erschienen die drei Manuskripte A, B und C als Faksimile unter dem Titel *Manuscrits autobiographiques*.

2. Thérèses Begabung und ihre theologische Bildung

Im Folgenden geht es um Thérèses Bildungsniveau, ihre Quellen und ihre Selbsteinschätzung als eine von Christus inspirierte Lehrerin.

---

12 BI, 142.

13 Mutter Agnès rechtfertigt die Änderungen in einem zweiseitigen Schreiben in Œuvres *complètes*, 6465 folgendermaßen. Eine Mitschwester habe sie kurz nach der Veröffentlichung der *Histoire d'une* âme um das Originalmanuskript gebeten. Die Oberin Marie de Gonzague habe versucht, die Herausgabe der Originaltexte zu verhindern, damit der wahre Adressat der Manuskripte A und B nicht bekannt würde. Marie de Gonzague habe damit gedroht, die beiden von Thérèse geschriebenen Hefte zu verbrennen. Agnès habe daraufhin, um die Zerstörung zu verhindern, vorgeschlagen, die Korrekturen in den Originalmanuskripten vorzunehmen. So sei es geschehen. Im April 1910 habe die leibliche Schwester Marie du Sacré-Cœur versucht, die Korrekturen zu entfernen und den ursprünglichen Text wiederherzustellen.

14 Six, *Licht*, 203.

15 A. Combes, *Einführung in das Geistesleben der heiligen Theresia vom Kinde Jesu*, Trier 1951, 15. Mutter Agnès nennt Combes den *Dr. Teresianissimus* und Six bezeichnet ihn in *Licht*, 146 als «einen der besten Exegeten Thérèses».

Thérèse berichtet in der *Selbstbiographie*, dass die Mutter sie bereits im Kleinkindalter als «sehr intelligent» und «sehr gescheit» lobte[16]. Im Katechismusunterricht merkte sich Thérèse die Antworten leicht. Der Priester, der sie unterrichtete, verglich sie mit Teresa von Avila, die damals noch nicht zur Kirchenlehrerin erhoben war, und nannte Thérèse seine «kleine Kirchenlehrerin»[17]. In der Schule stach sie in einer Klasse mit lauter älteren Schülerinnen hervor, weil sie «fast immer» unter den Schnellsten war. Mutter Agnès bezeichnet sie im Heiligsprechungsprozess als «sehr intelligente Schülerin»[18]. In ihrer Jugend empfand Thérèse einen «großen Drang nach Wissen» mit einem besonderen Interesse für Geschichte und Naturkunde[19]. Rückblickend betrachtet sie diese Art von Wissen mit Hinweis auf die *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempten als Eitelkeit und die aufgewendete Zeit als «unnütz vertan»[20]. Neben der schulischen Bildung ließ sich Thérèse von alltäglichen Erfahrungen inspirieren. Sie verstand anhand der Botanik, weshalb die Menschen unterschiedlich viele Gnaden von Gott erhalten: «Ich begriff, daß alle Blumen, die Er geschaffen hat, schön sind, daß die Pracht der Rose und der weiße Glanz der Lilie dem kleinen Veilchen seinen Duft nicht rauben, noch dem Maßliebchen seine entzückende Schlichtheit»[21].

Im Heiligsprechungsprozess unterstrichen mehrere Zeugen eine besondere Klugheit der Thérèse. Agnès befragte als Priorin ihre jüngere Schwester zu verschiedenen Themen, etwa über die Ausübung des Oberinnenamtes, außerordentliche Bußübungen, die Ordensregel oder den Gehorsam. Die Antworten der Thérèse und die «Sicherheit ihrer geistlichen Führung» beeindruckten Agnès[22]. Geneviève attestiert Thérèse eine himmlische Klugheit bei der Ausübung des Amtes der Gehilfin der Novizenmeisterin[23]. Der Generalpostulator im Heiligsprechungsprozess, Pater Rodrigo di San Francesco di Paula, beurteilt ihren Eintritt in den Karmel trotz zahlreicher Widerstände als Ergebnis einer übernatürlichen Klugheit[24].

Thérèse stützte sich auch auf theologische Bücher. Der Jesuit Jean-Jules Auriault findet, dass ihre Briefe «die Lehre der angesehensten Meister des geistlichen Lebens»

16 Vgl. *Selbstbiographie*, 16, 18, 24, 30.

17 *Selbstbiographie*, 78.

18 AP, 138.

19 *Selbstbiographie* 99.

20 *Selbstbiographie*, 100. Vgl. *Nachfolge Christi*, Buch 3, Kapitel 43.

21 *Selbstbiographie*, 5.

22 Vgl. AP, 176.

23 Vgl. AP, 277.

24 Vgl. AP, 46.

widerspiegeln[25]. Diese Einschätzung ist hoch gegriffen[26]. Thérèse widmete sich nur zwei theologischen Autoren ausführlich. Sie kannte die *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempten (um 13801471) fast auswendig. Zudem befasste sie sich als 17 und 18jährige intensiv mit den Schriften des Johannes vom Kreuz und fand darin viele Erleuchtungen. Seine Werke bildeten in dieser Zeit ihre «einzige geistige Nahrung»[27].

In den letzten Lebensjahren las Thérèse vorwiegend die Bibel. Gemäß den *Erinnerungen* der Geneviève vermied sie die Lektüre anderer geistlicher Schriftsteller, um sich ganz dem Buch der Bücher widmen zu können[28]. Thérèse kannte die Bibel selektiv, weil sie im Karmel nur über eine unvollständige Bibelausgabe verfügte[29]. Sie verwendete die Bibel auch selbst selektiv, weil sie sich die Stellen herauspickte, die ihre Gedanken unterstützten und die anderen ignorierte: «Sie liest die Schrift im Schein ihrer Sendung»[30]. Am Ende von *Manuskript A* bekennt Thérèse, vor allem im Evangelium zu finden, «was meine arme kleine Seele braucht»[31]. Wie Teresa von Avila und Katharina von Siena zitiert Thérèse die Bibel ungenau aus dem Gedächtnis. Sie erwähnt die Auferstehungsszene mit Maria Magdalena am leeren Grab und schreibt, dass sich diese «*wiederholt*» vorgebeugt habe, was nicht im Evangelium steht[32].

Thérèse interpretiert die Bibel sehr persönlich und bezieht sie auf sich selbst. Der längste biblische Text, den Thérèse in der *Selbstbiographie* wiedergibt, findet sich in *Manuskript C*. Es ist das hohepriesterliche Gebet Jesu aus Joh 17. Thérèse zitiert es nicht wörtlich, sondern wählt einzelne Verse aus und ordnet sie neu. Zudem ändert sie die Grammatik in die weibliche Form ab. Sie betet für ihre Mitschwestern mit ähnlichen Worten wie Jesus: «Ich habe dich auf Erden verherrlicht; ich habe das

---

25 AP, 123-124.

26 Auch andere Zeugenaussagen im Heiligsprechungsprozess wirken übertrieben. Geneviève sagt in AP, 252, dass sie Thérèse «nie den kleinsten freiwilligen Fehler begehen» sah. Marie du SacréCoeur erklärt in AP, 224, sie habe ihre jüngere Schwester Thérèse «niemals den geringsten Fehler begehen sehen», womit Thérèse in der Außenwirkung eine zweite Immakulata wäre.

27 Vgl. *Selbstbiographie*, 184; AP, 149. Zum Einfluss von Johannes vom Kreuz auf Thérèse äußert sich der französische Karmelit Emmanuel RENAULT (19222010), *Was Therese von Lisieux Johannes vom Kreuz verdankt*, Würzburg 2009.

28 Vgl. CÉLINE, *Erinnerungen*, 46. Schwester Marie de la Trinité bezeugt in AP, 452, dass Thérèse die Bibel gut kannte und sie auszulegen verstand: «Die Bücher der Heiligen Schrift und besonders die heiligen Evangelien waren ihre Wonne. Der verborgene Sinn dieser Bücher war für sie hell, und sie legte sie wunderbar aus. In ihren Gesprächen, oder wenn ich zur geistlichen Begleitung bei ihr war, immer kam zur Begründung dessen, was sie sagte, eine Stelle aus der Heiligen Schrift als Quelle; man konnte glauben, daß sie die Heilige Schrift auswendig wußte».

29 Die Liste der für Thérèse zugänglichen Ausgaben, Übersetzungen und Abschriften in: *Selbstbiographie*, 4, Fußnote 1.

30 H. U. VON BALTHASAR, *Thérèse von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Olten 1950, 72.

31 *Selbstbiographie*, 184.

32 *Selbstbiographie*, 132.

Werk vollendet, das zu vollbringen du mir aufgetragen hast; ich habe deinen Namen kundgetan denen, die du mir gegeben hast: sie waren dein, und du hast sie mir geschenkt […]»[33].

Thérèse erhebt den Anspruch, übernatürlich inspiriert zu sein. Sie erhält ihre Einsichten «nicht durch Bücher», sondern stützt sich auf Jesus als ihren hauptsächlichen Lehrer und «Seelenführer»[34]: «Der Meister aller Meister […] war's, der mich in jener Wissenschaft unterwies, die den Gelehrten und Weisen verborgen ist, die Er aber *den Kleinsten* [in der Fußnote: Vgl. Matthäus 11,25] zu offenbaren geruht»[35]. Thérèse empfing von Jesus nach ihrer eigenen Aussage schon vor ihrem Klostereintritt spirituelle und praktische «Belehrungen»[36]:

> «Weil ich klein und schwach war, ließ er sich zu mir herab und unterwies mich im Geheimen in den *Dingen* seiner *Liebe*. Oh! Wenn Gelehrte, die ihr ganzes Leben mit Studieren verbracht haben, mir Fragen gestellt hätten, sie wären sicher erstaunt gewesen zu sehen, daß ein vierzehnjähriges Kind die Geheimnisse der Vollkommenheit versteht, Geheimnisse, die all ihre Wissenschaft ihnen nicht zu enthüllen vermag, da man arm im Geist sein muß, um ihrer teilhaft zu werden!...»[37].

Thérèse schreibt in *Manuskripts A*, dass sie von Gott häufig und klar über himmlische Dinge erleuchtet wurde[38]. Sie bedauert in *Manuskript B* ihr «Unvermögen, die Geheimnisse des Himmels in irdischen Worten» wiederzugeben[39]. Christus belehrt sie nach ihrer Aussage, ohne «sich zu zeigen, ohne seine Stimme hören zu lassen»[40]: «Nie hörte ich ihn sprechen, aber ich fühle, daß Er in mir ist, jeden Augenblick, Er leitet mich und gibt mir ein, was ich sagen oder tun soll»[41]. Thérèse entbehrt der «Sondererfahrungen» anderer Mystikerinnen[42]. Dennoch nennt Agnès einzelne außergewöhnliche Phänomene:

> «Schwester Theresia vom Kinde Jesus hat in bezug auf die übernatürlichen Gnadengaben oder zumindest deren Äußerungen keine Ähnlichkeit mit den meisten der kirchlich kanonisierten

---

33 Vgl. *Selbstbiographie*, 270.

34 *Selbstbiographie*, 192; 156. Der Beichtvater Almire Pichon SJ erklärt in AP, 116, dass es leicht war, Thérèse zu führen, weil sie der Heilige Geist geleitet habe.

35 *Selbstbiographie*, 156.

36 *Selbstbiographie*, 164.

37 *Selbstbiographie*, 104-105.

38 Vgl. *Selbstbiographie*, 66.

39 *Selbstbiographie*, 194.

40 *Selbstbiographie*, 192.

41 *Selbstbiographie*, 185.

42 Vgl. Görres, *Lebensbild*, 282.

> Heiligen. Ausgenommen ihre Vision der Heiligen Jungfrau und jene, die ihr im voraus die Krankheit meines Vaters enthüllte, ausgenommen auch die Liebesflamme, von der sie sagt, daß sie einmal von ihr verwundet wurde, und endlich die Ekstase bei ihrem Tod, sehe ich nichts in ihrem ganzen Leben, was über das Gewöhnliche hinausgeht […]»[43].

Thérèse fühlt sich übernatürlich belehrt und will diese Lehre weitergeben. In *Manuskript B* schreibt sie, in sich die Berufung zum Kirchenlehrer wahrzunehmen: «Trotz meiner Kleinheit möchte ich die Seelen erleuchten wie die Propheten, die Kirchenlehrer […]»[44]. Agnès betont, dass Thérèse ihr gegenüber «oft» davon sprach, die Seelen wie die Propheten und Kirchenlehrer erleuchten zu wollen[45]. Nach dem Zeugnis von Agnès fand Thérèse ihre Einsichten so bedeutsam, dass sie sich wünschte, ihre Schwester Céline, die zu dem Zeitpunkt beim Vater lebte, wäre im Karmel von Lisieux, um ihr mitzuteilen, was sie «vom Himmel empfing»[46].

Die Frage im Heiligsprechungsprozess, ob Thérèse eine Publikation ihrer Texte voraussah, bejaht Agnès. Thérèse habe bei der Abfassung des *Manuskript C* gewusst und gewollt, dass der Text veröffentlicht werde. Laut Agnès sagte Thérèse: «Das Manuskript muß nach meinem Tode ohne Verzögerung veröffentlicht werden»[47]. Geneviève erinnert sich, dass Thérèse den Gedanken, das *Manuskript A* zu drucken, zunächst als «lächerlich» zurückwies[48]. Doch bei der Abfassung von *Manuskript C*

---

43 AP, 189-190. Am Pfingstsonntag 1883 erschien der schwerkranken zehnjährigen Thérèse gemäß Selbstbiographie, 6263 die Muttergottes und heilte sie. Céline bezeugt in AP, 296, ihre Schwester bei dieser Vision in Ekstase mit strahlenden Augen gesehen zu haben. Um das Jahr 1880 schaute Thérèse gemäß Selbstbiographie, 4243 in einer Vision ihren Vater als kranken Greis. Später deutete sie diese Vision auf seine beiden Schlaganfälle und eine Nervenkrankheit, weswegen er drei Jahre in der Nervenheilanstalt Bon-Sauveur in Caen verbrachte. Schließlich erlebte Thérèse am 14. Juni 1895 eine Liebesverwundung. Nach dem Zeugnis von Agnès in AP 191 sagte Thérèse über diese, dass sie sich «plötzlich von einem so brennenden Feuerstrahl verwundet fühlte» und «zu sterben glaubte».

44 *Selbstbiographie*, 198.

45 AP, 150.

46 AP, 165. Pater Armand-Constant Lemonnier, der im Karmel Lisieux in den Jahren 1893, 1894 und 1895 Exerzitien predigte, berichtet in AP 106-107 über Thérèse: «Es wurde [im Karmel von Lisieux] auch gesagt, ihr sei die Gunst besonderer übernatürlicher Erleuchtungen zuteil geworden, sei es hinsichtlich des Verständnisses der christlichen Vollkommenheit oder hinsichtlich der Seelenführung. Herrn Youf, den Hausgeistlichen der Kommunität, hörte ich einmal sagen, er betrachte die Klarheit, die Tiefe und die theologische Sicherheit der Lehren der Dienerin Gottes für außerordentlich und bei einer jungen Ordensfrau ohne jedes besondere Studium über Spiritualität für menschlich unerklärlich».

47 AP, 194. Six glaubt Agnès nicht. Er wendet in *Licht*, 116117; 165 ein, dass Thérèse in ihren Texten nicht von einer Veröffentlichung spricht, und geht davon aus, dass sie «nicht im geringsten» daran dachte. Six will zwar die guten Absichten von Agnès nicht in Frage stellen, doch seine Kritik unterstellt ihr, im Heiligsprechungsprozess, wo sie unter Eid befragt wurde, Aussagen von Thérèse erfunden zu haben.

48 G. Gaucher, *Chronik eines Lebens. Schwester Thérèse vom Kinde Jesus vom heiligen Antlitz, Thérèse Martin (1873-1897)*, übersetzt von Maximilian Breig, hrsg. von Theresienwerk e.V., Leutesdorf am Rhein 1995³, 207.

habe sie gewollt, dass publik würde, «auf welchem Weg sie zum lieben Gott gegangen war»[49].

Aus dem Gesagten ergibt sich folgendes Bild: Thérèse verfügte über eine gute natürliche Begabung, ein kluges Urteil und eine durchschnittliche Schulbildung. Ihre religiösen Gedanken stützen sich auf vereinzelte theologische und spirituelle Autoren, insbesondere auf Johannes vom Kreuz und Thomas von Kempten sowie auf die Bibel. Im Auftrag ihrer Oberen schrieb Thérèse autobiographische Erlebnisse und Gedanken, die sie aus äußeren und inneren Erfahrungen ableitete. Sie erhob den Anspruch, übernatürlich belehrt zu sein, ohne sich wie Mystikerinnen auf übernatürliche Phänomene (Prophezeiungen, Ekstasen, Visionen, Ansprachen) zu berufen. Thérèse wollte eine empfangene Lehre weitergeben. Ihre Schriften sind geprägt von theologischer Simplifizierung und Sentimentalität[50]. Der Philosoph Jean Guitton (19011999) gesteht der Thérèse wohlwollend zu, dass sie «so jung und so wenig gelehrt» war[51]. Sie habe dennoch den Finger mit großer Sicherheit auf das Wesentliche gelegt[52].

3. Der Prozess der Ernennung zur Kirchenlehrerin

Im Folgenden wird die *Positio*, also die Prozessakte des Verfahrens für die Erhebung der Thérèse zur Kirchenlehrerin, anhand von fünf Schwerpunkten untersucht.[53] Der erste präsentiert die Geschichte der Ernennung Thérèses zur Kirchenlehrerin. Der zweite befasst sich mit der Rezeption und Wertschätzung der Thérèse durch die Päpste. Der dritte und wichtigste Punkt zeigt, wie die *Positio* bei Thérèse das Vorhandensein einer *Doctrina eminens* rechtfertigt, obwohl ihr theologischer Beitrag gering ist. Der vierte Schwerpunkt kritisiert die These der *Positio*, dass Heilige per se Theologen seien. Der letzte resümiert die Argumente der theologischen Gutachter für und gegen die Erhebung der Thérèse zur Kirchenlehrerin.

---

49 AP, 298.

50 Karl Rahner bezeichnet die Werke der Thérèse im Dezember 1972 in der Münchner Kirchenzeitung als langweilig. Er kritisiert eine «kleinbürgerlich-christliche Dressiertheit», eine «Lawine von Kitsch und infantilem Getue» und «das fromme Gesumse». Vgl. K. RAHNER, *Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt*, in DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 25, Freiburg 2008, 482-483.

51 J. GUITTON, *Le génie de Thérèse de Lisieux*, Paris 1995, 32.

52 Vgl. GUITTON, *Génie*, 131.

53 Die *Positio* trägt den Titel *Urbis et Orbis. Concessionis tituli doctoris Ecclesiae universalis S. Teresiae Iesu Infante et a Sacro Vultu. Moniali professae Ordinis Carmelitarum Discalcaetorum In Monasterio Lexoviensi (1873-1897).* Sie ist fast ganz auf Französisch verfasst. Alle Zitate sind von der Verfasserin übersetzt.

Die fast tausendseitige Prozessakte gliedert sich in sechs Kapitel. Sie beginnt mit einer Einleitung des Generalrelators, des Dominikaners Daniel Ols, vom April 1997. Das zweite Kapitel enthält das Bittschreiben *Supplex libellus* vom März 1997 an den Heiligen Vater, Thérèse zur Kirchenlehrerin zu erheben. Das Schreiben stammt vom damaligen Bischof Pierre Pican von BayeuxLisieux, seinem Weihbischof Guy Gaucher und zwei Karmeliten. Das dritte Kapitel enthält die sogenannte *Informatio*. Er umfasst die von der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse gesammelten, allgemeinen Informationen über die Kandidatin, über ihre Biographie, Persönlichkeit, Schriften, Wirkungsgeschichte und Lehre sowie deren Einfluss. Die *Informatio* ist mit fast sechshundert Seiten das Kernstück der *Positio*. Der wichtigste Abschnitt in der *Informatio* steht unter dem Titel «*Doctrina eminens* der heiligen Thérèse» und versucht, die Existenz einer herausragenden Lehre nachzuweisen. Das vierte Kapitel der *Positio* sind Bittschreiben um die Ernennung. Sie stammen von Bischofskonferenzen, Kardinälen, Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laienvereinigungen. Das fünfte Kapitel umfasst auf fast hundertfünfzig Seiten ein Verzeichnis von Büchern über Thérèse und ihre Botschaft. Der letzte Teil besteht aus sieben theologischen Gutachten. Ein ikonographischer Anhang mit Fotos und Bildern schließt die *Positio* ab.

Die Idee, Thérèse zur Kirchenlehrerin zu ernennen, kursierte bereits in den 1920er Jahren[54]. Im Jahr 1932 verbot Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli diese Diskussion mit dem Argument, dass das Geschlecht einer solchen Ernennung entgegenstehe. Das Argument *Obstat sexus* wurde im Herbst 1970 mit der Ernennung der ersten Frauen Teresa und Katharina obsolet.

Im Mai 1973 unterstützte der damalige Präfekt der Bildungskongregation, Kardinal Gabriel-Marie Garrone (19011994), bei einer Tagung des Instituts *Notre Dame de Vie* im südfranzösischen Dorf Venasque die Ernennung der Thérèse zur Kirchenlehrerin. Er erklärte, dass Päpste und große Theologen wie Réginald Garrigou-Lagrange (18771964) oder Hans Urs von Balthasar die Thérèse als Lehrerin betrachteten[55]. Im Dezember 1974 stellte der Generalpostulator der Unbeschuhten Karmeliten einen Antrag, sie zur Kirchenlehrerin zu ernennen. Der damalige Präfekt der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse, Luigi Kardinal Raimondi (19121975), antwortete ihm, dass Paul VI. das Anliegen prüfen wolle. Im Juni 1981 bat der Präsident der französischen Bischofskonferenz, Roger Kardinal Etchegaray, den Papst um

---

54 Zur allgemeinen Geschichte des Titels «Kirchenlehrerin» bis zur ersten Verleihung vgl. E. Doppelbauer, *Kann es Kirchenlehrerinnen geben?* Über *den Unterschied zwischen Lehramt und Lehrcharisma*, in Forum Katholische Theologie 35 (1/2019) (in Vorbereitung).

55 Vgl. *Positio, Thérèse*, 51-52. Die deutsche Schriftstellerin Ida Friederike Görres (19011971) urteilt differenzierter als Kardinal Garrone. Sie meint in *Lebensbild*, 12, dass Thérèse vorwiegend gewöhnliche Gläubige anspricht und gerade nicht die Theologen, also nicht einen «geistig scharf profilierten Kreis».

die Ernennung[56]. Das Bittgesuch erklärt, dass Thérèses Werk in zahlreichen Sprachen weltweit rezipiert wurde und ihre Schriften für einfache Christen eine solide spirituelle Lehre darstellten.

Im April 1991 bat das Generalkapitel der Unbeschuhten Karmeliten den Papst ebenfalls wegen des großen Einflusses der Schriften um die Ernennung[57]. Mehr als 250.000 Unterschriften von Priestern, Ordensleuten und Laien aus über 107 Ländern unterstützten das Anliegen. Mehrere Kardinäle sprachen sich mehr oder wenig ausdrücklich für die Ernennung der Thérèse zur Kirchenlehrerin aus[58]. Im Verlauf der 1990erJahre unterstützten zahlreiche Bischofskonferenzen das Anliegen[59].

Anlässlich des 100. Todestags der Thérèse im September 1997 wiederholten viele Bittsteller ihr Gesuch. Im Februar 1997 baten Bischof Pican von BayeuxLisieux und sein Weihbischof Gaucher den Papst, Thérèse während des Weltjugendtags im August 1997 zur Kirchenlehrerin zu erheben[60]. Im Sommer 1997 war der Prozess soweit fortgeschritten, dass Johannes Paul II. die Ernennung zwar noch nicht am Weltjugendtag in Paris vollzog, aber dort nach dem Angelusgebet ankündigte.

Ein wesentliches, in der *Positio* beständig wiederkehrendes Argument zugunsten der Ernennung ist die Rezeption der Thérèse nicht nur durch einfache Katholiken, sondern Theologen und Päpste. Die *Positio* resümiert auf knapp zwanzig Seiten Beispiele der Wertschätzung von Seiten der Päpste. Pius X. kritisierte einen in der *Positio* nicht namentlich genannten Missionsbischof, der an Thérèse nichts Außergewöhnliches finden konnte und antwortete ihm: «Diese extreme Einfachheit ist genau

---

56 Vgl. *Positio, Thérèse*, 53.

57 Vgl. *Positio, Thérèse*, 54. GÖRRES ist «der uferlose, der nie dagewesene Kitsch um diese Gestalt» gemäß *Senfkorn*, 15-16 unbehaglich.

58 Vgl. *Positio, Thérèse*, 56. Gemäß *Positio*, 610611 verfassten in den 1990er Jahren folgende Kardinäle Bittschreiben um die Ernennung: Roger Etchegaray von Marseille, John Joseph O'Connor (1920-2000) von New York, Narciso Jubany (1913-1996) von Barcelona, Bernard Law von Boston, Lucas Moreira Neves (1925-2002) von São Salvador da Bahia und Hans Hermann Groër (19192003) von Wien. Zusätzlich unterstützten folgende Kardinäle die Ernennung (teilweise schon vor dem Verfahren) mehr oder weniger deutlich: Jean Verdier (18641940), Jean Daniélou (19051974), Charles Journet (18911975), Hans Urs von Balthasar (19051988), Gabriel-Marie Garrone (19011994), François Marty (19041994), Albert Decourtray (1923-1994), Yves Congar (19041995), Jean-Marie Lustiger (19262007), Paul Poupard, Godfried Danneels, John Joseph O'Connor (19202000), Jaime Lachica Sin (19282005), Frédéric Etsou (1930-2007) und Carlo Maria Martini (1927-2012).

59 Es sind in der chronologischen Reihenfolge der Bittschreiben (von Oktober 1991 bis April 1997) die Bischofskonferenzen von Frankreich, der Schweiz, von Brasilien, Belgien, Rumänien, Spanien, Mexiko, Irland, den USA, Japan, Bulgarien, Mali, Malta, Argentinien, der italienischen Region Kampanien, von Australien, Senegal-Mauritius-Kap Verde-Guinea-Bissau, Ekuador, den Philippinen, der italienischen Region Ligurien, von Kroatien, Deutschland, Gambia-Liberia-Sierra Leone, Tschad, Guinea, Neuseeland, Papua Neuguinea, China-Taiwan, Slowenien, der Antillen, von Bolivien, der italienischen Region Apulien, von Österreich, Honduras, Kenia, Kanada, Pakistan, Angola, Mozambique, Malaysia-Singapur-Brunei, Ungarn, Kongo und Kolumbien.

60 Vgl. *Positio, Thérèse*, 56.

das, was das Außergewöhnlichste und Bemerkenswerteste an dieser Seele darstellt. Überdenken Sie Ihre Theologie»[61]. Benedikt XV. erklärte im Dekret über den heroischen Tugendgrad der Thérèse, dass sie ohne eigene Studien einen wahren Weg zum Heil gewusst und gezeigt habe[62]. Pius XI. predigte anlässlich der Heiligsprechung, dass Thérèse mit der Gnade der Weisheit den Weg der geistlichen Kindschaft und damit einen sicheren Weg des Heils gelehrt habe[63]. Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli, der spätere Pius XII., erklärte im Jahr 1937 bei der Segnung der noch im Bau befindlichen Basilika von Lisieux, dass Thérèse eine demütige und einfache Lehre besessen habe und selbst Doktoren in ihrer Schule wieder zu Kindern geworden seien[64]. In einer Radioansprache anlässlich der Einweihung der Basilika im Juli 1954 sagte Pius XII., dass Thérèse eine Botschaft von erstaunlicher spiritueller Einsicht vermittelt habe[65]. Johannes XXIII. verglich Thérèse bei einer Generalaudienz im Oktober 1960 mit Teresa von Avila. Thérèses Lehre über die Heiligkeit helfe, Teresa zu verstehen[66]. Paul VI. nannte Thérèse in einem Brief an den Bischof von BayeuxLisieux zu ihrem 100-jährigen Geburtstag ein Licht der Vorsehung in einer Welt, die sich von ihren göttlichen Wurzeln trennt[67]. Priester und Theologen sollten die geistliche Lehre der Thérèse untersuchen[68]. Johannes Paul II. bedankte sich in einer Rede vor den Karmelitinnen von Lisieux im Juni 1980 für den geistlichen Weg, den Thérèse empfangen und der ganzen Kirche vermittelt habe[69]. Am Ende der Bischofssynode über das gottgeweihte Leben im Oktober 1994 erklärte der Papst, dass der Heilige Geist durch sie gesprochen habe[70]. Die päpstlichen Zeugnisse belegen gemäß der *Positio*, dass die Päpste des letzten Jahrhunderts in Thérèse eine Lehrerin erblickten.

Die weiteren Argumente der *Positio* für Thérèses Ernennung zur Kirchenlehrerin sind im Abschnitt «*Doctrina eminens* der Heiligen Thérèse» dargestellt[71]. Er folgt den sechs im November 1996 von der Glaubenskongregation aufgestellten Kriterien zur Feststellung einer *Doctrina eminens*[72]. Thérèse war die erste Kandidatin, bei der

---

61 *Positio, Thérèse*, 354 [Übersetzung der Verfasserin]. Im Original: «Ah! cette extrême simplicité est précisément ce qu'il y a de plus extraordinaire et remarquable dans cette âme. Réapprenez votre Théologie».

62 Dekret in AAS 13 [1921] 449-452.

63 Vgl. AAS 17 [1925] 211-214.

64 Vgl. *Positio, Thérèse* 360.

65 Vgl. AAS 46 [1954] 404-408.

66 Vgl. *Positio, Thérèse*, 363-364.

67 Vgl. AAS 65 [1973] 12-15.

68 AAS 65 [1973] 15.

69 Vgl. AAS 72 [1980] 752.

70 Vgl. AAS 87 [1995] 635.

71 Vgl. *Positio, Thérèse*, 586603.

72 Die Kriterien sind dargestellt in DOPPELBAUER, *Kirchenlehrerinnen*.

die Kriterien zur Anwendung kamen. Dabei wird deutlich, dass diese Kriterien zu allgemein formuliert sind. Denn mit den in der *Positio* für die Ernennung der Thérèse vorgelegten Argumenten ließe sich eine *Doctrina eminens* selbst für jene Heilige konstruieren, die kein literarisches Werk hinterließen. Die Kriterien eins, fünf und sechs treffen auf Thérèse zu. Doch bei den Kriterien zwei, drei und vier kämpft die *Positio* damit, die Lehre der Thérèse auf den Punkt zu bringen.

Das erste Kriterium verlangt die «Existenz eines Charismas der Weisheit». Thérèse besaß dieses Charisma gemäß der *Positio* zweifellos und war sich dessen auch bewusst[73]. Die *Positio* betont, dass Thérèse keine Mystikerin mit Visionen und Auditionen war, sondern die Weisheit durch die theologischen Tugenden des Glaubens und der Liebe erlangte.

Das zweite Kriterium erfordert eine «Vortrefflichkeit der theologischen und geistlichen Lehre». Die *Positio* stellt fest, dass Thérèse nur ein kleines Werk hinterließ. Die wenigen Texte seien aber eine reife Synthese des geistlichen Lebens und eine «narrative Theologie» eigener Erfahrungen[74]. Die *Positio* sieht Thérèses Botschaft «im gelebten Glauben» und «im in die Praxis umgesetzten Evangelium». Die Formulierung «narrative Theologie» ist ein sprachlicher Kunstgriff, der besagt, dass Thérèse in ihrem Werk kaum argumentiert, sondern ihre Lebenserfahrungen erzählt. Die Rede vom «gelebten» Glauben bzw. der Praxis bezeichnet keine Lehre, sondern ihre Heiligkeit.

Das dritte Kriterium verlangt von einem Kirchenlehrer, dass seine «Lehre im Dienst des Glaubens und des christlichen Lebens steht». Dazu fokussiert die *Positio* wieder auf das Leben der Thérèse und bezeichnet es wortschöpferisch als «theologische Existenz»[75]. Thérèse bezeuge mit ihrem Leben die Barmherzigkeit Gottes, die radikale Armut des Geschöpfes, die Liebe Jesu, die Schlüsseltugenden Vertrauen und Hingabe, einen Sinn für die Kirche und marianische Frömmigkeit. Die *Positio* beschränkt sich auf das Zeugnis des Lebens, das grundsätzlich jeder Heilige, ob mit oder ohne schriftlichen Nachlass, gibt.

Das vierte Kriterium untersucht die «Quellen der theologischen und geistlichen

---

73 Vgl. *Positio, Thérèse*, 590. Im Original: «Nous pouvons affirmer sans hésiter que Thérèse possède un charisme, un don de l'Esprit pour l'Eglise. Et il s'agit d'un charisme de magistère». Die *Positio* führt nicht aus, was sie mit «charisme de magistère» meint. Sie schreibt, dass Thérèse eine geistliche Autorität besitze, die ein Geschenk Gottes sei und sich auf das Evangelium und die geistliche Erfahrung stütze.

74 Vgl. *Positio, Thérèse*, 594. Im Original: «Peut-être ne devons nous pas chercher chez Thérèse l'élévation d'une doctrine théologique spéculative, comme chez les grands Docteurs de l'Antiquité et du Moyen Age, mais nous pouvons trouver une sagesse vitale, une théologie narrative de son expérience propre, une théologie vive et incisive, présentée avec la conviction de l'experience vécue».

75 Vgl. *Positio, Thérèse*, 596. Im Original: «[…] notre Sainte a vécu dans la foi une véritable et authentique "existence théologique", les grands dogmes de la foi sont devenus sa doctrine mais liée à une application immédiate à la vie».

Lehre», welche die Bibel, die Tradition und das Magisterium sein müssen. Diesem Punkt entspricht Thérèse laut der *Positio* vollständig. Die von ihr selektiv gelesene und unvollständig gekannte Bibel sei ihre wichtigste Inspirationsquelle gewesen, was sich daran zeige, dass sie diese in ihren Schriften über tausendmal zitiert. Als weitere Quellen nennt die *Positio* die Schriften des Johannes vom Kreuz, den Katechismus und die Nachfolge Christi. Die *Positio* bewertet diese Quellen zu Recht als «rein und klar», ohne sich der Problematik der geringen Anzahl der von Thérèse verarbeiteten Bücher und Quellen zu stellen.

Das fünfte Kriterium erfordert eine «große Verbreitung der Lehre». Die *Positio* erklärt, dass sich viele Theologen und Publizisten der Thérèse widmeten. Allerdings schreibt die *Positio* selbst, dass eine konkrete Auswirkung auf die Entwicklung der Theologie schwer nachweisbar ist. Thérèse habe die zeitgenössische Spiritualität so stark beeinflusst und sei dermaßen zum kirchlichen Allgemeingut geworden, dass man das, was sie im Besonderen auszeichnet, gar nicht mehr benennen könne[76]. Mit diesem Kunstgriff nimmt die *Positio* auch einen bedeutenden Einfluss Thérèses auf das Zweite Vatikanum an[77]. Es gebe eine «insgeheime Gegenwart» der Thérèse in «zahlreichen» Kapiteln der Dokumente des Zweiten Vatikanums. Das fünfte Kapitel der Konstitution *Lumen Gentium* über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit verdanke der Thérèse viel. Die Einschätzung der Thérèse als graue Eminenz des Konzils ist unbeweisbar. Thérèse ist in den Akten des Konzils kaum präsent. Die *Positio* sagt an einer anderen Stelle, dass der Name der Thérèse in den *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* 14 Mal vorkommt[78]. Zwölf Interventionen erwähnen sie, die als Klausurnonne zur Patronin der Mission wurde, im Kontext der Mission. Die Stellen betonen gemäß der *Positio* die Bedeutung des kontemplativen Lebens für das apostolische Wirken. Die anderen zwei Interventionen während des Konzils zitierten aus ihren Schriften. Der deutsche Missionsbischof Hermann Westermann (19051985) von Sambalpur in Indien erwähnte ihren Satz: «Im Herzen der Kirche will ich die Liebe sein». Die Bischöfe von England und Wales erklärten in einem Exposé über die Gottesmutter, dass diese nach Thérèse «mehr Mutter als Königin» sei. Die beiden Zitationen können in ihrer Kürze und Allgemeingültigkeit kaum als eigene, eminente Lehre oder als theologisch einflussreich bezeichnet werden.

Als sechstes Kriterium benötigt ein Kirchenlehrer eine «sichere und bleibende» Botschaft. Diese zeigt sich für die *Positio* im Fall Thérèses am ungebrochenen, großen

---

76 Vgl. *Positio, Thérèse*, 599. Im Original: «La pensée de Thérèse est devenue le bien de tous, elle fait partie de la spritualité de notre temps, contribuant à la modeler de telle façon que, souvent, on ne sait plus ce qu'il faut lui attribuer de façon particulière».

77 Die *Positio* entstammt einer Zeit, in der es geradezu zum Mantra wurde, kirchliche Persönlichkeiten aus dem späten 19. und beginnenden 20. Jahrhundert als «Vorläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils» zu bezeichnen.

78 Vgl. *Positio, Thérèse*, 371-373.

Interesse für ihre Lehre und Erfahrung. Die Argumentation der Positio zu diesem Kriterium entspricht inhaltlich dem fünften über die Verbreitung der Schriften[79].

Die Zusammenfassung der sechs Kriterien in der *Positio* offenbart die Schwierigkeit, bei Thérèse eine *Doctrina eminens* nachzuweisen. Darum schreibt die *Positio*, die zuvor noch einen Einfluss der Thérèse auf Theologen, Bischöfe und Päpste behauptete, dass sie sich mit ihrem einfachen Stil an die Kleinen und Demütigen richte[80]. Sie könne wegen ihres frühen Todes mit nur 24 Jahren eine Kirchenlehrerin für die Jugend sein. Damit anerkennt die *Positio*, dass Thérèse nicht als Meisterin der Theologie in einer Reihe mit den anderen Kirchenlehrern steht, sondern auf einem eigenen Platz die einfachen Gläubigen belehrt.

Der Abschnitt der *Positio* über die *Doctrina eminens* ist repetitiv und enthält viele Allgemeinplätze. Das zeigen zwei Beispiele als partes pro toto. Der abschließende Satz zum Kapitel über das vierte Kriterium (Quellen der Lehre) lautet: «Thérèse zeigt, dass die echte Spiritualität keine Angst vor der authentischen Theologie hat»[81]. Die Aussage, dass ein künftiger Kirchenlehrer keine Angst vor der Theologie hat bzw. dass Spiritualität und Theologie keine Gegensätze bilden, ist ein unbefriedigendes Argument, wenn es um die Feststellung der *Doctrina eminens* geht. Ein zweites Beispiel beschließt das Kapitel über das sechste Kriterium (Aktualität der Lehre): «Therese von Lisieux legt von neuem mit Kraft den Inhalt des Glaubens und der christlichen Hoffnung dar; aber gleichzeitig legt sie die subjektive Bedeutung dieses Glaubens vor, der sich Gott total hingibt und die Werke des Glaubens vollbringt, die ihrerseits Früchte der Gnade sind, denn "alles ist Gnade"»[82]. Der Satz behauptet, dass Thérèse den objektiven Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) darlegt, lässt aber offen, wo Thérèse welche Inhalte auf welche Art und Weise abgehandelt habe. Die Aussage wird mit der adversativen Konjunktion «aber» relativiert, denn es gehe bei Thérèse um die subjektive Bedeutung des Glaubens. Diese bestehe in praktischer Hingabe und gläubigen Werken. Der nächste Satzteil erklärt ohne direkten Zusammenhang zum Vorausgegangenen, dass die guten Werke Früchte der Gnade sind. Letztlich besagt der Satz, dass Thérèse die Hingabe an Gott und die Werke der Nächstenliebe gläubig (*fides qua creditur*) praktiziert und dies bezeugt hat.

---

79 Vgl. *Positio, Thérèse*, 602. Die *Positio* zeigt auf fast 170 Seiten (387555) einen Einfluss der Thérèse auf Personen, Institutionen und Ereignisse wie Kongresse. Die Personen umfassen Heilige, Selige, Kardinäle, Geistliche, Theologen, Philosophen, Schriftsteller, Politiker und Künstler.

80 Vgl. *Positio, Thérèse*, 603.

81 *Positio, Thérèse*, 598. Im Original: «Thérèse démontre que la vraie spiritualité n'a pas peur de la théologie authentique».

82 *Positio, Thérèse*, 602603. Im Original: «Thérèse de Lisieux propose à nouveau avec force la contenu de la foi et de l'espérance chrétienne; mais en même temps elle propose le sens subjectif de cette foi qui s'abandonne totalement à Dieu et produit les œuvres de la foi, fruits elles aussi de la grâce, parce que "tout est grâce"».

Die beiden Beispiele offenbaren das grundlegende Problem der *Positio*. Sie sollte die Lehre der Thérèse darstellen, bleibt aber dabei stehen, auf ihr heiliges Leben zu verweisen. Die *Positio* zieht sich auf die Position zurück, dass das Leben der Thérèse ihre eigentliche Lehre sei[83].

Im Kapitel «Die Theologie der Thérèse» der *Positio* werden Leben und Lehre der Thérèse ausdrücklich identifiziert[84]. Unter der Zwischenüberschrift «Wissenschaft der Heiligen» wird Thérèses Aussage kommentiert, dass Heilige wegen ihrer Heiligkeit eine theologische Erkenntnis besitzen: «Ein Paulus, Augustinus, Johannes vom Kreuz, Thomas von Aquin, Franziskus, Dominikus und so viele andere erlauchte Freunde Gottes, schöpften sie nicht alle ihre Göttliche Erkenntnis, welche die größten Geister entzückt, aus dem Gebet?»[85]. Die *Positio* zieht den Schluß, dass Heilige automatisch Theologen sind. Thérèse betreibe schon darum Theologie, «weil sie eine Heilige ist»[86]. Die Theologie der Heiligen offenbare sich bei Kirchenvätern, Doktoren und Mystikern auf verschiedene Weise[87]. Die *Positio* erklärt anhand eines Vergleichs mit Franz von Assisi, welche Art der Theologie die Thérèse betreibt. Franz sei arm gewesen, Thérèse klein. Bei beiden sei das ganze Leben zur Theologie geworden und durch beide strahle nichts als die Liebe Jesu. Die *Positio* sieht bei Thérèse dieselbe Theologie der Heiligen, die Bonaventura bei Franziskus feststellt[88].

---

83 Die Ansicht, dass Thérèses Lehre ihr Leben ist, wird in der Sekundärliteratur häufig vertreten. Gaucher, der im Auftrag der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse an der Erstellung der *Positio* mitwirkte, schreibt, dass die Lehre der Thérèse nicht in erhabenen Worten noch Definitionen, sondern in ihrem Leben bestehe: G. GAUCHER, *Der Leidensweg der Heiligen Thérèse von Lisieux, 4. April-30. September 1897*, übers. von I. Falck, hrsg. von Theresienwerk e.V., Leutesdorf am Rhein 1993[3] [Original: *La passion de Thérèse de Lisieux*, Paris 1993], 218. Um Thérèse zu verstehen, solle man sie selbst betrachten, statt Bücher zu lesen. BALTHASAR schreibt in *Sendung*, 23 und 48, dass Thérèses Lehre mehr in ihrem Leben als in ihren Schriften bestehe: «Bei Thérèse scheint die Sendung nochmals Thérèse zu heißen. Sie selbst, ihr Leben bis in die kleinsten Fasern hinein». Der Karmelit André COMBES, der die Arbeit an der Faksimile-Version der Selbstbiographie begann, erklärt in *Geistesleben*, 29, dass ein Theologe die Lehre der Thérèse nur erfassen könne, wenn er zum Hagiographen werde. Ein Interpret der Thérèse befasse sich gemäß *Geistesleben*, 460 «nicht mit einer Lehre, sondern mit einem Lehrer» und untersuche ein Wesen und «kein System logisch zusammenhängender Gedanken». Der Dominikaner Bernard Bro bezeichnet die drei Manuskripte der *Selbstbiographie* als Einführung in die Praxis der Theologie (B. BRO, *Thérèse de Lisieux. Sa famille, son Dieu, son message*, Paris 1997, 263). Diese Aussage provoziert die Rückfrage: Wenn das Hauptwerk eines Kirchenlehrers nur eine Einführung darstellt, worin besteht dann sein Hauptteil?

84 *Positio, Thérèse*, 209-311.

85 *Selbstbiographie*, 274.

86 *Positio, Thérèse*, 211. Im Original: «Parce qu'elle est une sainte, Thérèse est capable de saisir de l'intérieur l'unité de la "science" de tous le saints, cette "science divine", plus que géniale, qui est proprement "connaissance de Dieu", théologie».

87 Vgl. *Positio, Thérèse*, 212.

88 Die *Positio* bezieht sich auf Bonaventuras *Legenda Maior*: «Ein Ordensmann und Doktor der heiligen Theologie befragte ihn [Franz] zu Siena über einige schwer verständliche Fragen. Da erschloss

Dann meint die *Positio*, dass Franziskus «der größte Heilige des Mittelalters» sei[89]. Daraus schließt sie, dass er «auch als der größte Theologe des Mittelalters» betrachtet werden könne. Die *Positio* überträgt das auf Thérèse: «Jene, die der Heilige Pius X. als "die größte Heilige der Neuzeit" bezeichnet hat, soll sie nicht auch als die größte Theologin der Neuzeit anerkannt werden?».

Die Antwort muss negativ ausfallen. Heilige sind nicht per se Theologen. Balthasar konstatiert, dass Thérèse überhaupt «nicht Theologin ist»[90]. Zudem ist die Spekulation darüber, wer der größte Heilige einer Epoche war, müßig. Selbst wenn Franziskus diese Würde zukäme, so folgte daraus nicht, dass er der größte Theologe des Mittelalters war, das bedeutende Kirchenlehrer hervorgebracht hatte wie Thomas von Aquin, Bonaventura oder Bernhard von Clairvaux. Die Vorgangsweise der *Positio*, Thérèse wegen der Heiligkeit zur Theologin zu deklarieren, ist erstaunlich undifferenziert.

Der letzte Abschnitt der *Positio* enthält die Voten der sieben theologischen Gutachter.[91] Diese befassen sich damit, welche Argumente für und gegen die Ernennung der Thérèse zur Kirchenlehrerin sprechen. Dazu präsentieren sie die theologischen Inhalte, für welche Thérèse den Titel erhalten soll. Am Rande befassen sich zwei Voten mit der zuletzt behandelten Frage, ob Heilige per se Theologen sind.

Der erste theologische Gutachter der Glaubenskongregation ist der spätere Wiener Kardinal Christoph Schönborn. Er schreibt, dass die Heiligen allesamt Theolo-

---

der Heilige ihm mit so klaren Worten die Geheimnisse der göttlichen Weisheit, dass dieser Gelehrte mächtig erstaunt war und voll Bewunderung erklärte: "Wahrhaftig, die Theologie dieses heiligen Vaters erhebt sich aufgrund seiner Reinheit und Beschauung wie mit Schwingen zur Höhe, sie gleicht in ihrem Fluge dem Adler; unsere Wissenschaft dagegen kriecht auf dem Bauche über den Boden (vgl. Gen 3,14)"». BONAVENTURA, *Legenda Maior – das Große Franziskusleben*, 11,2, in FRANZ VON ASSISI, *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse* über *ihn und seinen Orden*, hrsg. von Dieter Berg, Kevelaer 2009, 752.

89 *Positio, Thérèse*, 212. Im Original: «[…] François, le plus grand saint du Moyen Age a été aussi reconnu comme le plus grand théologien du Moyen Age. Il en va de même pour Thérèse: celle que saint Pie X avait appelée "la plus grande sainte des temps modernes" ne sera-t-elle pas reconnue comme étant aussi la plus grande théologienne des temps modernes?».

90 Vgl. BALTHASAR, *Sendung*, 49.

91 Vgl. *Positio, Thérèse*, 823-920. Steven Payne hat versucht, die Gutachter durch Vergleiche mit ihren sonstigen Publikationen zu identifizieren: S. PAYNE, *Saint Thérèse of Lisieux. Doctor of the Universal Church*, New York 2002, 113-124. Es ist bekannt, dass das erste Gutachten von Christoph Schönborn stammt, weil er das auf Französisch verfasste Votum in einer von August Berz auf Deutsch übersetzten Fassung veröffentlichte: C. SCHÖMBORN, *Thérèse von Lisieux als Kirchenlehrerin*, in *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog, Festschrift für Horst Bürkle*, hrsg. von K. Krämer und A. Paus, Freiburg 2000, 20-44. Payne identifiziert ferner die anderen vier Gutachter der Glaubenskongregation, nämlich die damalige Vizerektorin der römischen Päpstlichen Universität Heiliger Thomas von Aquin, die Dominikanerin Françoise-Thérèse Lamoureux, sowie die drei Jesuiten Charles Bernard, Mihály Szentmártoni und Herbert Alphonso. Die beiden Gutachten der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse stammen vom Dominikaner Servais Pinckaers und vermutlich vom Opus-Dei-Priester José Luis Illanes.

gen seien, aber nicht alle Doktoren: «Die Heiligen sind durch ihr ganzes Leben und ihre Mission Theologen»[92].

Servais Pinckaers beantwortet die Frage, ob Thérèse eine Theologin ist, mit der Unterscheidung der christlichen Theologie in «zwei Stufen»[93]. Die erste Stufe betrifft ein von Gott geschenktes Charisma der Weisheit und die zweite das spekulative Nachdenken über die empfangene Weisheit.[94] Die erste nennt Pinckaers spirituell und die zweite rational. Thérèse besitzt laut Pinckaers eine Weisheit nur gemäß der ersten Stufe und kann darum nicht mit dem Terminus technicus «Theologe» bezeichnet werden. Es fehle bei Thérèse die für einen Theologen nötige Bildung. Sie folge der Intuition und nicht einem Räsonnement. Darum könne sie im Vergleich zu den anderen Kirchenlehrern nur «die kleinste» sein.

Die sieben Gutachter nennen insgesamt und einander teilweise überschneidend vier Gründe gegen und fünf für die Ernennung der Thérèse zur Kirchenlehrerin. Das erste und wichtigste Argument gegen die Ernennung lautet, dass Thérèse weder praktisch noch schriftstellerisch als Lehrerin wirkte und darum nicht Kirchenlehrerin sein könne: «Dieser Titel setzt im allgemeinen die Ausübung eines lehrenden Amtes in der Kirche voraus, als Bischof oder Theologe, als Prediger, Ordensgründer oder Ordensreformer»[95]. Thérèses einzige Lehrtätigkeit bestand darin, als Gehilfin der Novizenmeisterin Mitschwestern zu unterweisen. Ihr Hauptwerk enthält keine systematischen Darlegungen. Es handelt sich um autobiographische Kindheits- und Jugenderinnerungen sowie Zeugnisse über ihre gelebte Liebe zu Jesus und zu den Mitschwestern. Kurz gesagt: Ihren Schriften fehlt ein «dogmatischer Corpus»[96]. Das zweite Gegenargument ist der einfache, narrative Stil des Werks sowie der «Sen-

---

92 *Positio, Thérèse*, 826. Im Original: «Les saints sont théologiens par toute leur vie et leur mission».

93 Vgl. *Positio, Thérèse*, 902.

94 Benedikt XVI. erklärt am Beispiel der Katharina von Genua das Zusammenwirken von mystischen und theologischen Quellen. Die «Heiligen erlangen in ihrer Erfahrung der Vereinigung mit Gott ein so tiefgehendes "Wissen" um die göttlichen Geheimnisse, in dem Liebe und Erkenntnis einander durchdringen, dass sie auch den Theologen eine Hilfe sind in ihrem Bemühen um das Studium, um die *intelligentia fidei*, um die *intelligentia* der Geheimnisse des Glaubens, um die wirkliche Vertiefung der Geheimnisse – zum Beispiel dessen, was das Fegefeuer ist». Benedikt XVI., *Heilige und Selige. Große Frauengestalten des Mittelalters*, Illertissen 2011, 139.

95 *Positio, Thérèse*, 900. Zitat aus dem Gutachten von Servais Pinckaers: «Ce titre présuppose, en général, l'exercice d'un ministère d'enseignement dans l'Eglise, comme évêque ou théologien, comme prédicateur, fondateur ou réformateur d'Ordre religieux. Il réclame aussi une œuvre écrite considérable et théologiquement assez importante pour exercer une influence reconnue dans l'Église universelle. Ce peut être également une œuvre spirituelle imposante, comme celle de la grande Thérèse».

96 *Positio, Thérèse*, 892. Zitat aus dem Gutachten von Mihály Szentmártoni: «Non è facile intravedere un "corpo dottrinale" nella "piccola via" proposta da S. Teresa di Lisieux». Das Gutachten von Szentmártoni spricht sich als einziges Votum der *Positio* gegen die Ernennung der Thérèse zur Kirchenlehrerin aus.

timentalismus», der es umgibt[97]. Das dritte Argument gegen die Ernennung der Thérèse betrifft ihr Alter. Die Gutachter finden es schwierig, zu einer im Alter von 24 Jahren gestorbenen Frau als einer theologischen Lehrmeisterin aufzublicken[98]. Das vierte Gegenargument besagt, dass es unangemessen sei, eine zweite Karmelitin neben Teresa von Avila zur Kirchenlehrerin zu erheben, weil das die karmelitische Spiritualität gegenüber anderen Orden bevorzugen würde.

Das wichtigste Argument für die Ernennung der Thérèse ist die enorme Verbreitung ihrer Schriften. Das zweite Argument lautet, dass Thérèse über ein Charisma der Weisheit verfügt[99]. Das dritte Argument besagt, dass Thérèse selbst den Anspruch erhob, dazu berufen zu sein, eine Lehre zu finden und weiterzugeben[100]. Das vierte Argument lautet, dass die Spiritualität der Thérèse auf soliden katholischen Quellen beruht, nämlich der Bibel, Johannes vom Kreuz und der *Nachfolge Christi*. Das fünfte Argument bemerkt, dass ihre Schriften psychologisch dem «heutigen» Menschen entsprächen und für diesen heilsam wirkten.

Neben der Argumentation gegen und für die Ernennung zur Kirchenlehrerin arbeiten die Gutachter vier herausragende Lehren im Werk der Thérèse heraus für die sie den Titel verdiente. Es sind ihre Darlegungen über die Liebe, ihr Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, ihr Weg der geistlichen Kindschaft als Methode der Heiligung und ihr Umgang mit Anfechtungen gegen den Glauben[101]. Der Gutachter Herbert Alphonso sieht die Lehre der Thérèse in dem einzigen Satz resümiert: «Im Herzen der Kirche will ich die Liebe sein.» Alphonso misst dem Satz eine so große spirituelle Tiefe bei, dass er allein genügte, um Thérèse dafür zur Kirchenlehrerin zu erheben[102]. Dem ist die Binsenwahrheit entgegenzuhalten, dass ein einziger Satz kein Lehrgebäude noch eine *Doctrina eminens* konstituieren kann. Die wichtigste Lehre der Thérèse ist ihr kleiner Weg der Kindschaft. Er dominiert sämtliche Gut-

---

97 Vgl. *Positio, Thérèse*, 834 und 909; die Gutachten von Herbert Alphonso und Servais Pinckaers.

98 Thérèse begegnet selbst dem Argument, wonach ihre Einsichten wegen ihres Alters unausgegoren sein könnten. Ihre Schwester Marie bezeugt in AP, 224, dass sich Thérèse als Säugling bezeichnete, der aber «viel nachdenkt» und «ein Greis ist». In *Selbstbiographie*, 217 schreibt Thérèse: «Seit gar langer Zeit, ich weiß es wohl, ist es bei den Menschen üblich, die Erfahrung an den Jahren zu messen, denn in seiner Jugend sang schon der Heilige König David: "*Ich bin JUNG und verachtet* [in der Fußnote: Psalm 118, 141]". Doch im gleichen Psalm 118 scheut er sich nicht zu sagen – *‚Ich bin klüger geworden als die Greise: weil ich deinen Willen suchte… Dein Wort ist die Lampe, die meine Schritte erleuchtet… Ich bin bereit, deine Satzungen zu erfüllen und NICHTS VERWIRRT MICH* [in der Fußnote: Psalm 118, 100. 105. 60]. Vielgeliebte Mutter [Marie de Gonzague], Sie scheuten sich nicht, mir eines Tages zu sagen, der Liebe Gott erleuchte meine Seele, er schenke mir sogar die Erfahrung der *Jahre*…».

99 Vgl. beispielsweise *Positio, Thérèse*, 893.

100 Vgl. *Positio, Thérèse*, 828.

101 Der Gutachter Servais Pinckaers erklärt in *Positio, Thérèse*, 907-908, dass Thérèse das «Drama» des Atheismus ihrer Zeit, eines Nietzsche, des Positivismus und des Szientismus, nachempfunden habe.

102 Vgl. *Positio, Thérèse*, 894.

achten der *Positio*. Schönborn resümiert diesen Weg: «Man muss arm werden, seine Schwachheit, sein Nichts lieben, sich von allem entledigen, das nicht Gott ist, damit Gott in unserem Leben Gott sei»[103]. Die Gutachterin Françoise-Thérèse Lamoureux widmet ihr gesamtes Votum der Präsentation des Wegs der Kindschaft. Sie erklärt, dass Thérèse den kleinen Weg mit biblischen Zitaten untermauert, dass er in Vertrauen und Hingabe besteht und einen einfachen und sicheren Weg zum Himmel weist[104].

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass es der *Positio* nicht gelingt, auf den Punkt zu bringen, worin die *Doctrina eminens* im Werk der Thérèse besteht. Thérèse erhielt den Titel *Doctor ecclesiae* für ihr heiliges Leben, ihre Popularität bei den Katholiken und die große Verbreitung ihrer selbstbiographischen Schriften. Sie erhielt den Titel nicht für ein theologisch einflussreiches Lehrwerk, was die in der *Positio* offenbleibende Frage des Gutachters Pinckaers erlaubt: «Trägt die Ernennung der Thérèse von Lisieux zur Kirchenlehrerin nicht zur Abwertung des Titels bei, wie man es bereits bestimmten jüngsten Proklamationen, wie jener des Heiligen Antonius von Padua, vorwerfen könnte?»[105].

4. Systematische Darlegung der vier Lehren der Thérèse

Das Apostolische Schreiben *Divini amoris scientia* hebt die vier Hauptlehren der Thérèse hervor. Es betont die «Wissenschaft der göttlichen Liebe» (vgl. den Titel des Schreibens), das von Thérèse beschriebene «Geheimnis der barmherzigen Liebe», ihre Entdeckung des kleinen Wegs der Kindschaft und ihren Widerstand gegen die «innere Anfechtung des Glaubens»[106].

4.1. Primat der Liebe

Die erste Lehre der Thérèse betrifft ihr Verständnis der Liebe. Thérèse erhebt den Anspruch, besondere Erleuchtungen zu diesem Thema empfangen zu haben. Sie

---

[103] *Positio, Thérèse*, 837. Im Original: «[…] il faut devenir pauvre, aimer sa faiblesse, son néant, se dépouiller de tout ce qui n'est pas Dieu pour que Dieu soit Dieu dans notre vie […]».

[104] Vgl. *Positio, Thérèse*, 869-871.

[105] *Positio, Thérèse*, 900-901. Im Original: «L'attribution du Doctorat à Thérèse de Lisieux ne contribuerait-il pas à la dévaluation du titre, ce qu'on pouvait déjà reprocher à certaines proclamations récentes, comme celle de saint Antoine de Padoue?».

[106] Vgl. JOHANNES PAUL II., *Divini amoris scientia*, Nr. 5, 8, 10. Johannes Paul II. erklärt im Januar 2001 im Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte*, Nr. 42., dass er Thérèse «als Expertin der *scientia amoris*» zur Kirchenlehrerin ernannt habe.

setzt folgende Schwerpunkte: die absolute Vorrangstellung der Liebe, ihre persönliche Berufung, im Herzen der Kirche die Liebe zu sein, und ihre Interpretation des neuen Gebots in Joh 13.

Thérèse erklärt, von Gott darüber besonders erleuchtet worden zu sein, «was die christliche Liebe ist»[107]. Agnès bezeugt im Heiligsprechungsprozess, dass Thérèse die Liebe «in ihrer ganzen Tiefe studiert» und ihr ausdrücklich gesagt habe, von Jesus «große Einsichten» über die christliche Liebe erhalten zu haben[108]. Thérèse bezeichnet diese Einsichten als «*Wissenschaft der LIEBE*»[109]. Eine zentrale Einsicht der Thérèse ist der Primat der Liebe: «Ich begriff, daß ohne *die Liebe* alle Werke ein Nichts sind, selbst die großartigsten, wie die Auferweckung von Toten und die Bekehrung von Völkern»[110]. Für Thérèse besteht «das einzige Gut» darin, «Gott von ganzem Herzen zu lieben»[111]. In *Manuskript B* wiederholt sie den Gedanken, dass «nur die Liebe uns dem Lieben Gott wohlgefällig zu machen vermag, und so ist diese Liebe das einzige Gut, das ich begehre»[112]. Die Erkenntnis des Vorrangs der Liebe führt Thérèse zu ihrer persönlichen Sendung: «MEINE BERUFUNG IST DIE LIEBE! … Ja, ich habe meinen Platz in der Kirche gefunden, und diesen Platz, mein Gott, den hast du mir geschenkt… im Herzen der Kirche, meiner Mutter, werde ich die Liebe sein»[113].

Thérèse ersehnt die «Fülle *der Liebe*» und eine Liebe, die «bis zum Wahnsinn geht»[114]. Darum bietet Thérèse Gott an, in die Hölle «verstoßen zu werden, damit er an diesem Ort des Fluches auf *ewig* geliebt werde»[115]. Thérèse stößt bei ihrer Suche nach einer törichten, maßlosen Liebe auf Lk 7,47 (Jesus und die Sünderin). Dort liest Thérèse, dass jener mehr liebt, dem mehr vergeben wird[116]. Sie bezieht das Wort auf sich selbst. Nach dem Urteil eines Geistlichen habe sie nie eine Todsünde begangen. Daraus folgert Thérèse, stets weniger lieben zu können als ein bekehrter

---

107 *Selbstbiographie*, 231.

108 AP, 169.

109 *Selbstbiographie*, 192. Die Fußnote 1 weist darauf hin, dass die Formulierung «Wissenschaft der Liebe» in einem Gebetbuch, das der Karmel von Lisieux besessen hat, vorkam und aus Offenbarungen an Margareta Maria Alacoque stammt.

110 *Selbstbiographie*, 179-180.

111 *Selbstbiographie*, 68.

112 *Selbstbiographie*, 192.

113 *Selbstbiographie*, 200-201.

114 *Selbstbiographie*, 204. Im kurzen *Manuskript B* benützt Thérèse das Wort Wahnsinn zehnmal. Sie schreibt der Adressatin Marie du Sacré-Coeur in *Selbstbiographie*, 194: «Vielleicht werden Sie meine Ausdruckweise auch übertrieben finden».

115 *Selbstbiographie*, 113.

116 *Selbstbiographie*, 81.

Sünder[117]. Damit kann sich Thérèse nicht abfinden. Sie denkt sich folgende Lösung aus. Ohne den Gnadenbeistand Gottes hätte sie ebenso tief wie die Sünderin fallen können. Darum will Thérèse Jesus für die Bewahrung vor der Todsünde so lieben, als ob sie eine begangen hätte, die ihr vergeben wurde[118]. Thérèse verdeutlicht diesen Gedanken am Beispiel eines Sohnes, für den der Vater vor einem gemeinsamen Spaziergang einen Stein wegräumt, weil er weiß, dass der Sohn darüber stolpern würde. Der Sohn könne den Vater, wenn er davon erfährt, ebenso lieben, als wenn er ihn nach dem Sturz liebevoll verarztet hätte. In dieser Rolle des Sohnes sieht sich Thérèse. Sie möchte Gott so lieben wie ein bekehrter Sünder, «denn er hat mir *im voraus* vergeben, indem er mich vor dem Fall bewahrte»[119]. Thérèse erklärt, dass Gott in seiner Liebe die Sünde nicht nur vergibt, sondern auch verhindert[120].

Der Mensch kann die barmherzige und zuvorkommende Liebe Gottes durch Liebe vergelten, denn «Liebe wird nur durch Liebe bezahlt»[121]. Thérèse kennt drei Bewegungen der Liebe. Die erste ist die Liebe Gottes zum Menschen, die zweite die antwortende Liebe des Menschen an Gott und die dritte die Liebe des Menschen zum Nächsten. Thérèse merkt, dass sie weder Gott noch den Nächsten vollkommen lieben kann. Sie scheitert daran, den Nächsten so zu lieben, wie Jesus es tut und in Joh 13 gebietet: «Herr, ich weiß, daß du nichts Unmögliches befiehlst, du kennst meine Schwachheit und meine Unvollkommenheit besser als ich, du weißt, daß ich meine Schwestern niemals so lieben könnte, wie du sie liebst, wenn nicht *du selbst*, o mein Jesus, sie auch noch *in mir liebtest*»[122]. Thérèse will sich selbst absterben, damit Jesus in ihr lebe und durch sie liebe (vgl. Gal 2,20)[123]. Sie bittet Jesus, sie «in die Flammen seiner Liebe hineinzuziehen, mich so innig mit Ihm zu vereinen, daß Er in mir lebe und wirke»[124]. Den Wunsch nach der Vereinigung mit Gott verdeutlicht Thérèse anhand eines Vergleichs: Die göttliche Liebe ist wie Feuer, das ein unnützes Stück Eisen, welches die Seele darstellt, durchglüht. «Wenn Feuer und Eisen ver-

---

117 Vgl. *Selbstbiographie*, 154.

118 Vgl. *Letzte Gespräche*, 81.

119 *Selbstbiographie*, 81.

120 Eine Parallele zu dem Gedanken ist die Unbefleckte Empfängnis. Augustinus bezeichnet es in *Sermo* 99,6 als größere Gunst, jemanden vor etwas Bösem zu bewahren, als ihn das Böse erleiden zu lassen und ihn danach davon zu befreien. Vgl. PL 38, 598.

121 *Selbstbiographie*, 201.

122 *Selbstbiographie*, 232-233.

123 Thérèse findet wie Teresa von Avila und Katharina von Siena die Abtötung des Eigenwillens wichtiger als Bußübungen. In *Selbstbiographie*, 149 schreibt sie: «Meine Abtötungen bestanden darin, meinen Eigenwillen zu brechen, der immer bereit war, sich durchzusetzen, ein Wort des Widerspruchs zurückzuhalten, kleine Dienste zu erweisen, ohne sie ins Licht zu stellen [...]».

124 *Selbstbiographie*, 273. In dem kurzen *Manuskript C* benutzt Thérèse das Wort *brûler* («verbrennen», «brennen», «entflammt sein») 48 Mal.

nunftbegabt wären, und dieses zu jenem sagte: Ziehe mich an, bewiese das nicht, daß es mit dem Feuer so eins sein möchte, daß dieses es durchdringe und durchtränke mit seiner brennenden Substanz und nur mehr eins scheine mit ihm»[125]. Der Vergleich impliziert, dass Feuer und Eisen als Bilder für Gott und die Seele ihre eigene Substanz behalten. Das Eisen scheint nur eins zu sein mit dem Feuer, ohne, wie das Holz, verbrannt zu werden. Die Liebesbewegung Gottes nimmt der Seele nicht ihre Identität, durchglüht sie aber vollständig. Thérèse erklärt, Gott und den Nächsten dann göttlich lieben zu können, wenn sie selbst von der Liebe Jesu durchdrungen ist: «Um dich zu lieben, wie du mich liebst, muß ich mir deine eigene Liebe ausleihen, dann erst finde ich Ruhe»[126].

Thérèse redet mit ihrer Interpretation von Joh 13, wonach Jesus selbst das neue Gebot in ihr erfüllt, nicht dem Quietismus das Wort. Das geht aus ihrem Zeugnis über die täglichen Werke der Nächstenliebe hervor, die sie insbesondere in *Manuskript C* ausfaltet[127]. Thérèse definiert «die vollkommene Liebe». Sie bestehe darin, «die Fehler der anderen zu ertragen, sich nicht über ihre Schwächen zu wundern, sich an den kleinsten Tugendakten zu erbauen, die man sie vollbringen sieht» und vor allem «die Liebe nicht in der Tiefe des Herzens verschlossen» zu halten[128]. Thérèse lässt sich, ohne aufzubegehren, in der Waschküche mit schmutzigem Wasser bespritzen und sucht Kontakt zu Mitschwestern, die ihr nicht sympathisch sind[129]: «Ich muß in der Rekreation, während der Redezeit die Gesellschaft jener Schwestern aufsuchen, die mir am wenigsten angenehm sind, und an diesen verwundeten Seelen das Werk des guten Samaritans vollbringen»[130]. Wegen Thérèses Ringen um die Werke der Nächstenliebe nennt Combes sie «die Heilige der Liebe»[131].

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass Thérèse die Liebe zum obersten Kriterium ihres Denkens, Redens und Handels macht. Sie erkennt die Liebe als ihre eigentliche

---

125 *Selbstbiographie*, 273.

126 *Selbstbiographie*, 271.

127 Servais Pinckaers bezeichnet *Manuskript C* in *Positio, Thérèse*, 906 als «Kasuistik der Liebe». Balthasar charakterisiert Thérèse in *Sendung*, 216 wegen ihrer in dem Manuskript beschriebenen heroischen Übung der Nächstenliebe als Kämpferin. Sie habe «ihre Schlachten in der Liebe für die Liebe, im Frieden für den Frieden geschlagen». Six erklärt, dass Thérèse gerne einen Kommentar über das Hohelied der Liebe verfasst hätte, aber auf Anraten von Mutter Agnès das Vorhaben fallenließ und stattdessen ihre biographischen Erlebnisse über die Liebe zu den Mitschwestern niederschrieb. Six interpretiert die letzten vier Blätter (*Selbstbiographie*, 269-275) von *Manuskript C* als Meditation über den Vers «Zieh mich her hinter dir! Laß uns eilen!» (Hld 1,4). Thérèse benützt das französische Wort *attirer* auf den letzten sieben beschriebenen Seiten 14 Mal.

128 *Selbstbiographie*, 232.

129 Vgl. *Selbstbiographie*, 260-264.

130 *Selbstbiographie*, 259.

131 Combes, *Geistesleben*, 139.

Berufung. Sie will dazu gelangen, Gott und den Nächsten auf göttliche Weise zu lieben. Diese Vollkommenheit ist nur möglich, wenn Jesus selbst durch seine gnadenhafte Gegenwart in ihrer Seele liebt.

4.2. Die Barmherzigkeit Gottes

Die zweite Lehre im Werk der Thérèse ist ihre Hervorhebung der Barmherzigkeit gegenüber den anderen Eigenschaften Gottes[132]. Im Folgenden ist Thérèses Verständnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu berücksichtigen, ferner ihr Weiheakt an die Barmherzigkeit, ihre Relativierung der menschlichen Verdienste mit der Formulierung «leere Hände» und schließlich ihr Verständnis der Rechtfertigung.

Im Werk der Thérèse sind die beiden göttlichen Eigenschaften Barmherzigkeit und Gerechtigkeit harmonisch verbunden. Die Barmherzigkeit führt den Menschen dazu, der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen. In einem Brief an Pater Adolphe Roulland vom 9. Mai 1897 schreibt Thérèse wenige Monate vor ihrem Tod, dass Gott den guten Willen anerkennt, die Tugend belohnt und die Schuldigen bestraft: «Ich erhoffe von Gottes Gerechtigkeit so viel wie von seiner Barmherzigkeit»[133]. Gerechtigkeit bedeutet für Thérèse, dass Gott «unserer Schwäche Rechnung trägt, daß er um die Gebrechlichkeit unserer Natur genau weiß», aber auch, dass sein Zorn «die Neigung hat, sich zu entladen»[134].

Thérèse findet «Seelen, die sich der Gerechtigkeit Gottes anbieten, um die **über** die Sünder verhängten Strafen abzuwenden und auf sich zu lenken», hochherzig[135]. Sie selbst wählt aber einen anderen Weg. Sie weiht sich der Barmherzigkeit. Am 9. Juni 1895 vollzieht sie eine Weihe «als Ganz-Brandopfer an die Barmherzige Liebe des Lieben Gottes». Der Weihetext resümiert ihr Verständnis der göttlichen Barmherzigkeit und der menschlichen Werke: «Am Abend dieses Lebens werde ich mit leeren Händen vor dir erscheinen, denn ich bitte dich nicht, Herr, meine Werke zu zählen. Alle unsere Gerechtigkeiten sind befleckt in deinen Augen. Ich will mich also mit deiner eigenen *Gerechtigkeit* bekleiden und von deiner *Liebe* den ewigen Besitz *Deiner selbst* empfangen»[136]. Thérèse spricht von befleckten Werken und «leeren Händen», weil sie sich nicht auf ihre eigenen Handlungen oder deren Verdienste verlassen will.

---

132 Vgl. *Selbstbiographie*, 185.

133 THÉRÈSE, *Briefe*, 346.

134 *Selbstbiographie*, 185-186.

135 *Selbstbiographie*, 186.

136 *Selbstbiographie*, 281. Dieser Teil des Weihetexts ist in KKK 2011 im Abschnitt über Gnade und Rechtfertigung zitiert. Das Zitat entspricht der Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient (vgl. DH 1548), das sich auf die Verdienstlehre des Augustinus beruft, wonach Gott seine eigenen Gaben belohnt.

Als Kind hatte sie in Buchhaltermanier alle ihre Gebete und Überwindungen gezählt und in ein Heft eingetragen. Doch in ihren letzten Lebensjahren unterstreicht sie nicht mehr die eigenen Taten, sondern das Handeln Gottes. Im *Manuskript C*, wo sie ihre beständigen Werke der Nächstenliebe bezeugt, bezeichnet sie sich als «ohne jegliches Verdienst»[137]. Noch auf dem Totenbett fühlt sie sich in diesem Zustand: «Wenn ich versucht hätte, Verdienste anzuhäufen, dann wäre ich jetzt, zu dieser Stunde, verzweifelt»[138]. Thérèse will sich den Himmel nicht verdienen müssen, sondern von der Barmherzigkeit schenken lassen[139].

Die menschlichen Werke spielen bei Thérèse eine untergeordnete Rolle, weil sie im Vergleich zur Gnade winzig sind. Dennoch sind die Werke notwendig, weil «sich die *Liebe* doch durch Werke beweist»[140]. Die echte Liebe bringt gemäß Thérèse ganz selbstverständlich Werke hervor, «denn eine von Liebe entflammte Seele kann nicht untätig bleiben»[141]: «Die schönsten Gedanken sind nichts ohne die Werke»[142]; Thérèse mahnt ihre Mitschwestern eindringlich zu Werken der Liebe. Zu Marie du Sacré-Cœur sagt sie: «Um sein Leben in der Liebe zu Gott zu verbringen, darf man nicht gegen die Nächstenliebe fehlen»[143]. Genevièves Frage, warum Gott nach Werken entlohnt, beantwortet Thérèse mit ihrer Deutung der Rechtfertigungslehre: «Man muß durch alle guten Werke, zu denen man fähig ist, seine Liebe beweisen. Das aber ist nur sehr wenig, und deswegen müssen wir, wenn wir alles getan haben, was wir glaubten, tun zu müssen, uns als "unnütze Sklaven" (Lk 17,10) bekennen und hoffen, daß uns der liebe Gott aus Gnade alles wird, was wir erhoffen»[144].

Thérèse hat gemäß dem Schreiben *Divini amoris scientia* dazu beigetragen, «die Seelen von den Härten und Ängsten der jansenistischen Lehre zu heilen, die mehr dazu neigte, die Gerechtigkeit Gottes als sein göttliches Erbarmen zu betonen»[145]. Doch Thérèses Fokussierung auf die Barmherzigkeit könnte im Sinne einer protestantischen Rechtfertigungslehre missverstanden werden. Görres spricht von einer

---

137 *Selbstbiographie*, 272.

138 Céline, *Erinnerungen*, 44-45.

139 De Meester erklärt Thérèses Relativierung der menschlichen Werke: «Alles, was den moralischen Anschein hat, nach Belohnung und Berechnung zu riechen, ist ihr völlig fremd geworden. Sie will ihre vollkommene Abhängigkeit von der reinen Barmherzigkeit Gottes durch nichts geschmälert sehen: und das ist es schließlich, was ihr das größte Verdienst einbringt». C. De Meester, *Mit leeren Händen. Die Botschaft der Thérèse von Lisieux*, Wien 1995 [Original: *Les mains vides*, Paris 1994], 146.

140 *Selbstbiographie*, 203.

141 *Selbstbiographie*, 273.

142 *Selbstbiographie*, 245.

143 AP, 229.

144 Céline, *Erinnerungen*, 58, 40.

145 Johannes Paul II., *Divini amoris scientia*, Nr. 8.

«Klippe»[146]. Balthasar findet es offensichtlich, dass Thérèse «oft Aug in Aug zu den Grundanliegen der Reformatoren steht»[147]. Allerdings vertreten die Reformatoren eine Erlösung unabhängig von Reue und Besserung. Dagegen betont Thérèse die Unverhältnismäßigkeit zwischen Gnade und menschlichen Werken, den guten wie den bösen. Thérèse erklärt über die bösen Werke gemäß den Mitschriften ihrer Schwestern am Totenbett, dass sie auch dann auf die Barmherzigkeit bauen würde, wenn sie «alle nur möglichen Verbrechen» begangen hätte: «Ich fühle es, diese Masse von Sünden wäre wie ein Wassertropfen, den man auf glühende Kohlen fallen läßt»[148].

4.2.1. Der kleine Weg der geistlichen Kindschaft

Die wichtigste Lehre für die Ernennung der Thérèse zur Kirchenlehrerin ist ihr sogenannter «kleiner Weg der geistlichen Kindschaft»[149]. Die Formulierung subsumiert Thérèses Gedanken zu den Themen Kleinheit, Kindschaft, Demut, Vertrauen und Hingabe. Der kleine Weg ist eine Methode der Heiligung. Seine hauptsächliche Darlegung erfolgt auf zwei Seiten am Anfang von *Manuskript C*, in denen Thérèse ihre Motivation, ihre Quellen und das Wesen des Wegs erklärt[150]. Es ist die einzige Stelle im Werk der Thérèse, wo sie ausdrücklich von «einem kleinen Weg» spricht[151].

Thérèse entdeckt den kleinen Weg ausgehend von ihrem Wunsch, eine große Heilige zu werden. Sie empfindet ein Unvermögen, dieses Ziel zu erreichen und betrachtet sich im Vergleich zu den kanonisierten Heiligen als «ein armes, kleines Nichts, mehr nicht»[152]. Sie fühlt sich «zu klein, um Großes zu tun»[153]. In der Selbstbiographie bezeichnet sie sich «als die Schwäche selbst»[154]. Zwei Monate vor ihrem

---

146 GÖRRES, *Lebensbild*, 194.

147 BALTHASAR, *Sendung*, 256.

148 *Letzte Gespräche*, 95.

149 BALTHASAR erklärt in *Sendung*, 243, dass Thérèses Weg *klein* genannt wird, weil er keine außergewöhnlichen, großen Mittel benötigt und weil er klein im Sinne von kurz bzw. stufenlos ist. COMBES nennt diesen Weg in *Geistesleben*, 290291 «klein», weil er allen Seelen gerecht wird, die vor Gott klein sind, weil er keine außergewöhnlichen Gnaden verlangt, weil er kurz ist, weil die Seele auf diesem Weg nicht durch eigenes Bemühen wachsen will, sondern die Heiligkeit von Gott erwartet und weil die Seele nur die Opfer bringt, die sich täglich ergeben.

150 *Selbstbiographie*, 214-215.

151 *Selbstbiographie*, 214. Schwester Marie du Sacré-Coeur verwendet den Ausdruck *petite doctrine*. Sie bat Thérèse gemäß *Selbstbiographie*, 194 darum, ihr deren «kleine Lehre» darzulegen. Als Antwort verfasste Thérèse das *Manuskript B*.

152 *Selbstbiographie*, 213.

153 *Selbstbiographie*, 207.

154 *Selbstbiographie*, 237. Die Schwäche, von der Thérèse, spricht, ist nach GÖRRES, *Lebensbild*, 233 das «Versagen der Liebenden». Im Heiligsprechungsprozess betonen die Zeugen, dass Thérèse mit der

Tod nennt sie die eigene Kraft in einem Brief vom 21. Juni 1897 an Maurice Bellière, der sich als Seminarist ihrem Gebet anempfahl, «nur Schwachheit»[155].

Thérèse meint, dass sie aus sich «nichts wirken kann»[156]. Doch sie findet sich nicht damit ab, keine Heilige werden zu können: «Mich größer machen ist unmöglich; ich muß mich ertragen, wie ich bin, mit all meinen Unvollkommenheiten; aber ich will das Mittel suchen, in den Himmel zu kommen, auf einem kleinen Weg, einem recht geraden, recht kurzen, einem ganz neuen kleinen Weg»[157]. Sie sucht diesen neuen Weg in der Bibel. An zwei Stellen im Alten Testament wird sie fündig[158]. In Spr 9,4 liest sie: «*Ist jemand GANZ KLEIN, so komme er zu mir*» und in Jes 66,13.12: «*Wie eine Mutter ihr Kind liebkost, so will ich euch trösten; an meiner Brust will ich euch tragen und auf meinen Knien euch wiegen*»[159]. Aus den zwei Stellen schließt Thérèse, dass sie, um heilig zu werden, gar nicht wachsen muss, sondern klein werden und «klein bleiben» soll[160]. Sie erklärt ihren Mitschwestern, dass man, um den Gipfel der Liebe zu erreichen, nicht wollen dürfe, groß zu werden[161].

Thérèse verdeutlicht den kleinen Weg anhand eines Bildes. Demnach ist die Heiligkeit wie eine beschwerliche «Treppe der Vollkommenheit». Thérèse kann die Stufen nicht erklimmen. Darum sucht sie eine alternative Route und denkt an den in Europa kurz zuvor, um 1870, entwickelten Fahrstuhl: «Der Aufzug, der mich zum Himmel tragen soll, das sind deine Arme, o Jesus!»[162]. Thérèse konstatiert, die Heiligkeit nicht aus eigener Kraft erreichen zu können, weshalb Gott sie in den Himmel hinaufheben soll. Diesen Gedanken bewertet Thérèse als eine neue Lehre, die sie nicht aus Predigten oder Büchern kennt[163]. Sie sieht in dieser Lehre ein Geheimnis,

---

Akzeptanz der eigenen Fehler unabsichtliche Verfehlungen und menschliche Schwächen meint. Lemonnier bezeugt in AP 105, dass Thérèse «vor den geringsten Sünden» zurückschreckte.

155 THÉRÈSE, *Briefe*, 364.

156 *Selbstbiographie*, 250.

157 *Selbstbiographie*, 214.

158 Agnès sagt in AP, 162, dass Thérèse ihren «kleinen Weg» unter anderem auf die Stelle Mt 18,1-4 (Rangstreit unter den Jüngern) gestützt und häufig darüber meditiert habe. Jesus sagt an dieser Stelle: «Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen. Wer so klein sein kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte». Doch Thérèse zitiert die Stelle weder in der Selbstbiographie noch in ihren Briefen.

159 *Selbstbiographie*, 214-215. Die Einheitsübersetzung gibt Spr 9,4 wieder mit: «Wer unerfahren ist, kehre hier ein». Der Kontext der Stelle ist ein Festmahl, das die Weisheit bereitet. Jes 66,13.12 lautet in der Einheitsübersetzung: «Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch; Ihre [Jerusalems] Kinder wird man auf den Armen tragen und auf den Knien schaukeln».

160 *Selbstbiographie*, 215.

161 Vgl. die Zeugenaussage von Agnès in AP, 149.

162 *Selbstbiographie*, 215.

163 Thérèse bewertet ihre Gedanken als neu, obwohl der Weg von Demut, Hingabe und kindlichem Gott-

das der Vater «den Klugen verborgen» und «den *Kleinsten* geoffenbart hat»[164].

Thérèse will die neue Lehre anderen beibringen[165]. Sie wendet sich an alle Seelen, die Gott nicht zu einer außergewöhnlichen Mission bestimmt hat: «Die Zahl der Kleinen ist ja so groß auf Erden»[166]. Agnès bezeugt im Heiligsprechungsprozess, dass Thérèse den kleinen Weg den Novizinnen weitergab und ihn «allen zeigen» wollte[167].

Thérèses Weg des Vertrauens bezeichnet keinen «Weg der Mittelmäßigkeit oder der Tatenlosigkeit»[168]. Dieser Weg verlangt einen ehrlichen guten Willen und das beständige Bemühen um die alltäglichen Werke der Liebe. Thérèse vergleicht diese mit dem Pflücken von Rosen aus Dornen. Sie will Jesus mit ihren kleinen Opfern eine Freude bereiten: «Aus Liebe will ich leiden und aus Liebe sogar mich freuen, so werde ich Blumen vor deinen Thron streuen»[169]; Der kleine Weg bemüht sich um Vollkommenheit, grämt sich aber nicht darüber, wenn etwas nicht gelingt. Thérèse erliegt gemäß ihrer eigenen Beurteilung immer wieder ihren Schwächen und Fehlern. Doch sie lässt sie nicht entmutigen.

Zusammengefasst besteht der «kleine Weg der geistlichen Kindschaft» aus den drei Eckpfeilern Demut, Vertrauen und Hingabe. Demut bedeutet, die eigene Schwäche und Unzulänglichkeit anzuerkennen und die eigenen guten Werke nicht der menschlichen Kraft, sondern Gott zuzuschreiben[170]. Vertrauen besteht darin, nicht auf sich selbst zu bauen, sondern allein auf Gott und zwar im Wissen, dass er als ein allmächtiger Vater das Gute will. Hingabe heißt, auch negative, traurige und schwierige Vorkommnisse im eigenen Leben als Zulassungen einer liebenden Vorse-

---

vertrauen in der Frömmigkeitsgeschichte bekannt ist. Nach BALTHASAR, *Sendung*, 44 besitzt Thérèses Lehre vom Geist der Kindschaft in Franz von Sales ihren größten Vorläufer. Doch Thérèse kannte dessen Gedanken nicht. Zwei Beispiele aus dem dritten Teil der *Philothea* (Belehrungen über die wichtigsten Tugenden) zeigen die Ähnlichkeit: Franz von Sales rät im sechsten Kapitel, sich über eigene Unvollkommenheiten und Fehler nicht zu ärgern. Er empfiehlt, nach dem Fall in eine Sünde schnell wieder aufzustehen, Gott um Verzeihung zu bitten und voll Vertrauen auf Gottes Hilfe den Weg der Demut weiterzugehen. Im siebten Kapitel empfiehlt Franz von Sales, die kleinen Kinder nachzuahmen, die mit einer Hand arbeiten und mit der anderen die Hand des Vaters festhalten, wenn sie mit ihm Beeren oder Blumen pflücken.

164 *Selbstbiographie*, 216. Thérèse bezieht sich hier auf Mt 11,25.

165 Thérèse rät Bellière in dem bereits zitierten Schreiben in *Briefe*, 365, ihrem Weg der Demut und Hingabe nachzufolgen.

166 THÉRÈSE VON LISIEUX, *Gedichte. Eine Prosaübersetzung*, hrsg. von M. Breig, Leutersdorf am Rhein 1997², 172.

167 AP, 165.

168 BALTHASAR, *Sendung*, 243.

169 *Selbstbiographie*, 203.

170 Gemäß *Letzte Gespräche*, 152 sagte Thérèse: «Klein sein heißt auch, die Tugenden, die man übt, nicht sich selber zuschreiben, nicht sich selber zu irgend etwas für fähig zu halten, sondern anerkennen, daß der liebe Gott diesen Schatz der Tugend in die Hand seines kleines Kindes legt, damit es ihn benützt, wenn es ihn braucht; aber er gehört immer dem lieben Gott».

hung zu akzeptieren. Für Thérèse ist dieser Weg der Demut, des Vertrauens und der Ergebenheit in den Willen Gottes neu, obwohl diese Tugenden in der asketischen Literatur bekannt sind.

4.2.2. Umgang mit der «Nacht des Glaubens»

Die vierte Lehre der Thérèse reflektiert über ihren Umgang mit der Anfechtung, dass es Gott nicht gäbe, bzw., wie die *Positio* formuliert, ihre «Nacht des Glaubens»[171]. Thérèses Antwort auf diese Nacht besteht in beständigen Glaubensakten.

Die Anfechtungen gegen den Glauben begannen eineinhalb Jahre vor Thérèses Tod. Bis dahin war ihr der Glaube selbstverständlich. Sie kannte zwar den Antiklerikalismus der Dritten Französischen Republik sowie einzelne Atheisten[172]. Doch sie konnte sich nicht vorstellen, dass den Atheisten der Glaube tatsächlich fehlt: «Ich meinte, sie sprächen gegen ihre bessere Erkenntnis, wenn sie die Existenz des Himmels leugneten»[173]. Ab Ostern 1896 quälte Thérèse die Versuchung, dass Gott und das Ewige Leben nicht existierten. Sie konnte ihre Qual kaum in Worte fassen: «Man muß durch diesen dunklen Tunnel gewandert sein, um zu wissen, wie finster er ist»[174]. Thérèse spricht von einer «Nacht des Nichts»[175]. Sie benutzt nie das Wort «Zweifel», sondern schreibt in *Manuskript C* acht Mal von «Finsternis» und einmal von «Anfechtungen gegen den *Glauben*»[176]. Thérèse veranschaulicht die innere Finsternis in den *Manuskripten B* und *C* mit drei Bildern. Erstens schildert sie diese als «eine bis zum Himmel ragende Mauer, die das gestirnte Firmament verdeckt»[177]. Zweitens spricht sie vom Blick auf die Sonne, der durch düstere, dichte Wolken verdeckt ist. Sie hält daran fest, dass über den Wolken die Sonne leuchtet, doch sie sieht nur die Wolkendecke[178]. Das dritte Bild faltet sie länger aus[179]. Sie nennt die menschliche Existenz wegen der Erbsünde ein Leben in der Fremde, in einem nebelbehangenen Land ohne Sonnenschein. Die Heimat des Menschen ist eine jenseitige Welt. Dort herrscht ein König, der selbst 33 Jahre in dem vernebelten Exil verbrachte. Bis zum Beginn ihrer Glaubenskrise ist sich Thérèse der Existenz der jenseitigen

171 Vgl. *Positio, Thérèse*, 205.

172 Der stellvertretende Staatsanwalt von Lisieux, René Tostain, war ein überzeugter Atheist. Er heiratete eine Cousine der Thérèse, die sie mehrmals im Karmel besuchte.

173 *Selbstbiographie*, 219.

174 *Selbstbiographie*, 219.

175 *Selbstbiographie*, 221.

176 *Selbstbiographie*, 229.

177 *Selbstbiographie*, 222-223.

178 Vgl. *Selbstbiographie*, 205.

179 Vgl. *Selbstbiographie*, 219-221.

Welt sicher. Dann beginnt eine innere Stimme zu spotten: «Du träumst von Licht, von einer mit lieblichsten Wohlgerüchen durchströmten Heimat, du träumst von dem *ewigen* Besitz des Schöpfers all dieser Wunderwerke, du wähnst eines Tages den Nebeln, die dich umfangen, zu entrinnen! Nur zu, nur zu, freu dich über den Tod, der dir geben wird nicht, was du erhoffst, sondern eine noch tiefere Nacht, die Nacht des Nichts»[180].

Agnès nennt als Quelle der Anfechtungen eine «verfluchte Stimme». Ihre Schwester habe ihr über die Schwere der Versuchung gesagt, dass die Seele «in die tiefste Nacht» getaucht sei: «Niemand kann ahnen, in welchen Finsternissen ich lebe»[181].

Thérèse blieb mit ihren qualvollen Gedanken allein. Sie sprach kaum mit Priestern oder ihren Mitschwestern über ihre Anfechtungen, um die Gesprächspartner nicht zu belasten. Sie las keine Bücher über die Frage, ob Gott existiert. Gebet und Opfer waren ihre «unbesieglichen Waffen» gegen die Anfechtungen[182]. Sie wollte ohne den «*Genuß*» des Glaubens dessen Werke vollbringen. Sie erweckte unzählige Glaubensakte und schrieb als Zeichen ihrer Treue das Glaubensbekenntnis mit dem eigenen Blut in ihr Evangelienbuch. Während sie «jeden fühlbaren Genusses beraubt» war, verfasste sie freudige Gebete, Gedichte und Briefe über die Religion. Sie schrieb, «was *ICH GLAUBEN WILL*»[183]. Damit erweckte sie in ihrem Umfeld den Eindruck, als wäre sie von Tröstungen überströmt. Thérèse bot Gott ihre innere Qual als Sühneopfer an: «Ich sage Ihm, ich sei froh, diesen schönen Himmel nicht auf Erden zu genießen, damit Er ihn den armen Ungläubigen für die Ewigkeit erschließe»[184]. Sie wollte mit ihrem Opfer besonders die Sünden «gegen den *Glauben* verhindern oder wiedergutmachen»[185]. Im Gedicht «Mein Himmel für mich» vom 7. Juni 1896, am Beginn der Krise, betrachtet Thérèse ihre Finsternisse sogar positiv: «Mein Himmel ist, diesem Gott, den ich anbete, zuzulächeln, wenn Er Sich verbergen will, um meinen Glauben zu prüfen»[186].

Thérèse empfand also in den letzten eineinhalb Lebensjahren eine Gottverlassen-

---

180 *Selbstbiographie*, 221.

181 AP, 150. Thérèse erzählte Agnès erst wenige Monate vor ihrem Tod von ihren Versuchungen. Ihre Schwester Marie erfuhr erst nach Thérèses Tod davon.

182 *Selbstbiographie*, 253.

183 *Selbstbiographie*, 223.

184 *Selbstbiographie*, 222.

185 *Selbstbiographie*, 222. SIX, *Licht*, 41 betrachtet Thérèse als Heilige, die für die Atheisten gesühnt hat. Der Dominikaner Rudolf Stertenbrink interpretiert die Leiden der Thérèse ebenfalls als Sühne: «Thérèse gab ihrem Leid dadurch einen Sinn, daß sie es stellvertretend durchlitt; stellvertretend für alle, die im Gottesreich arbeiten, für alle, […] die in der Nacht des Unglaubens leben». R. STERTENBRINK, *Die große Liebe des kleinen Senfkorns. Begegnungen mit Thérèse von Lisieux*, Freiburg 2000, 139-140.

186 THÉRÈSE, *Gedichte*, 114.

heit. Sie hielt mit dem Willen an der Existenz Gottes und dem katholischen Glauben fest. Die Symptome der inneren Finsternis entsprechen jenen einer Depression[187]. Thérèses Kampf und vor allem ihr Sieg über die innere Not trug sicher zur Verbreitung der *Selbstbiographie* bei. Ihr Werk liest sich wie eine zuletzt schwer geprüfte, aber glücklich endende Liebesgeschichte mit Jesus[188]. Auf dem Sterbebett kündigt Thérèse trotz ihrer inneren Finsternis an, vom Himmel aus Rosen auf die Erde regnen zu lassen[189].

Als Fazit ergibt sich zu Thérèse von Lisieux, dass ihre *Selbstbiographie* keine reflektierte, theologische Abhandlung darstellt. Die Niederschrift eigener Lebenserfahrungen ist kein Lehrgebäude. Thérèse ist in Inhalt und Sprache keine Theologin. Sie ist sich dennoch sicher, mit ihrem kleinen Weg eine neue Lehre entwickelt zu haben, die sie weitergeben wollte und verbreiten konnte. Ihre *Selbstbiographie* ist eine der meistgelesenen religiösen Schriften des 20. Jahrhunderts. Wegen dieser großen Verbreitung konstatiert Stertenbrink, dass Thérèse «bereits seit dem Bekanntwerden ihrer autobiographischen Schriften inoffiziell als Kirchenlehrerin verstanden und verehrt» wurde[190]. Trotzdem nennt sogar Johannes Paul II. die Verehrung der Thérèse als Kirchenlehrerin überraschend[191]. Sein Schreiben *Divini amoris scientia* resümiert in den Nummern 7 und 8 drei Gründe gegen die Ernennung. Es sind der frühe Tod der Thérèse im Alter von nur 24 Jahren, ihre fehlende «theologische Vorbildung» und die fehlende «wissenschaftlich ausgearbeitete Darstellung der göttlichen Dinge». *Divini amoris scientia* rechtfertigt Thérèses Ernennung zur Kirchenlehrerin mit ihrem «Charisma der Weisheit». Thérèse sei «eine der großen Lehrmeisterinnen geistlichen Lebens unserer Zeit» geworden[192]. Aber sie ist die große Lehrmeisterin der einfachen Gläubigen. Darum ist sie unter den Kirchenlehrern die Kleinste. Diese Einstufung als «kleine Kirchenlehrerin» entspricht ihrem eigenen Wunsch, klein zu werden und zu bleiben.

---

187 Vgl. GÖRRES, *Lebensbild*, 252. Die vorliegende Arbeit befasst sich nicht mit der Frage, ob die von Thérèse beschriebene Finsternis eine Depression war. Der USKarmelit und Therapeut Marc Foley sieht bei der sensiblen Thérèse schon als Vierjährige infolge des Todes der Mutter Symptome einer Depression: M. FOLEY, *Context of Holiness: Psychological and Spiritual Reflections on the Life of Saint Therese of Lisieux*, Washington 2008.

188 Schönborn unterstreicht in *Positio, Thérèse,* 835 Thérèses persönlichen Bezug zu Jesus, dessen Namen sie 1.600 Mal, seinen messianischen Titel Christus nur 20 Mal verwendet.

189 Vgl. CÉLINE, *Erinnerungen*, 85. Der Karmel Lisieux publizierte zwischen den Jahren 1907 und 1925 eine Schriftenreihe über Thérèse mit dem Titel «Rosenregen». Die Rosen sind neben dem Kreuz die Attribute der Heiligen.

190 STERTENBRINK, *Senfkorn*, 8.

191 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Predigt am 19. Oktober 1997*, in AAS 90 [1998] 409-413.

192 JOHANNES PAUL II., *Divini amoris scientia*, Nr. 3 und 6.

Zusammenfassung

Der Artikel über die hl. Theresia von Lisieux als Kirchenlehrerin untersucht den Weg zur Anerkennung der *doctrina eminens* der Heiligen durch Papst Johannes Paul II. im Jahre 1997. Die Autorin stellt zunächst das schriftliche Werk der hl. Theresia vor. Danach untersucht sie ihre Bildung, ihre Erkenntnisquellen und ihr Selbstverständnis als Lehrerin. In einem weiteren Schritt wird die *Positio* studiert, die für den Prozess bei der Kongregation für Selig- und Heiligsprechungen erstellt wurde. In den Blick genommen werden schließlich jene Lehren, für die Theresia als Kirchenlehrerin ernannt wurde: die Darlegungen über die Liebe, das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, die geistliche Kindschaft als Weg der Heiligung und der Umgang mit Anfechtungen gegen den Glauben. Maßgebend für ihre nicht unumstrittene Ernennung als Kirchenlehrerin war vor allem ihre Popularität bei den einfachen Gläubigen und die gewaltige Verbreitung ihrer autobiographischen Schriften.

Abstract

The article about St. Therese of Lisieux as »Doctor of the Church» studies the way to the recognition of the *doctrina eminens* of the saint by Pope John Paul II in 1997. The author presents the written work of St. Therese. Then she looks at her education, the sources of her thinking and the interpretation of her teaching role. In another step, she studies the *Positio* composed for the process at the Congregation for Beatifications and Canonizations. At the end, the teachings are focalized which were indicated as motives for the nomination to become a «Doctor of the Church»: the expositions on love, the confidence in divine mercy, the spiritual childhood as way to sanctification and the handling of temptations against the faith. The decisive factors for her nomination as «Doctor of the Church», which was not undisputed, were her popularity among simple faithful and the enormous diffusion of her autobiographical writings.

Chiesa e culture: lineamenti della missione coloniale tra metodica dominante e nuove strategie in Asia Orientale

Roberto Marinaccio*

Premessa

La questione della diversità culturale è tanto vecchia quanto nuova nella storia della Chiesa. Gli esempi che si possono richiamare sono molteplici. È stata oggetto di dispute in età patristica tra coloro che si opponevano al mondo "pagano" e chi si adoperò per tradurre col patrimonio culturale ellenistico il messaggio di fede. È al centro delle controversie tra l'ortodossia e le prime eresie cristologico-trinitarie. Sta alla base della formazione e differenziazione delle tradizioni particolari liturgiche e teologiche tra la Chiesa latina e greca. In epoca moderna ha interessato la Chiesa su scala mondiale, per via della scoperta oltreoceano di popolazioni dai tratti culturali e religiosi molto differenti rispetto alle culture europee e del vicino Medio Oriente. In quest'ultimo esempio, a differenza di quanto avvenuto in epoca patristica, spicca una certa impreparazione ed indisponibilità inziale dei cristiani ad intraprendere nuovi processi di evangelizzazione delle culture. Imperizia che ha alimentato forme di missione *contra gentes* e processi di deculturazione delle popolazioni convertite, che hanno finito per velare, anche se non completamente, la dimensione della pluralità culturale nella vita della Chiesa.

* Roberto Marinaccio (1982) è esperto in teologia della missione e dell'inculturazione. Ha conseguito con profitto il Dottorato in Missiologia (2017) presso la Pontificia Università Urbaniana (Facoltà di Missiologia). Nel biennio 2011-2013 ha vinto una Scholarship dell'Ambasciata di Taiwan (ROC) presso la Santa Sede con la quale ha studiato lingua e cultura cinese presso l'Università Cattolica Fu Jen di Taipei. Nel 2013 ha ottenuto un contributo per la ricerca dall'Ufficio Nazionale per la Cooperazione Missionaria tra le Chiese (CEI). Nel 2014 il suo progetto di ricerca è stato premiato con una borsa di studio per dottorandi offerta dalle Università afferenti al "Comitato Regionale Coordinamento delle Università del Lazio e alla Conferenza dei Rettori delle Università Pontificie Romane". E-mail: marinaccio.roberto@gmail.com.

Il modello coloniale è stato un *modus operandi* che ha inciso sulla storia della Chiesa missionaria per quasi cinquecento anni – dalla fine del XV secolo alla prima metà del XX secolo. Un lasso di tempo che per la sua ampiezza e portata ha reso tale modello un vero e proprio "paradigma" dell'evangelizzazione dei popoli per l'epoca moderna. Non sorprende, perciò, come ancora oggi, nonostante il rinnovamento missionario del XX secolo e la svolta in materia di missione e cultura operta dal Concilio Vaticano II, se ne possano rintracciare gli straschici grammaticali su taluni modi di pensare in maniera monoculturale la teologia, la missione e i modi di essere Chiesa nel mondo contemporaneo.

Scopo del contributo è di tracciare un itinerario storico e concettuale sul tema del rapporto tra Chiesa e culture, circoscritto ad alcune questioni ermeneutiche e prospettive ecclesiologiche relative all'epoca coloniale con particolare attenzione al contesto dell'Asia Orientale. L'indagine intende ricavare dall'analisi di alcuni eventi esemplificativi della storia della missione e di specifiche nozioni delle indicazioni utili alla qualificazione della tematica del rapporto tra la Chiesa e le culture locali in chiave post-coloniale. Sarà, inoltre, interesse del lavoro precisare il significato delle nozioni adoperate e dei processi implicati nell'argomento in oggetto, anche alla luce delle indicazioni provenienti dall'antropologia sociale e culturale.

Lo strumento adoperato per rileggere gli eventi storici e gli elementi teoretici cui si è fatto riferimento è il concetto di circolazione interculturale dei significati e dei saperi tra due "soggetti" in relazione: la Chiesa e le culture[1] indigene. Tale concezione fa leva su quattro elementi essenziali: l'interdisciplinarità, l'interculturalità, la traduzione culturale e la diversità (socioculturale e religiosa).

Il contributo è suddiviso in due parti. Nella prima si sviluppa un'analisi sintetica del dispositivo teoretico che ha governato l'andamento delle missioni cattoliche in epoca moderna. Indagine che permette di mettere in evidenza gli elementi dominanti del paradigma della missione coloniale, il quale presenta un'interpretazione del rapporto tra la Chiesa e le culture improntato sulla negoziazione giuridica, sull'etnocentrismo europeo e sulla deculturazione dei popoli indigeni.

Nella seconda parte, più ampia della prima, si mettono in luce alcuni elementi di discontinuità con la metodica missionaria dominante e di riorientamento ermeneutico del binomio Chiesa e culture. In particolare si è scelto di prendere in esame, a titolo esemplificativo, i dati rintracciabili nelle strategie di accomodamento e di traduzione culturale del cristianesimo adottate dai gesuiti in Asia Orientale – e nello specifico in Cina (es. Matteo Ricci), nel processo germinale di recezione e trasformazione del

1 Si utilizza il termine «cultura» secondo la definizione formulata da E. Tylor (*Primitive Culture*, 1871): «La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società»: U. Fabietti – R. Malighetti – V. Matera, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Milano 2002, 16.

cristianesimo nei primi neofiti cinesi (es. Xu Guanqi) e nelle linee programmatiche iniziali di Propaganda Fide nelle quali si riscontrano interessanti indicazioni sull'adattamento culturale e sulla formazione interdisciplinare dei missionari in partenza. Elementi, questi, che rappresentano dei "sentieri interrotti" di recezione contestuale del messaggio della fede e di un modo diverso di pensare la missione della Chiesa di evangelizzare in relazione ai molteplici spazi socioculturali.

1. Elementi dominanti nella grammatica della missione coloniale

Tra il IV e il XVI secolo il cristianesimo è stato progressivamente isolato dal resto del mondo allora conosciuto, a causa di circostanze sociopolitiche complesse che ne hanno ridimensionato lo spazio geografico. Sotto il profilo geopolitico il confine Nord-Est dell'Impero Romano cristiano fu ridisegnato dalle trasmigrazioni dei popoli euroasiatici, tra cui i Goti (già dalla seconda metà del III sec.) e gli Unni (nel V sec.). L'accerchiamento raggiunse il suo apice con l'espansione islamica (VII-XVIII sec.) verso le coste a Nord del Mediterraneo e lungo i Balcani, tagliando così i collegamenti degli stati cristiani con le popolazioni dell'Africa subsahariana e dell'Asia Orientale. L'isolamento geografico e culturale determinò la cristallizzazione dell'idea di una società, quella tardo-medioevale, già interamente cristianizzata, in cui la funzione della Chiesa consisteva, in sostanza, nel governarla salvaguardandone l'integrità dalle eresie e dagli scismi. Le esplorazioni geografiche del XV e XVI secolo ebbero l'effetto di minare tale convinzione: inaugurarono, infatti, un periodo del tutto nuovo nella storia della Chiesa, che lasciò i cristiani in un clima d'inquietudine dovuto alla scoperta, oltreoceano, di intere popolazion non ancora battezzate. Ciò ripropose, in termini nuovi, la questione della salvezza degli altri[2] e dell'invio di missionari[3].

---

[2] Ad andare in crisi furono in particolare due certezze: la convinzione che gli Apostoli avessero già adempiuto al mandato missionario con l'annuncio del vangelo in tutti i territori del mondo (*Mc* 16, 15-20); l'idea che al di fuori dei confini visibili e spirituali della società cristiana non era concepibile salvarsi. L'entità delle popolazioni con cui si entrò in contatto era tale che sembrò necessario avviare la ricerca di un'alternativa teologica all'esclusività della salvezza e al presupposto fondamentale della soteriologia del tempo: la colpevolezza dei non battezzati. Tre tesi bilanciarano l'interpretazione dell'*extra Ecclesiam*: l'ignoranza invincibile, la fede implicita e il battesimo di desiderio. Cfr. J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 151-172.

[3] Dal punto di vista ecclesiale, il cattolicesimo si ritrovò arroccato tra l'Italia, la Spagna, il Portogallo e la Francia, a causa dei movimenti riformatori protestanti del XVI secolo che, da Lutero, si diffusero rapidamente in Europa centrale e settentrionale, frammentando la cristianità dall'interno e alimentando il collasso del negoziato carolingio tra papato e principati tedeschi, il quale costituiva l'elemento ideologico fondativo della cristianità. «Il regime riceveva la benedizione della Chiesa, e in cambio lo

L'epoca coloniale è stata caratterizzata dall'intreccio di molteplici interessi politici, economici, scientifici e religiosi, che determinarono la sottomissione dei territori scoperti e l'imposizione della schiavitù ai danni di ampie popolazioni afroamericane, giustificata da una visione etnocentrica del mondo secondo cui l'uomo europeo concepiva se stesso come culturalmente superiore al "selvaggio" autoctono[4]. Nel contempo ci fu l'avvio di una nuova e spinosa stagione missionaria segnata dall'alleanza dei pontefici con le corone di Spagna e Portogallo che permise alla Chiesa cattolica sia di arginare l'espansione islamica, sia di supplire la carenza di mezzi (economici e logistici) e di personale necessari alla cristianizzazione delle terre esplorate[5].

Si assiste, *de facto*, alla rimodulazione del negoziato carolingio nelle istanze giuridiche del patronato e, più tardi, del protettorato francese sulle missioni estere[6]. Le buone relazioni tra il papato e le corone iberiche erano fondate su due principi: «reciproco appoggio nelle questioni di interesse politico, e subordinazione degli affari ecclesiastici al potere regio in Spagna e nelle Indie»[7]. I rapporti si rafforzarono durante il pontificato di Alessandro VI il quale, dopo la riconquista di Granada (1492) – Sultanato moro dal 1238 – per mano dell'alleanza militare iberica, emanò la bolla *Inter caetera* (1493) con la quale concesse ai reali Ferdinando II d'Aragona e Isabella I di Castiglia il mandato missionario sui possedimenti coloniali spagnoli.

---

stato garantiva alla Chiesa protezione e sostegno. […] La dipendenza della Chiesa dal potere imperiale, financo nella sua opera missionaria, era contemporaneamente una necessità e un peso»: D. Bosch, *La trasformazione della missione: mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, 312; cfr. M. Sievernich, *La missione cristiana. Storia e Presente*, Brescia 2009, 72-75. La Chiesa, venendo meno il supporto dei principati in materia di missione, si trovò impreparata a fronteggiare l'evangelizzazione dei nuovi popoli. Ciò indusse il papato ad individuare una nuova forma di accordo con le corone cattoliche di Spagna e Portogallo, passato alla storia col nome di "patronato regio".

4 Nell'antropologia sociale e culturale il termine «etnocentrismo» designa «la tendenza a considerare il proprio gruppo come il centro di ogni cosa e a giudicare le altre culture secondo schemi di riferimento derivati dal proprio contesto culturale, a loro volta considerati più appropriati e umanamente autentici rispetto ai costumi di altri gruppi. […] I barbari del mondo greco-romano, i selvaggi della civilizzazione occidentale sono alcuni termini che traducono il rifiuto nei confronti della diversità culturale, spesso connotato da tentativi di porre al di là della cultura, nella natura, coloro che non sono conformi alle norme e ai valori della propria società»: R. Malighetti, *Etnocentrismo*, in U. Fabietti – F. Remotti (edd.), *Dizionario di antropologia. Etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Bologna 1997, 273. «Espressione dell'etnocentrismo nella politica, ma anche nel processo della missione, furono all'inizio dell'età moderna soprattutto i tre modelli negativi dell'alterità, che parlavano di inferiorità, immoralità e idolatria»: Sievernich, *La missione cristiana*, 322.

5 Cfr. M. Marcocchi, *Colonialismo, Cristianesimo e culture extraeuropee. L'istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia Orientale (1659)*, Milano 1981, 15-21.

6 Il principale teorico del patronato regio (o vicariato regio) fu il giurista spagnolo Juan de Solórzano Pereira (1575-1654), autore dei due tomi del *De Indiarum iure, sive De iusta Indiarum occidentalium inquisitione, acquisitione, et retentione tribus libris comprehensam* (I, 1629; II, 1639). Cfr. A. Egaña, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma 1958. Per una distinzione tra patronato e protettorato cfr. C. Prudhomme, *Missioni cristiane e colonialismo*, Milano 2007, 39-40.

7 Cambridge University Press, *Storia del Mondo Moderno. Il Rinascimento (1493-1520)*, I, Milano 1967, 466.

Il pontefice tracciò anche una linea di demarcazione geopolitica, la *raya* (dall'Artide all'Antartide), per separare l'espansione territoriale spagnola (a ovest della *raya*) da quella portoghese (a est della *raya*)[8].

Il vicariato regio determinò l'interdipendenza tra missione e colonialismo: al diritto di possedere colonie corrispondeva il dovere di cristianizzarle. I re diventarono vicari del Romano Pontefice, con piena autorità sulle Chiese fondate nei territori assoggettati, e acquisirono il potere di erigere parrocchie e diocesi, nonché controllare e autorizzare l'invio dei missionari nei loro domini. Lo stesso magistero pontificio aveva valore nelle colonie solamente col benestare della corona. Il diritto di patronato finì per essere interpretato dai sovrani iberici come un'investitura divina che li configurava come vicari di Dio e non più del pontefice. Tale inclinazione dei rapporti causò il cortocircuito tra le intenzioni evangeliche del papato e la conquista coloniale: la Chiesa fu di fatto espropriata del mandato missionario ai danni delle culture e delle popolazioni native[9].

> «Un fatto, tra tanti, è espressivo di questa situazione. Quando Paolo III indisse il concilio di Trento, i vescovi americani, che erano già una dozzina, non poterono aderire alla convocazione, perché il re impedì loro di partire. Carlo V non voleva che i problemi dell'America fossero portati a Trento e che dei vescovi estranei potessero interferire in questioni che egli considerava di sua competenza»[10].

La ricognizione storica del periodo coloniale consente di mettere in luce le due principali caratteristiche del paradigma missionario coloniale, ovvero la negoziazione[11] e la deculturazione[12], coniugate secondo quattro concezioni che hanno segnato

---

8 Cfr. ALESSANDRO VI, *Inter caetera*, in *Bullarium Romanum*, V, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, Augustae Taurinorum 1860, 361-364. La *Inter caetera* ricalca la bolla *Romanus Pontifex* di Nicola V del 1454 che legittimava con fini religiosi il colonialismo portoghese in Africa. Cfr. NICOLA V, *Romanus Pontifex*, in *ibid.*, 110-115.

9 «L'attività missionaria era inserita nell'azione di conquista. Si era perduto di vista il compito apostolico di fondare la Chiesa con la gerarchia locale»: C. COSTANTINI, *Le missioni cattoliche*, Milano 1949, 20-21. Cfr. H. JEDIN, *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, Brescia 1972, 688-689.

10 MARCOCCHI, *Colonialismo*, 20.

11 Con il termine «negoziazione» si intende quel processo continuo di costruzione della società in cui gli attori «non solo contrattano le loro relazioni interpersonali, ma anche i concetti alla base di questi legami sono sottoposti alla dinamica delle strategie individuali. Si negoziano identità e posizioni, norme e modelli di comportamento, in definitiva, i molti significati che costituiscono una cultura e che servono a determinare i rapporti di potere tra individui e gruppi»: P. SACCHI, *Negoziazione*, in FABIETTI – REMOTTI (edd.), *Dizionario di antropologia*, 519.

12 Con il termine «deculturazione» si intende «il rifiuto della cultura originaria in seguito a un contatto acculturativo. Strettamente connesso al concetto di assimilazione, inteso come sostituzione della cultura aliena in luogo di quella nativa, ribadisce il presupposto etnocentrico europeo, non cogliendo la natura dialettica del rapporto interculturale, in base al quale ciascuna cultura reagisce e risponde all'impatto acculturativo»: R. MALIGHETTI, *Deculturazione*, in *ibid.*, 226.

il corso dell'evangelizzazione delle culture fino alla prima metà del Novecento: la contrattazione tra i poteri forti (concezione politica); la conquista territoriale e spirituale dei territori scoperti (concezione giuridico-religiosa); l'esaltazione dell'etnocentrismo europeo a discapito delle culture colonizzate (concezione antropologica); l'esclusivismo della salvezza (concezione ecclesiologica). Il processo di deculturazione dei comportamenti sociali e religiosi autoctoni, espresso secondo la metodica della *tabula rasa*[13], è stato il tratto che ha segnato in maniera prevalente il contatto acculturativo[14] tra gli europei e gli indigeni, determinando l'assimilazione anche forzata del messaggio cristiano e una risposta di fede per lo più passiva[15]. Le principali implicazioni ecclesiologiche di tale processo sono state, eccezioni fatte, l'impianto di Chiese non integrate nelle culture locali e la mescolanza religiosa. Le credenze tradizionali locali se da un lato furono demonizzate e marginalizzate dalla dottrina cristiana, dall'altro sopravvissero nelle pratiche della pietà popolare dei neofiti che non di rado le sovrapposero agli elementi della Tradizione cristiana assunta. È il caso delle interazioni tra le divinità afroamericane e i santi cattolici, tuttora rintracciabili nei culti del Candomblé in Brasile, del Santeria e degli Orisha a Cuba[16].

---

13 Il metodo della *tabula rasa* adottato dai *conquistadores* era di uso comune nel contesto tardo-medioevale (si pensi anche quanto avvenuto nell'incontro e scontro con l'Islam). Se da un lato presentava il merito di esaltare l'azione della grazia salvifica di Dio, dall'altro, rifiutava ogni pratica di adattamento del cristianesimo, percipita come pericolosa e destinata a contaminare la purezza del messaggio evangelico. Cfr. MARCOCCHI, *Colonialismo*, 21; SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 101-104. Va detto che la prassi della conversione forzata e l'alienazione della missione della Chiesa trovarono una tenace (anche se minoritaria) opposizione nel mondo cattolico già in epoca coloniale. Furono denunciate, per esempio, dallo spagnolo Bartolomé de Las Casas (1484-1566), vescovo domenicano di Chiapas in Messico, il quale difese la dignità dei popoli indigeni latinoamericani e la loro conversione pacifica. Cfr. BOSCH, *La tarsformazione della missione*, 332. 432; G. GUTIÉRREZ, *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo. Il pensiero di Bartolomé de Las Casas*, Brescia 1995; B. DE LAS CASAS – J. G. DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli indios*, a cura e con introduzione di S. di Liso, Bari 2006; M. MARTINELLI, *Il pensiero giuridico di Bartolomé de Las Casas e l'evangelizzazione delle Indie*, Roma 2011. Per una bibliografia sulla diffusione del cristianesimo nell'Africa subsahariana già a partire dalla tarda antichità cfr. F. A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Roma 2005², 47-58; SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 82-97.

14 Il termine «acculturazione» descrive «il processo di cambiamento culturale provocato dal contatto fra due culture autonome e precedentemente separate, con la relativa trasformazione nei modelli di cultura peculiari di ciascuna. Processo diacronico multiforme, è determinato dalla specificità dei condizionamenti storici, culturali e socioeconomici che lo caratterizzano: la situazione generale preliminare al contatto e la natura del rapporto fra le parti coinvolte; la misura del dislivello culturale fra di esse e i tratti culturali interessati; gli elementi agenti del rapporto acculturativo»: R. MALIGHETTI, *Acculturazione*, in FABIETTI – REMOTTI (edd.), *Dizionario di antropologia*, 16.

15 «In Messico e nell'America Meridionale l'evangelizzazione si realizzò, almeno nella prima fase, attraverso una disintegrazione delle culture ancestrali e dei culti indigeni. Visti come inganni diabolici, cosicché ai neofiti fu imposta la rottura totale con le loro tradizioni religiose, o attraverso una sostanziale misconoscenza delle culture indigene»: MARCOCCHI, *Colonialismo*, 21-22.

16 «Il sincretismo allora si spiega con l'isomorfismo delle due religioni cui si prende parte […]. Per cui, non ci sono due religioni, ma una sola, con tutto un sistema di corrispondenze e di traduzioni l'una nell'altra, che consente al discendente dello schiavo di inserirsi nella comunità nazionale, senza peral-

2. Elementi di discontinuità nello spazio della missione coloniale

Nella prassi missionaria del XVI e XVII secolo si coglie la presenza di alcuni elementi teoretici di discontinuità con la grammatica dominante del colonialismo missionario che, seppure rimasti in ombra per alcuni secoli, hanno acquisito forza nel processo di trasformazione della missione e dell'interpretazione del binomio Chiesa e culture nel corso del XX secolo. Si tratta dei processi di traduzione culturale, adattamento e deoccidentalizzazione, rintracciabili, per esempio, nelle strategie di accomodamento della fede cristiana adottate dai gesuiti in Asia Orientale, nel processo germinale di recezione del cristianesimo nel pensiero dei primi cristiani mandarini e negli orientamenti programmatici inziali di *Propaganda Fide*.

2.1. Accomodamento e traduzione culturale del messaggio di fede in Asia Orientale

In Asia Orientale le potenze europee si interessarono più all'organizzazione di centri commerciali e avamposti militari costieri, come per esempio a Taiwan (*Ilha Formosa* in portoghese), che a una vera e propria opera di espansione e dominio territoriale, eccezione fatta per la conquista spagnola delle Filippine (1571) che seguì i canoni del patronato regio. Portoghesi, olandesi, inglesi e francesi si contesero il mercato di metalli preziosi, spezie, oppio, tè, seta e porcellane provenienti dall'Asia Orientale.

Anche la missione assunse caratteristiche diverse rispetto alla conquista spirituale delle Americhe. I gesuiti, arrivati in India, Cina e Giappone, incontrarono culture e religioni percepite come maggiormente strutturate e solide rispetto a quelle degli indigeni afroamericani: «perciò in Asia l'adattamento svolse un ruolo particolarmente importante per la missione»[17].

Accanto alle idee di superiorità del cristianesimo e di colonizzazione religiosa, prese piede una prassi missionaria dai tratti interdisciplinari e interculturali che, al-

tro tradire il suo gruppo specifico di provenienza»: R. CASTIDE, *I culti afroamericani*, in H. C. PUECH (ed.), *Storia delle religioni. Colonialismo e neocolonialismo*, VII, Roma-Bari 1978, 57-58. «Il cosiddetto "cattolicesimo popolare" non è una religione mista, ma un complesso di manifestazioni temporali e suppletive di un popolo che tende al compimento della propria evangelizzazione. Non si tratta dunque di una religione propriamente pagana, quanto, piuttosto, della manifestazione di una coscienza non interamente cristiana»: E. DUSSEL, *Storia della Chiesa in America latina (1492-1992)*, Brescia 1992, 127. Cfr. C. POMPA, *Conversione e traduzione nel Brasile coloniale*, in N. GASBARRO (ed.), *Le culture dei missionari*, Roma 2009, 175-195.

17 SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 117.

meno fino agli inizi della controversia dei riti cinesi, fu un proficuo lavoro acculturativo mediato da alcuni *passeurs*[18] interculturali, quali furono Francesco Ingoli, Francesco Saverio, Alessandro Valignano, Matteo Ricci e compagni, Xu Guanqi, Li Zhizao e Yang Tingyun.

Nel 1542 Francesco Saverio[19], di origini spagnole, raggiunse l'India sotto il patronato portoghese, con la nomina pontificia di nunzio apostolico. Arrivato a Goa si dedicò alla cura degli emarginati della casta dei *Paravas*, i pescatori di perle, seguendo il metodo della catechizzazione e dell'assimilazione del cristianesimo, tipico della missione coloniale. Compì continui viaggi esplorativi che lo portarono ad incontrare le popolazioni dell'Indonesia, dove entrò in contatto con l'Islam, della Malesia e di Cylon, l'odierno Sri Lanka. Nel 1549 raggiunse il Giappone dove incontrò i monaci buddisti e, rimasto affascinato dalla cultura nipponica, sperimentò un rudimentale metodo di adattamento che lo spinse ad adeguarsi ai costumi locali e a tradurre il catechismo in giapponese: «in questo modo egli diventò l'iniziatore di quel metodo che in seguito il Valignano seguirà in Giappone e il Ricci in Cina»[20]. Morì nel 1552, durante un viaggio verso la Cina continentale. In dieci anni di attività imparò a cogliere le differenze culturali e comprese l'importanza dello studio delle lingue indigene per il lavoro missionario.

Alessandro Valignano[21], visitatore delle missioni della Compagnia di Gesù nelle Indie orientali, tra il 1579 e il 1582 familiarizzò con la cultura nipponica, elaborando e mettendo in pratica, in maniera sistematica, la strategia dell'accomodamento, con un'ampia adozione delle consuetudini locali. Egli si pose in discontinuità con l'atteggiamento etnocentrico del gesuita portoghese Francisco Cabral (1529-1609), il quale aveva screditato il valore della cultura giapponese a favore dell'europeizzazione dei nuovi battezzati[22]. Sievernich coglie nella concezione missionaria di Valignano

---

18 A. Riccardi suggerisce che l'espressione francese "*passeur*" (traghettatore) «evoca figure che, in modo originale e quasi sempre individuale, si collocano tra due mondi, assumendo in se stessi la sofferenza generata dalla distanza che separa tali universi». Il *passeur* è una persona che «ha compreso le connessioni profonde o possibili tra due universi contrapposti e, al fondo, cerca di esprimerla. […] Spesso queste esistenze di *passeurs* si concludono con un senso del fallimento perché l'opera di avvicinamento resta incompiuta»: A. Riccardi, *Passeurs tra Oriente e Occidente*, in E. Giunipero (ed.), *Un cristiano alla corte dei Ming. Xu Guangqi e il dialogo interculturale tra Cina e Occidente*, Milano 2013, 32-33.

19 Cfr. P. M. D'Elia, *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, I, Roma 1942-1949, LXXXIII-LXXXVI; B. Mondin, *Francesco Saverio*, in *Dizionario storico e teologico delle missioni*, Roma 2001, 193-196. Cfr. pure J. Brodrick, *S. Francesco Saverio apostolo delle Indie e del Giappone (1506-1552)*, Parma 1961; G. Schurhammer, *Francis Xavier. His life, his times*, 3 voll., Rome 1973-1982.

20 Mondin, *Francesco Saverio*, 196.

21 Cfr. D'Elia, *Fonti Ricciane*, LXXXVI-XCVII; A. C. Ross, *Valignano, Alessandro*, in G. H. Anderson (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York 1998, 694; B. Mondin, *Valignano Alessandro*, in *Dizionario storico e teologico delle missioni*, 487-488.

22 La metodologia messa appunto da Valignano trova la sua più esemplare espressione nello scritto inti-

un cambiamento paradigmatico che orienta la missione verso la possibilità di una reciproca trasformazione tra il cristianesimo e le culture locali[23]. Mondin intravede nella prassi dell'accomodamento un'anticipazione della teoria dell'inculturazione che sarà sviluppata nella stagione post-conciliare: «prima di Valignano i missionari non riuscivano a distinguere tra la Chiesa in se stessa e la Chiesa latina, tra il contenuto essenziale del Cristianesimo e le sue molteplici forme storiche e culturali»[24].

In Cina, l'accomodamento fu adottato dai gesuiti nel XVI e XVII secolo come strumento di negoziazione culturale e dispositivo ermeneutico per gestire la questione della traducibilità dei simboli linguistici e religiosi cinesi[25]. Michele Ruggieri e Matteo Ricci arrivarono a Macao per lo studio della lingua cinese rispettivamente nel 1579 e nel 1582[26]. Nel 1583 si trasferirono a Zhaoqing dove assunsero le vesti dei monaci buddisti in linea con le indicazioni di Valignano e con le consuetudini tipiche dell'impero cinese «dove ogni cittadino doveva essere identificato chiaramente per il ruolo che ricopriva nella società»[27]. La somiglianza con i bonzi permise ai gesuiti di marcare la natura religiosa della loro presenza in Cina e di distinguersi dai mercanti portoghesi, di base a Macao. La strategia ebbe però un risvolto negativo: la popolazione li considerò come i fondatori di una nuova confessione buddista.

Trascorsi una decina d'anni, Ricci si rese conto della scarsa stima che i bonzi

---

tolato *Il cerimoniale per i missionari del Giappone* (1583) e si articola secondo quattro elementi fondamentali: l'apprendimento della lingua, l'assunzione del rango dei monaci buddisti, dell'etichetta comportamentale giapponese e dei canoni edilizi locali per la costruzione degli edifici abitativi e di culto (traduzione culturale); l'acculturazione attraverso l'istituzione di scuole e l'editoria col fine di formare una mentalità cristiana (trasformazione culturale); la formazione del clero e di collaboratori laici giapponesi (edificazione ecclesiale); l'elaborazione di un catechismo che, accanto alla dottrina e alla morale, includeva un confronto critico con lo shintoismo e il buddismo (interculturalità). Cfr. A. VALIGNANO, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, Roma 2011.

23 Cfr. SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 118-119. 185-188.

24 MONDIN, *Valignano Alessandro*, 487.

25 Cfr. E. CORSI, *El debate actual sobre el relativismo y la producción en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿Una lección para el presente?*, in ID. (ed.), Órdenes *religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México 2008, 17-54.

26 Ricci è conosciuto dai cinesi col nome mandarino 利瑪竇 Lì Mǎdòu e con il titolo di cortesia 西泰 Xītài (L'occidentale straniero). Cfr. N. STANDAERT, *Ricci Matteo*, in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, II, London-New York 2003, 505; ID., *Matteo Ricci and the Chinese: spaces of encounter between the Self and the Other*, in Euntes Docete 1 (2010) 101-122; ID., *Matteo Ricci e la cultura cinese*, in La Civiltà Cattolica 3832 (2010) 319-332; D. E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu 1989, 44-105; G. ZHAO, *L'azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese*, in Ad Gentes 1 (2011) 93-100. Per una bibliografia più articolata su Ricci cfr. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci: missione e ragione. Una biografia intellettuale*, Milano 2010, 103-112. 116-123. Su Michele Ruggire cfr. D'ELIA (ed.), *Fonti Ricciane*, XCVII-C; J. W. WITEK, *Ruggieri, Michele*, in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, 581-582. La traslitterazione dei caratteri cinesi segue il sistema *pinyin*.

27 CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 59.

riscontravano nella società cinese e individuò nei letterati confuciani i suoi interlocutori privilegiati, per via delle somiglianze funzionali che gli parve di cogliere con il clero cristiano in Europa. Gli intellettuali confuciani erano considerati i principali responsabili dell'educazione morale della nazione e della custodia dei riti tradizionali: il culto del Cielo (祭天 *jìtiān*), riservato all'imperatore; il culto pubblico dei sapienti e dei virtuosi (祭聖賢 *jìshèngxián*), tra cui Confucio; il culto familiare degli antenati (祭祖 *jìzǔ*). Inoltre, essi erano impegnati anche nella vita politica ed amministrativa del paese in veste di pubblici ufficiali[28]. Nel 1595 il gesuita decise di adottare il profilo del letterato confuciano e assunse un marcato atteggiamento critico nei confronti delle dottrine buddiste, daoiste e delle pratiche della religione popolare cinese, comunemente additate come idolatre e sincretiche dagli ambienti missionari occidentali[29].

Gli obiettivi formali della missione di Ricci furono sostanzialmente due: la predicazione del vangelo per la conversione dei cinesi e l'impianto della Chiesa cattolica in Cina[30]. Egli cercò di accostare e adattare il messaggio cristiano al contesto cinese sulla base di alcuni punti di contatto con la visione etica riconducibile alla più antica tradizione confuciana, desunta dalla lettura dei libri classici mandarini[31].

Sotto il profilo acculturativo, la strategia ricciana si pose in discontinuità con il modello coloniale, il quale tendeva a occidentalizzare i destinatari dell'annuncio. Il

---

28 Sul confucianesimo cfr. L. G. THOMPSON, *Chinese religion. An introduction*, Belmont CA 1996[5]; YAO XINZHONG, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge 2000. Per uno studio comparato tra confucianesimo e cristianesimo cfr. N. STANDAERT, *Confucian and Christianity*, in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, I, London-New York 2003, 106-109; J. CHING, *Confucianism and Christianity: a comparative study*, Tokyo 1977; YAO XINZHONG, *Confucianism and Christianity. A comparative study of Jen and Agape*, Brighton (UK) 1996.

29 «L'opera di Ricci ha concorso ha delineare un panorama religioso in cui la preminenza attribuita agli aspetti etici e politici del Confucianesimo aveva relegato il Daoismo e il Buddismo, e maggiormente la religione popolare, a occupare un ruolo conflittuale nei confronti del Cattolicesimo e un ruolo secondario, subordinato al Confucianesimo nell'ambito della società cinese»: A. DELL'ORTO, *Racconti di templi e divinità. La religione popolare cinese tra spazi sociali e luoghi dell'aldilà*, Roma 2014, 46.

30 Sul tentativo fallito di formare un clero cinese ZHAO, *L'azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese*, 93-94, scrive: «Padre Ricci, consapevole che in un paese come la Cina solo la presenza di evangelizzatori o sacerdoti cinesi poteva garantire il successo della missione, avviò la formazione di alcuni giovani cinesi. […] Purtroppo il tentativo […] di ammettere al sacerdozio alcuni candidati cinesi incontrò l'opposizione di Roma, dove si riteneva che la cristianità non fosse ancora matura per tale passo».

31 A. Dell'Orto osserva che «al Confucianesimo fu ascritto un ruolo privilegiato proprio grazie a quelle presunte affinità etico-morali, condivise dalla classe mandarinale, che ai primi missionari era parso di scorgere e che potevano costituire il terreno fecondo nel quale il messaggio cristiano doveva innestarsi. Quanto poi tale processo interpretativo fosse condotto sacrificando tutto il complesso delle pratiche cultuali che pure appartenevano al Confucianesimo, è già stato segnalato da studiosi quali Paul A. Rule e Lionel M. Jensen»: DELL'ORTO, *Racconti di templi e divinità*, 44. N. Standart sostiene che Ricci sia stato largamente responsabile della declassificazione del confucianesimo a filosofia e prassi cultuale civile. «He preferred to use terms such as 'civil' or 'political' for *ru* rituals. Moreover, he considered Confucius a "philosopher" in the broad sense which the term had at the time»: STANDAERT, *Confucian and Christianity*, 107.

gesuita si dedicò al recupero di alcuni termini cinesi da lui ritenuti idonei a disegnare l'identità del Dio cristiano: 上帝 *Shàng Dì* (Il sovrano supremo in cielo), 天 *Tiān* (Cielo) e il neologismo 天主 *Tiānzhǔ* (Signore del Cielo)[32], espressioni dedotte dal canone confuciano (五經 *Wǔjīng* I Cinque Classici e 四書 *Sì Shū* I Quattro Libri)[33]. Ricci contribuì anche alla traduzione in cinese di diverse opere occidentali di carattere scientifico e si impegnò in dispute su argomenti empirici (es. geografia, geometria, astronomia), teologici (es. immortalità dell'anima, unità di Dio) ed etici (es. virtù).

L'approccio dell'accomodamento ricciano insisteva su due punti: l'unità tra l'attività scientifica e la predicazione cristiana; il carattere etico del patrimonio confuciano distaccato dalla molteplicità e globalità delle pratiche cultuali a esso collegate. Tale modo di procedere fu certamente condizionato dalla mentalità rinascimentale che il gesuita acquisì a Roma durante gli studi di diritto romano presso l'università La Sapienza (1568-1571) e di filosofia scolastica, retorica, poesia, matematica, geometria, astronomia, cartografia e meccanica nel Collegio Romano (1572-1577), prestigioso polo universitario della Compagnia di Gesù (oggi, Pontificia Università Gregoriana)[34].

Le relazioni amichevoli che Ricci coltivò con i dotti mandarini e la discreta stima che vantava presso gli ambienti vicini alla corte imperiale, influirono positivamente sulla conoscenza che egli ebbe del mondo culturale e religioso cinese. Nel 1603 il gesuita arrivò a sostenere, seppure con prudenza, il carattere non idolatrico e, probabilmente, anche non superstizioso dei riti in onore degli antenati, permettendone la pratica ai cristiani:

> «La cosa più solenne tra questi letterati […] è le offerte che ogn'anno fanno di carne, di frutte, profumi, e pezze di seta o di carta nei più poveri, ai loro ante passati già morti, in certi tempi dell'anno. Et in questo pongono la loro observantia a'suoi parenti, ciò di "servir gli morti come se fossero vivi". Né per questo pensano che i morti veghina a mangiare le dette cose, o che habbino bisogno di esse; ma dicono far questo per non saper altro modo con che mostrino l'amore e grato animo che hanno verso di loro. […] Né loro riconoschino in questi morti nessuna divinità,

---

32 «Ricci affermò che gli antichi credevano in Dio creatore: i termini antichi "Sovrano dall'alto" (*Shangdi*) e "Cielo" (*Tian*), non sono impersonali e immanenti, ma personali e trascendenti»: CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 67. Sulla controversia terminologica sui nomi di Dio tra Ricci, Longobardo e i gesuiti giapponesi si veda S. KIM, *Strange names of God. The missionary translation of the divine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's "Shangti" in late Ming China (1583-1644)*, New York 2004, 177-180.

33 Ricci riteneva che lo studio della lingua e dei classici cinesi fosse la strategia decisiva per il successo della missione in Cina. Convinzione che si trova esplicata in una lettera dell'8 marzo 1608 inviata da Pechino a Claudio Acquaviva (1543-1615), generale della Compagnia. «Per questa causa faccio tutto il possibile che tutti i nostri padri studino molto bene i libri della Cina e procurino di saper componere; perché nel vero, cosa che non facilmente si crede, più si fa nella Cina con libri che con parole»: M. RICCI, *Lettere (1580-1609)*, Macerata 2011, 470.

34 Cfr. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 19-38.

né gli chiedano, né sperino da essi niente, sta tutto questo fuori di ogni idolatria, e forse che anco si possi dire non essere nessuna superstizione»[35].

Da un lato, egli metteva in risalto la natura civile e non propriamente religiosa di tali rituali; dall'altro, era convinto che, con il passare del tempo, i fedeli stessi avrebbero saputo modificare i culti tradizionali eliminando i presunti elementi superstiziosi, come l'uso di bruciare le banconote rituali, introducendo così i simboli liturgici tipici del cristianesimo, come per esempio la croce[36].

La metodica ricciana poneva una chiara distinzione tra il catechismo (predicazione indiretta) e la dottrina cristiana (predicazione diretta), secondo un percorso di evangelizzazione da svolgere a tappe, in cui l'annuncio esplicito di Gesù Cristo rappresentava il punto di arrivo. I contenuti del catechismo si basavano sulle tematiche apologetiche della rivelazione naturale (es. esistenza di Dio; retribuzione del bene e del male, immortalità dell'anima) e potevano essere modulati a seconda dei predicatori, degli interlocutori, delle situazioni e dell'ambiente sociale. I destinatari del catechismo erano i letterati confuciani e lo scopo consisteva nell'argomentare le formule della fede con «ragioni naturali»[37]. La dottrina proponeva gli insegnamenti iniziatici e invariabili della rivelazione positiva (es. la Trinità, l'Incarnazione e la Redenzione, la Sacra Scrittura, i Sacramenti, le preghiere cristiane) al fine di farli imparare a memoria dai catecumeni e dai battezzati[38].

Una testimonianza esemplare del metodo catechetico di Ricci la si trova nel volume *Il vero significato del Signore del Cielo* 天主實義 *Tiānzhǔ shíyì*, pubblicato a Pechino nel 1603[39]. Il gesuita tratta, in forma dialogica, alcune questioni su Dio, l'uomo e l'immortalità dell'anima[40]. Lo stile può essere paragonato all'*Ottavio* di Minucio Felice che, in epoca patristica, aveva tessuto un dialogo con il mondo filosofico ellenistico. Ricci espone gli insegnamenti cristiani su un piano prettamente descrittivo e storico-fenomenologico, con un uso marginale delle fonti bibliche: Dio Creatore

---

35 D'Elia (ed.), *Fonti Ricciane*, I, 117-118. Sul culto degli antenati cfr. P. Ebrey, *Jizu* 祭祖», in Yao Xinzhong (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, I, 289-290.

36 Cfr. N. Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China (635-1800)*, I, Leiden-Boston 2001, 681; Criveller, *Matteo Ricci*, 58.

37 *Lettera di Ricci a Costa (Shaozhou, 12 ottobre 1594)*, in Ricci, *Lettere*, 189.

38 Cfr. P. M. D'Elia (ed.), *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, II, Roma 1942-1949, 289-298; Criveller, *Matteo Ricci*, 68-79; Id., *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei-Brescia 1997, 39-40; Id., *La controversia dei riti cinesi. Storia di una lunga incomprensione*, in Ad Gentes 1 (2011) 40-41; Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, 608-616.

39 Cfr. A. Olmi (ed.), *Catechismo. Il vero significato di «Signore del Cielo». Sommario: un sincero dibattito su Dio*, Bologna 2013, 99-486.

40 Gli interlocutori sono un letterato occidentale (西士 *xīshì*) e un letterato cinese (中士 *zhōngshì*).

(cap. I); la ricerca di Dio in polemica con i buddisti e i daoisti (cap. II); l'immortalità dell'anima umana (cap. III); la differenza tra gli esseri umani e il resto dell'universo, in polemica con l'immanentismo e il panteismo neoconfuciano (cap. IV); la confutazione delle dottrine buddiste sulla reincarnazione e la trasmigrazione delle anime (cap. V); la vita etica e la remunerazione del bene e del male (cap. VI); la bontà della natura umana e le virtù (cap. VII); i costumi e le usanze occidentali, il celibato dei missionari, la missione di Gesù e la sua nascita in Occidente (cap. VIII)[41]. L'ultimo capitolo presenta Gesù Cristo (il Signore del Cielo) nelle vesti di maestro operatore di miracoli, inviato da Dio e superiore a tutti i saggi, santi e re del passato, senza descriverlo esplicitamente come figlio di Dio e redentore[42]. Il *Catechismo* si conclude con l'esortazione alla conversione e all'ingresso nella Chiesa cattolica per mezzo del battesimo[43].

Negli anni successivi la morte di Ricci (1610) l'accomodamento dei gesuiti trovò la crescente opposizione dei francescani e dei domenicani (in Cina dal 1632), nonché dei missionari francesi delle Missioni Estere di Parigi (dal XVIII secolo). Essi considerarono i riti cinesi come pratiche superstiziose e accusarono i gesuiti di nascondere l'identità religiosa della missione cristiana, la specificità del cristianesimo e di ingannare i neoconvertiti. Le dispute sulle distinte questioni terminologiche e cultuali finirono per intrecciarsi tra loro e con le rivalità delle congregazioni religiose europee, ancora fortemente dipendenti dalle logiche politiche del patronato, degenerando nell'aspra controversia dei riti cinesi[44].

Nel 1742 Benedetto XIV pose fine alla contesa con l'emanazione della costituzione apostolica *Ex quo singulari* che proibì i riti in onore di Confucio e dei defunti e l'uso dei termini 天 *Tiān* e 上帝 *Shàng Dì*, mentre fu permesso l'uso del neologismo 天主 *Tiānzhǔ*. Ai missionari fu imposto l'obbligo del giuramento contro i riti cinesi e la cessazione di qualsiasi disputa, scritta e orale, sull'argomento[45]. Le proibizioni

---

41 Cfr. M. Ricci, *Sommario. Un sincero dibattito su Dio*, in Olmi (ed.), *Catechismo*, 471-486.

42 Ricci esponeva con prudenza ogni riferimento esplicito alla crocifissione perché potevano destare sospetti e scandalo negli ambienti cinesi che non erano in grado di comprenderne il significato in assenza di adeguate spiegazioni teologiche. Cfr. D'Elia (ed.), *Fonti Ricciane,* II, 115. Francescani e domenicani adottarono invece una predicazione (esplicita e diretta) di strada con l'esposizione del crocifisso nelle mani del predicatore. Cfr. D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham (Md.) 2013[4], 31.

43 Cfr. D'Elia (ed.), *Fonti Ricciane,* II, 298; Criveller, *Matteo Ricci*, 71-72.

44 Sugli sviluppi della controversia dei riti cfr. D. E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal 1994; N. Standaert, *Chinese voices in the rites controversy. Travelling books, community networks, intercultural arguments*, Roma 2012.

45 Cfr. Benedetto XIV, *Ex quo singulari* (5 luglio 1742), in *Iuris Pontificii De Propaganda Fide*, III, Roma 1890, 73-82. C. Costantini osserva che la controversia dei riti ha creato un pregiudizio nella popolazione e nelle autorità civili che hanno iniziato a vedere nel cristianesimo una religione straniera e avversa alla virtù della pietà filiale (孝 *xiào*), elemento cardine del tessuto sociale, culturale e religioso cinese.

saranno revocate solamente agli inizi del Novecento con i decreti di Propaganda Fide del 1935 e del 1939, quando cambiarono i tempi e furono permessi gli onori agli antenati defunti e a Confucio. La partecipazione dei cristiani ai suddetti culti tradizionali fu concessa nei termini di *assistentia passiva* a un culto civile (*de culto mere civili*), escludendo ogni riferimento alla dimensione religiosa di tali rituali[46].

2.2. Recezione embrionale della fede nel pensiero dei primi cristiani cinesi: la figura di Xu Guanqi

È uso comune riferire l'evangelizzazione della Cina alla figura di Ricci. Va ricordato che egli non svolse il suo apostolato da solo ma fu espressione di una generazione di missionari gesuiti e di cristiani cinesi che intavolarono, in un periodo di quasi duecento anni, una densa circolazione di significati tra i saperi occidentali e orientali come via maestra per l'evangelizzazione della Cina. Tra i sostenitori del metodo sviluppato da Ricci meritano di essere almeno menzionati i gesuiti Alfonso Vagnoni (1566-1640), Giulio Aleni (1582-1649), Adam Schall von Bell (1591-1666)[47], Ludovico Buglio (1606-1682)[48], Prospero Intorcetta (1625-1696)[49], Matteo Ripa

---

«La pietà filiale […] non si arresta al rispetto dei genitori, ma risale il tempo e abbraccia gli antenati. Il capo di famiglia è il sacerdote di questo culto familiare. Ora, per la disputa dei riti e per la proibizione delle onoranze ai defunti (in verità non si sa come onorare i morti perché le prostrazioni sono proibite e alcuni dicono che sono proibite anche le inclinazioni del capo) i pagani credono che la religione cattolica vada contro la pietà filiale: e questo basta per condannarla inappellabilmente»: C. COSTANTINI, *Con i missionari in Cina (1922-1933). Memorie di fatti e di idee*, I, Roma 1946-1947, 92. Cfr. P. EBREY, *xiao* 孝, in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, II, 680-681; ID., *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing About Rites*, Princeton (New Jersey) 2014.

46 Cfr. *Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus* (8 dicembre 1939), in *AAS* 32 (1940) 24-26; *Ad Excellentia Suam Mons. Augustum Gaspais, Vicarium Apostolicum de Kirin* (28 maggio 1935), in J. METZLER (ed.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1622-1972)*, II/2, Rom-Freiburg-Wien 1976, 786-788.

47 Adam Schall von Bell lavorò alla riforma del calendario cinese con Ferdinand Verbiest (1623-1688). Cfr. W. WITEK, *Schall von Bell, Johann Adam*, in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, 595; ID., *Verbiest, Ferdinand*, in *ibid.*, 699-700.

48 Ludovico Buglio tradusse in mandarino il Messale, il Rituale Romano, il Breviario e la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Scrisse anche opere liturgiche come l'Ufficio dei Defunti, le preghiere per la raccomandazione dell'anima e uno studio in parallelo sul calendario europeo e quello lunare cinese. Cfr. M. BARBERA, *Il p. Buglio della compagnia di Gesù: missionario in Cina nel XVII secolo*, Roma 1927.

49 «Intorcetta was a pioneer in developing a technique for producing Sino-European xylographic works (woodblock printing) in which both Chinese and Latin characters appeared on the same page. A prolific writer and editor, he published Latin translations of the Chinese classics, Chinese translations of the *Rules of the Society of Jesus* and the *Exercises of Saint Ignatius*, and countless other Christian works. He also authored a long treatise in Latin defending the Jesuit position on the Chinese Rites honoring ancestors and Confucius»: W. WITEK, *Intorcetta, Prospero*, in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, 320.

(1682-1746)[50] e i tre grandi pilastri del cattolicesimo cinese quali furono Xu Guangqi (1562-1633), Yang Tingyun (1562-1627) e Li Zhizao (1565-1630). Questi ultimi facilitarono l'inserimento del cristianesimo e dei gesuiti nella società mandarina. La loro attività, intellettuale e politica, favorì l'incontro fra i saperi orientali e occidentali secondo un processo di aggiunta – e non di sostituzione – dei contenuti scientifici e religiosi europei alla tradizione confuciana cinese. Xu Guanqi, Li Zhizao e Yang Tingyun lavorarono accuratamente alla trasformazione del confucianesimo in una via del cristianesimo, ponendo in essere un germinale processo di recezione della fede cristiana e di riconfigurazione dei bisogni sociali, politici, etici e religiosi confuciani, negli orizzonti aperti dalla rivelazione e dai saperi positivi occidentali[51].

Una posizione di rilievo nella storia della Chiesa cinese è comunemente riconosciuta a Xu Guangqi, a motivo della sua particolare amicizia con Ricci e per il ruolo di mediatore che ebbe tra i gesuiti e la corte imperiale. Intellettuale confuciano convertitosi al cristianesimo, rappresenta un esempio di buona riuscita della strategia missionaria adottata dai gesuiti, dedita al dialogo con l'élite della società mandarina[52]. Fu battezzato nel 1603 col nome di Paolo; lavorò con Ricci alla resa in lingua cinese della geometria euclidea 幾何原本 *Jǐhé yuánběn* (*Elementi di Geometria*, 1607). Egli era del parere che il cristianesimo avrebbe dovuto completare la tradizione confuciana in opposizione al buddismo, idea che appare chiara nella prefazione (1612) che scrisse al *Catechismo* (1603) di Ricci e nel suo lavoro apologetico in difesa del cristianesimo *Biànxué zhāng shū* 邊學章疏 (*Memoriale in difesa della scienza*) del 1616. Xu fece convergere nella sua esperienza di cristiano cinese l'interesse per lo studio, con l'apertura ai saperi empirici e religiosi stranieri, colti come opportunità per la riqualificazione sociale e politica del decadente impero Ming e di completamento del confucianesimo in chiave cristiana, anziché buddista[53].

---

50 Matteo Ripa è stato il fondatore del Collegio dei Cinesi a Napoli (1724-1732), la più antica scuola di orientalistica d'Europa (oggi, Istituto Universitario Orientale). Fu tra i primi a sostenere la necessità di formare un clero indigeno per l'evangelizzazione della Cina. Cfr. M. Ripa, *Giornale (1705-1724)*, 2 voll., introduzione, testo critico e note a cura di M. Fatica, Napoli 1991-1996; N. Tchang-Ti-C'Ien, *La fondazione del collegio cinese di Napoli (1732) e la formazione del clero cinese fatta da Matteo Ripa*, Roma 1943.

51 Cfr. Yao Xinzhong, *An Introduction to Confucianism*, 239-240. N. Standaert, *Xu Guanqi*, in Yao Xinzhong (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, II, 712; Id., *Yang Tingyun*, in *ibid.*, 740; Id., *Li Zhizao*, in Yao Xinzhong (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, I, 371.

52 Secondo W. Eichhorn, *La Cina. Culto degli antenati, Confucianesimo, Daoismo, Buddismo, Cristianesimo dal 1700 a.C. ai nostri giorni*, Milano 1983, 396: «il successo più importante di Ricci come missionario sia consistito nel tentativo riuscito di convertire una serie di cinesi colti insieme alle loro famiglie. Il Cristianesimo si trasformò allora in una questione riservata ad un piccolo gruppo di famiglie che incominciavano, analogamente a quelle confuciane, a formare tra loro un nucleo ben saldo». Sulla funzione dei legami familiari nell'assetto della società tradizionale cinese cfr. Latourette, *The Chinese. Their History and Culture*, 182-242.

53 Il declino è interpretato da Xu, da un lato, come la prova dell'inadeguatezza del neoconfucianesimo

Il dispositivo teoretico dell'apostolato di Paolo Xu si articola secondo tre obiettivi: dimostrare la familiarità del cristianesimo alla tradizione cinese, facendo leva anche sul ritrovamento nel 1625 della stele nestoriana di Xi'an (781) risalente all'epoca Tang (618-907); ottenere il favore imperiale verso la presenza dei gesuiti, sfruttando le loro competenze nelle scienze occidentali (es. agraria, idraulica, meccanica, ingegneria bellica) utili a fronteggiare la crisi economica e le minacce militari da parte dei mancesi; divulgare, nel cattolicesimo popolare, l'etica e la devozione religiosa cristiana, con l'istituzione delle confraternite e la pratica delle opere di misericordia spirituali e corporali (anche in opposizione alle confraternite buddiste)[54].

Il negoziato (politico, sociale e religioso) intavolato dai pilastri del cattolicesimo cinese, se non fosse stato congelato dalla controversia dei riti avrebbe, forse, potuto operare un cambiamento, a lungo termine, di vedute teologiche e contribuire a generare un modello contestualizzato di Chiesa sino-cattolica distinto dal modello romano-tridentino, conservando l'unità della fede cattolica e apostolica. I riflessi dei contrasti tanto politici quanto teologici tra gesuiti e domenicani – nonché quelli interni agli stessi ordini[55] – trasbordati dall'Europa all'Asia Orientale, la carenza in alcuni missionari di un'attitudine specifica per lo studio interdisciplinare e la traduzione culturale, l'obiezione all'inserimento graduale del cristianesimo nell'ambiente mandarino, le resistenze alla costituzione di un clero indigeno in grado di assumere la direzione della Chiesa locale, sono elementi che «hanno reso drammaticamente sterile il laboratorio più interessante dei rapporti tra identità religiosa (cristiana) e alterità culturale (cinese)»[56].

2.3. Gli orientamenti di Propaganda Fide tra l'opera del segretario F. Ingoli e l'*Istruzione* per i vicari apostolici in Asia Orientale

Nel periodo delle grandi esplorazioni geografiche Roma acquisì un'importanza crescente come centro di raccolta ed elaborazione del materiale etnografico prove-

---

e del buddismo nel regolare la vita sociale; dall'altro, come opportunità di cogliere nei saperi stranieri una soluzione all'arretratezza delle tecnologie tradizionali, soprattutto negli ambiti astronomici e militari. Cfr. D. GUIDA, *Xu Guangqi e la ricostruzione della legittimità della dinastia Ming attraverso il pensiero occidentale*, in GIUNIPERO (ed.), *Un cristiano alla corte dei Ming*, 89-102.

54 Cfr. M. NICOLINI-ZANI, *Xu Guangqi, discepolo dell'insegnamento luminoso*, in *ibid.*, 125-142; DONG SHAOXIN, *Fede religiosa e ideali politici in Xu Guanqi alla luce della persecuzione di Nanchino*, in *ibid.*, 161-187; GUIDA, *Xu Guangqi*, 89-102. Sulla nascita e la funzione delle confraternite cattoliche nella società cinese cfr. G. ZHAO, *L'azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese*, 95-99; ZHU XIAOHONG, *Le opere di carità di Xu Guanggi e il loro fondamento teologico*, in GIUNIPERO (ed.), *Un cristiano alla corte dei Ming*, 143-159.

55 Si pensi, per esempio, alla controversi tra gli stessi gesuiti sulla scelta del nome di Dio da tradurre in cinese.

56 M. MENIN, *Chiesa e Cina: la missione tra identità religiosa e alterità culturale*, in Ad Gentes 1 (2011), 3.

niente dalle missioni cattoliche «sotto forma di lettere, relazioni, carte geografiche – che ne fecero un luogo unico di conoscenza e di studio degli aspetti geografici e culturali delle regioni via via raggiunte dalle potenze cristiane e dai missionari»[57]. Le strutture centrali della Chiesa cattolica non furono in grado, da subito, di rispondere adeguatamente ai cambiamenti epocali in corso di svolgimento[58]. I pontefici, come già detto, affidarono l'attività missionaria ai sovrani iberici con il conferimento dei diritti e dei doveri del patronato regio. Il negoziato che fu posto in essere favorì la nascita di «una nuova primavera missionaria»[59] che, da un lato, presentò alcuni vantaggi immediati per l'espansione della cristianità: gli stati coloniali si preoccuparono del finanziamento dei viaggi e del sostentamento dei missionari; furono erette diocesi, costruite chiese, monasteri e nominati vescovi. Dall'altro, le ingerenze delle autorità politiche in materia ecclesiastica aumentarono progressivamente coinvolgendo l'attività missionaria negli affari e nelle contese coloniali tra spagnoli e portoghesi. A queste difficoltà si aggiunsero altre problematiche interne agli ambienti ecclesiali: la mancanza di attività missionaria nelle zone del mondo non interessate dall'espansione coloniale (es. alcune aree del continente americano e africano; l'entroterra indiano e cinese); le rivalità tra gli ordini religiosi; l'inadeguata formazione pluridisciplinare dei missionari europei con il conseguente mancato adattamento ai nuovi contesti, fattori che incisero marcatamente sulla questione dei riti cinesi.

> «Si imponeva, dunque, categoricamente la necessità di trovare un rimedio efficace per ovviare a tutti questi mali, al fine di assicurare una migliore organizzazione missionaria, ed una sistematica evangelizzazione dei popoli […] secondo criteri ecclesiastici e non secondo quelli coloniali, cioè con l'intento di costruire delle Chiese locali – secondo il metodo degli Apostoli, al quale il primo Segretario di Propaganda, Francesco Ingoli, si riferirà ripetutamente – e non delle Chiese coloniali»[60].

La creazione di *De Propaganda Fide* (6 gennaio 1622) rappresentò un punto di svolta decisivo per l'affermazione della nozione di territorialità del primato giuridico e spirituale del papa sulle attività missionarie e sulla Chiesa universale. Il nuovo dicastero avviò «una strategia politica in grado di limitare gli aspetti negativi del patronato regio»[61], favorendo la centralizzazione dell'attività missionaria nelle mani della

---

57 F. Tosi, *La memoria perduta di Propaganda Fide*, in F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, Roma 1999, VII.

58 Cfr. J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1994³, 123-127.

59 J. Metzler, *Storia della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o 'De Propaganda Fide'*, in *Problemi attuali dell'evangelizzazione* (Pro manuscripto), Roma 1975, 102.

60 *Ibid.*, 103.

61 M. Martinelli, *La 'svolta missionaria' e le origini di Propaganda Fide: i precursori*, in Ius missionale 4 (2010) 96.

Santa Sede e il suo conseguente controllo sui missionari[62]. Gregorio XV diede al nuovo dicastero romano un triplice compito, così sintetizzato da J. Metzler: «promuovere l'evangelizzazione dei Popoli; assicurare ed organizzare il ministero pastorale tra i fedeli cattolici che vivevano con protestanti e ortodossi, e iniziare o continuare il dialogo con questi ultimi»[63]. Le intenzioni del pontefice si possono riassumere in quattro passaggi chiave: svincolare le missioni dai legami patronali[64] e metterne in luce l'orientamento spirituale[65]; affermare la direzione delle stesse sotto l'autorità ecclesiastica centrale del papato e arginare i conflitti tra gli ordini religiosi[66].

Il primo segretario Francesco Ingoli[67], in carica dal 1622 al 1649, riuscì a catalizzare le intenzioni di Gregorio XV dando a *Propaganda Fide* «un funzionale e lungimirante ordinamento amministrativo»[68]. Le linee programmatiche da lui sviluppate insistono su cinque elementi centrali: deoccidentalizzazione e adattamento del cristianesimo (processo di acculturazione); depoliticizzazione e accentuazione del carattere religioso delle missioni cattoliche (concezione religiosa); minimizzazione del fenomeno del congregazionalismo e accentramento istituzionale della missione (concezione giuridica); reperimento di un'adeguata documentazione sulle condizioni sociali e i costumi locali, formazione linguistica e scientifica dei missionari europei finalizzata all'adattamento (concezione etnografica); istituzione e formazione del clero indigeno (concezione ecclesiologica)[69].

---

62 Cfr. P. Chiocchetta, *Il mondo politico e religioso all'inizio del sec. XVII*, in Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum*, I/1, 3-15.

63 J. Metzler, *La situazione della Chiesa missionaria*, in *ibid.*, 105.

64 Cfr. *Considerationi intorno alli 15 punti contenuti nelle lettere del Collettor di Portogallo delli 8 di giugno 1630. Circa le materie della Propagazione della Fede nell'Indie Orientali, et provisione di diversi abusi cola introdotti* (25 settembre 1630), in Id. (ed.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum*, III/2, 686-689.

65 Il carattere spirituale delle attività missionarie è una tematica che torna di frequente nei primi documenti della Congregazione. Si veda ad esempio la *Lettera enciclica S. C. de Prop. Fide Ad Omnes Nuntios Apostolicos* (15 gennaio 1622), in *Collectanea Sacrae Congregationis De Propaganda Fide*, I, Roma 1907, 2.

66 Sul diritto di *Propaganda* di esaminare e approvare i missionari destinati alle missioni cfr. il decreto del 24 giugno 1623, in *Collectanea*, I, 5; sull'obbligo per i superiori degli Ordini di chiedere il consenso prima di trasferire un missionario dalle zone di missione cfr. il decreto del 30 gennaio 1629, in *ibid.*, 12-13; sulla sottomissione delle missioni cattoliche all'autorità giuridica pontificia cfr. il decreto del 5 dicembre 1640, in *ibid.*, 28; sui conflitti di territorialità tra gli Ordini religiosi si veda il decreto dell'11 gennaio 1656, in *ibid.*, 36.

67 Cfr. R. Gray, *Ingoli Francesco*, in Anderson (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, 318-319; *Ingoli Francesco*, in Mondin, *Dizionario Storico e Teologico delle Missioni*, 249-250; J. Metzler, *Mezzi e modi per l'evangelizzazione dei popoli secondo Francesco Ingoli*, Roma 1969, 3-15.

68 Metzler, *Storia della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*, 108.

69 Sulle linee programmatiche della Congregazione cfr. Id., *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in Id. (ed.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum*, I/1, 146-196.

L'Istruzione per i vicari apostolici in Asia Orientale del 1659 riflette il pensiero d'Ingoli ed è considerata dai missiologi, per la sua rilevanza storica, la *magna charta* dell'adattamento culturale[70]. Il documento della Congregazione insiste sull'atteggiamento da assumere nel processo d'ingresso dei missionari negli ambienti socioculturali extraeuropei e mette in luce alcuni elementi chiave per l'attività missionaria: superare il patronato; marcare il carattere spirituale delle missioni e proibizione per i missionari di impegnarsi in attività temporali; orientare la diffusione del cristianesimo sul modello della Chiesa apostolica, che ha acquisito alcuni elementi significativi del mondo greco-romano traducendoli in chiave cristiana; conservare e proteggere le consuetudini dei popoli extraeuropei; formare il clero indigeno; scegliere i candidati per le missioni in base alle loro capacità di adattamento al temperamento e ai costumi indigeni; curare la corrispondenza tra missioni e *Propaganda*; centralizzazione dell'attività missionaria; evitare le ingerenze tra istituti religiosi nelle zone di missione; evitare le controversie o risolverle pacatamente; tradurre la Bibbia e la dottrina nelle lingue locali; fondare scuole per l'educazione cristiana della popolazione indigena. L'*Istruzione*, da un lato, mette in crisi lo schema del patronato fondato sull'alleanza tra corona e papato; dall'altro, si discosta dal metodo dell'accomodamento ricciano che si confrontava con i processi tipici dell'ambiente cinese, insistendo sulla conversione della classe dominante, e interagiva con elementi interdisciplinari che toccavano, inevitabilmente, anche alcune questioni politiche (es. la riforma del calendario cinese). Il documento si chiude con il suggerimento di leggere alcune opere utili alla formazione dei missionari destinati alle missioni delle Indie Orientali. Non si fa, tuttavia, alcun riferimento agli scritti di Valignano, Ricci o di altri gesuiti coevi. Tra le opere del tempo si raccomandano, in particolare, «la vita di san Francesco Saverio e soprattutto le sue lettere […]. Leggete anche il Vericello soprattutto quella parte che tratta dei problemi relativi ai Cinesi. Leggete Bozio e […] Tommaso di Gesù»[71]. L'*Istruzione*, pur presentando l'intenzione di valorizzare il patrimonio delle tradizioni culturali indigene, non riuscì, tuttavia, ad orientare in maniera fruttuosa gli sviluppi della questione dei riti, né a limitare il sopravvento dell'etnocentrismo europeo nel pensiero e nella prassi missionaria a discapito dei popoli nativi.

Le indicazioni sull'adattamento di *Propaganda Fide*, le linee sull'accomodamento elaborate da Valignano e gli sviluppi del metodo ricciano, pur esprimendo una discontinuità con la grammatica della missione coloniale, non superarono del tutto la visione etnocentrica del cristianesimo europeo. A riguardo, D. Bosch mette in luce alcune delle ragioni che hanno limitato il successo delle strategie di adattamento inta-

---

70 Cfr. *Ad Vicarios App. Societatis Mission. ad exteros*, in *Collectanea*, I, 42-43; MARCOCCHI, *Colonialismo*, 62-88; BOSCH, *La trasformazione della missione*, 321-323; SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 100-101; 323-324.

71 MARCOCCHI, *Colonialismo, Cristianesimo e culture extraeuropee*, 88.

volate in epoca moderna. Anzitutto, non includevano la modifica dell'impianto teologico occidentale. L'utilizzo degli elementi culturali tradizionali era per lo più inteso come una concessione fatta ai cristiani indigeni e non come processi di *receptio fidei* e di inculturazione finalizzati alla trasformazione del cristianesimo in una forma locale. Potevano, infatti, essere impiegati quegli elementi percepiti dalle istanze ecclesiali e dalla teologia del tempo come neutrali, naturalmente buoni e non contaminati da significati religiosi "pagani". La scelta degli elementi ritenuti adatti implicava una concezione disarticolata della cultura che poteva essere grossomodo scomposta in elementi isolabili l'uno dall'altro e riconducibili nel solco della Tradizione cristiana occidentale[72]. In seconda istanza, l'adattamento era una questione che interessava solo i territori extraeuropei. Il termine "adattamento" veicolava l'idea di un cambiamento facoltativo e superficiale del cristianesimo locale e non interessava i contenuti della fede trasmessi. In ultimo, l'iniziativa dell'adattamento veniva presa principalmente, se non esclusivamente, dai missionari e non dai nuovi convertiti. Le Chiese locali erano, infatti, concepite come giuridicamente, economicamente e spiritualmente dipendenti dalle Chiese europee o assoggettate alle politiche del patronato[73].

Il modello coloniale prevalse *de facto* sulle linee programmatiche di *Propaganda* fino alla prima metà del Novecento, quando l'idea della conquista spirituale continuava a fare da guida per l'evangelizzazione. Nonostante ciò, «l'iniziativa romana contribuì notevolmente a separare la missione dagli interessi politici e commerciali»[74] del tempo, pur determinando una più marcata dipendenza delle Chiese extraeuropee da quelle del vecchio continente. L'indebolimento missionario che si registrò nel Settecento, dovuto al groviglio delle vicende politiche che investirono la Chiesa cattolica in epoca illuminista, contribuì a eclissare le strategie di adattamento e la ricerca di un approccio interdisciplinare alle culture indigene[75].

Per il rilancio dell'attività missionaria si dovrà aspettare la seconda metà dell'Ottocento, quando fiorirono nuovi istituti e associazioni specializzate nell'invio di per-

---

72 È bene precisare che la complessità delle culture sarà messa in luce solamente a partire dagli studi antropologici dell'Ottocento, che andranno poi ad influenzare il rinnovamento missionario del XX secolo e la nuova concenzione di evangelizzazone delle culture che dal Vaticano II in avanti prenderà piede in termini di inculturazione e contestualizzazione del messaggio di fede. Per un introduzione alla teologi dell'inclturazione nella stagione si rimanda a COLZANI, *Missiologia contemporanea*, 129-185.

73 «Si tratta di qualcosa di facoltativo, e comunque soltanto di una questione di *metodo*, di *forma*, e non di *contenuto*. La filosofia sottostante era quella di una divisione tra "nocciolo" e "guscio". La fede, nei termini in cui era concepita e canonizzata nella chiesa occidentale (in altri termini, il *depositum fidei*), era il nocciolo autentico; i rivestimenti culturali di coloro presso cui si recavano i missionari erano il guscio sacrificabile. Nel processo di adattamento il nocciolo doveva rimanere intatto, ma adattato alle forme della nuova cultura, la quale doveva essere adattata a sua volta, al "nocciolo"»: BOSCH, *La trasformazione della missione*, 620.

74 SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 101.

75 Cfr. BOSCH, *La trasformazione della missione*, 366-399.

sonale per le missioni estere[76]. I contenuti dell'*Istruzione* del 1659 furono ripresi in tre istruzioni successive di *Propaganda Fide*: la *De clero indigena* del 1845 sul clero indigeno; la *Quae a praesulibus* del 1883 per i vicari apostolici in Cina sulle qualità dei missionari e sul divieto di occuparsi di questioni temporali; la *Cum postremis* del 1893 per i vescovi dell'India sull'ordinazione del clero indigeno[77]. Nonostante i richiami del magistero all'adattamento e alla decolonizzazione, gli atteggiamenti eurocentrici ed etnocentrici continuarono a persistere lungo tutto il XIX secolo[78].

Per un cambiamento di vedute sul rapporto tra la Chiesa e le culture locali si dovranno attendere gli sviluppi teologici e missiologici del Novecento, quando i temi dell'adattamento culturale, della formazione della Chiesa locale e il riconoscimento dei valori presenti nelle altre religioni interessarono più da vicino il magistero ecclesiastico. Ne sono una testimonianza le encicliche *Maximum illud* (1919) di Benedetto XV, *Rerum ecclesiae* (1926) di Pio XI, *Evangelii praecones* (1951) e *Fidei donum* (1957) di Pio XII, *Princeps pastorum* (1959) di Giovanni XXIII, le costituzioni conciliari *Gaudium et spes* e *Lumen gentium*, assieme ai decreti *Nostra aetate* e *Ad gentes*.

Annotazioni conclusive

Le analisi sviluppate hanno consentito di mettere in luce gli elementi portanti del paradigma missionario coloniale, riassumibili in tre concetti chiave: la negoziazione giurisdizionale (il patronato) per la gestione delle attività missionarie; l'etnocentrismo europeo (visione eurocentrica del mondo); la deculturazione come soluzione d'incontro dei missionari con le culture indigene. Si tratta di un modo di pensare e di porre in essere la missione di evangelizzare caratterizzato da una circolazione di significati sostanzialmente unidirezionale, che procede dal mondo occidentale cristiano ai nuovi mondi scoperti. Le principali implicazioni ecclesiologiche di tale processo sono state l'impianto di Chiese particolari decontestualizzate dalle culture locali e, non di rado, l'alienazione del cristianesimo dal vissuto storico, culturale e religioso (*backgraund*) delle popolazioni o dei gruppi convertiti.

---

76 Cfr. *ibid.*, 403-409. Sulla nascita di nuovi organismi e istituti missionari cattolici e protestanti cfr. SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 132-137; J. ILUNGA MUYA (ed.), *Le Pontificie Opere Missionarie. Statuti, Storia e Teologia*, Città del Vaticano 2006.

77 Cfr. *Collectanea*, I, 543; *Collectanea*, II, 188.192.288.

78 «L'etnologia di questo tempo fu fortemente influenzata dal senso di superiorità, che interpretava evoluzionisticamente le culture extraeuropee. Così la monumentale e influente opera *The Golden Bough* (1890) di James Frazer vide l'apice della civiltà raggiunto, dopo gli stadi provvisori della magia e della religione, nella scienza e nella cultura europea»: SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 128. Cfr. G. GOYAU, *Rôle civilisateur des missionnaires*, Bruxelles 1924.

Nel corso dell'indagine è stato poi constatato che il colonialismo spirituale e intellettuale – per quanto predominante – non ha del tutto impedito la diffusione di pratiche di evangelizzazioni differenti, seppure molto circoscritte e non esuli da risvolti problematici. Sono stati esaminati, in via esemplificativa, alcuni elementi teoretici di discontinuità col paradigma coloniale – quali l'accomodamento, la traduzione culturale, il concetto di deoccidentalizzazione delle missioni estere – relativi all'esperienza missionaria in Asia orientale.

Il modello coloniale e l'ideale della conquista spirituale, nonostante le eccezioni virtuose riscontrantrabili tanto in Asia quanto negli altri continenti, s'imposero nella prassi missionaria fino alla prima metà del XX secolo. Saranno il rinnovamento missionario del primo Novecento e il Concilio Vaticano II a offrire i contributi decisivi per lo sviluppo di una grammatica dell'evangelizzazione delle culture dai tratti post-coloniali che sarà poi sviluppata nella stagione post-conciliare in termini di inculturazione del messaggio di fede e di contestualizzazione teologica ed ecclesiologica.

Riassunto

Il contributo traccia un itinerario storico e concettuale sul tema del rapporto tra Chiesa e culture, circoscritto ad alcune questioni ermeneutiche e prospettive ecclesiologiche (dominanti e di discontinuità) relative all'epoca della missione coloniale con particolare attenzione al contesto dell'Asia Orientale. L'indagine ricava dall'analisi di alcuni eventi esemplificativi della storia della missione e di specifiche nozioni delle indicazioni utili alla qualificazione della tematica del rapporto tra la Chiesa e le culture locali in chiave post-coloniale. Il contributo precisa, inoltre, il significato delle nozioni adoperate e dei processi implicati nell'argomento in oggetto, anche alla luce delle indicazioni provenienti dall'antropologia sociale e culturale.

Abstract

The paper tackles the relationship between the Church and local cultures tracing the historical and conceptual evolution of the subject. It focuses on hermeneutical questions and ecclesiological perspectives at the time of the colonial mission, especially in the East Asian context. The analysis selects showcases from the history of the mission and specific notions able to provide some hints for a post-colonial interpretation of Church/local-cultures relationship. Furthermore, the paper draws from theories and approaches of social and cultural anthropology to define the concepts used and the processes ingrained within the analysed relationship.

Freiheit vom Gesetz als Aufgabe *Amoris laetitia* – mit den Augen des Heiligen Alfons gelesen

Josef Römelt*

Die Art und Weise, wie Papst Franziskus sein Amt ausübt, scheint die Geister zu scheiden. Manche erleben die sehr unkonventionelle Art des Papstes als Destabilisierung kirchlicher Lehre[1]. Jenseits aller strengen Systematik kann Franziskus in seinen Enzykliken und besonders in seinen Interviews eine Fülle von Aussagen treffen, die am Ende ein äußerst vielschichtiges Bild seiner Verkündigung zurücklassen[2]. Vor allem in seinen Interviews stehen Sätze in Spannung zueinander – ja noch viel mehr, wenn man verschiedene Gedanken des Papstes, die er zu unterschiedlichen Anlässen äußert, miteinander zu vereinbaren versucht. Sie lassen sich nur schwer auf ein Gesamtprofil hin harmonisieren.

Geht es deshalb um den Verlust konsequenter objektiver Lehre der katholischen Kirche, gerade in der Moraltheologie – wenn man so will in dem nicht mehr ganz zeit-

* Dr. Josef Römelt ist Prof. für Moraltheologie und Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Publikationen u.a.: *Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus* (QD; 220) (2006); *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft* (Grundlagen Theologie). 2 Bde. Freiburg 2008/2009; *Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik* (QD; 242) (2011). E-mail: josef.roemelt@uni-erfurt.de.

1 Die Revue théologique de Louvain bringt beispielsweise eine sehr kritische Besprechung des seinerseits (gegenüber den von Franziskus einberufenen «Familiensynoden»!) betont «orthodox» auftretenden Buches W. Aymans (textes rassemblés par), *Le mariage et la famille dans l'Église catholique. Onze cardinaux apportent un éclairage pastorale*, Paris 2015 durch Dominique Jacquemin (47 [2016] 245-248; hier: 245): «Ce livre, conçu comme une contribution préparatoire au synode ordinaire sur la famille, n'est pas aisé à considérer...».

2 Als ein kleines Beispiel sei nur die kleine Passage aus *Amoris laetitia* angeführt, in der Franziskus sogar im Feminismus das «Werk des Heiligen Geistes» «bewundern» kann: *Amoris laetitia*: *Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Liebe in der Familie* (19. März 2016), Nr. 54. Vgl. zu einer christlichen spiritualité au féminin in diesem Sinne V. Margron, *La spiritualité au féminin, un bien partagé*, in Christus 255 (2017) 8-16; hier 8: «Quoi qu'il en soit, évoquer la question d'une spiritualité au féminin veut-il donc dire que la singularité de l'expérience féminine n'est pas encore tout a tait acquise, quand il s'agit de vie, de tradition et de filiation spirituelles, alors que les grandes figures spirituelles féminines sont innombrables?».

gemäßen Begriff des «Gesetzes» ausgedrückt? Dieses moraltheologische Lexem der Tradition betont die Notwendigkeit, die moralischen Konsequenzen des Glaubens in Inhalten zu fassen, welche die Gewissen objektiv zu leiten vermögen. Ja, genau diese Objektivität ist für viele ein Merkmal, mit der die katholische Kirche der zunehmenden Relativierung ethischer Normen und der starken Subjektivierung freiheitlicher Kultur (also dem moralischen Relativismus) entgegenzuwirken versucht[3].

Demgegenüber drückt Franziskus – gerade im Blick auf die kirchliche Sexualmoral – eine neue Sensibilität für die Bedeutung des persönlichen Gewissens aus. Besonders in der Ehemoral möchte er die Eheleute selbst zum Subjekt der Lebensführung machen, die aus dem Reichtum *konkreter* Erfahrung von Liebe und Familie lebt. Und er erkennt vor allem ihnen die Autorität und Kompetenz zu, aus diesem Erfahrungsschatz heraus kirchliche Lehre weiterentwickeln zu können. Dabei bezieht er sich ausdrücklich auf den Reichtum freiheitlicher Kultur, die den persönlichen Überzeugungen der Gesellschaftsmitglieder für die Gestaltung aller Lebensbereiche – ähnlich den politischen demokratischen Prinzipien – eine besondere Relevanz zuspricht. Man muss nicht so weit gehen wie moderne strukturalistische Philosophien, welche gerade aus dem «Gemurmel der Maximen»[4] die eigentliche Humanität von Gesellschaft und kulturellem Leben gesichert wissen wollen. Aber wenn Franziskus in großer Bescheidenheit davon spricht, dass es auch innerhalb der katholischen Kirche durchaus denkbar ist, die unterschiedlichen kulturellen Kontexte nicht in einer einheitlichen Lehre einholen zu können, dann scheint etwas von dieser Multiperspektivität durch[5].

1. Alfons zwischen kasuistischer Rationalität und der Freiheit des abwägenden Gewissens

Vielleicht kann man sagen, dass die Kirche in diesen «Suchbewegungen» an ei-

---

[3] Papst Benedikt XVI hat sich sehr bewusst seinem Vorgänger, Johannes Paul II., in dem Urteil angeschlossen: Das Freiheitsverständnis im Kontext demokratischer Kultur droht gerade auf dem Feld des Ethischen in eine gewisse Haltlosigkeit zu gleiten, welche alle Verbindlichkeit zugunsten von Beliebigkeit aufzugeben scheint. Vgl. JOHANNES PAUL II., *Veritatis splendor. Enzyklika Veritatis splendor an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der katholischen Morallehre* vom 6. August 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111). Bonn 1993, Nr. 41; J. RATZINGER, *Wahrheit, Werte, Macht. Pluralistische Gesellschaft im Kreuzverhör*, Frankfurt am Main 1999.

[4] Vgl. J.-F. LYOTARD, *Postmoderne Moralitäten* (Passagen Philosophie), Wien 1998 (or. *Moralités postmodernes*, Paris 1993).

[5] Vgl. *Amoris laetitia*, Nr. 3. Und der Papst, der von seinem eigenen Empfinden ganz sicher eher «traditionellen» Werten verbunden ist (vergleiche seine in den Augen vieler widersprüchliche Aussagen zur Homosexualität, die er nicht verurteilen will, die er aber auch nicht segnen will), stellt sich in den Kontext unterschiedlicher Bedürfnisse und Einsichten.

nem ähnlichen Scheidepunkt steht, wie ihn der heilige Alfons zu seiner Zeit erlebt hat. Ging es damals darum, die mit der sich ankündigenden und langsam entfaltenden Aufklärung verbundenen Ideen von Vernunft, Freiheit und Autonomie in ihrem Sinn und ihren Grenzen für die Glaubensverkündigung auszuloten, so geht es heute um die Frage nach der Bedeutung der «postmodernen» Vielfalt für das Verständnis der ethischen Konsequenzen des Glaubens.

Alfons hat in der Tradition das Gefüge der sogenannten Moralsysteme bis an einen Punkt fortgetrieben, an dem die Offenheit für das größere Ganze ethischer Orientierung auf dem Hintergrund des Glaubens deutlich geworden ist. Die strenge Rationalität der Kasuistik geriet angesichts bleibender Zweifelsfälle in die Krise der Auseinandersetzung zwischen probabilistischen und probabilioristischen Lösungsvorschlägen. Schon das angespannte Ringen um Sicherheit und Verlässlichkeit, das sich in diesen Namen der Ansätze spiegelt, lässt die Grenzerfahrung durchscheinen, welche sich dem rationalen und objektiv-ordnenden Zugriff darin aufdrängt. Die Positionen kreisen um ganz sensible Nuancen zwischen kleineren und größeren Gewichtungen. Aber es zeigt sich, dass sich bei allem mühevollen Abwägen eine letzte Sicherheit offenbar nicht gewinnen lässt, sondern dass jenseits der Unterscheidung der Fälle schließlich dem Gewissen, der abwägenden Vernunft und dem Herzen des Menschen die Aufgabe zugemutet und zugetraut ist, mutig das Handeln mit der Zuversicht auf Gottes Schutz zu wagen.

1.1. Praktische Sicherheit

Die Lösung des Äquiprobabilismus, wie ihn Alfons vertritt, ähnelt damit dem impulsiven Engagement von Papst Franziskus: Beide wissen sich letztlich der konkreten *pastoralen Lebenswirklichkeit* der Menschen verpflichtet, von der her sie Überzeugungskraft und «praktische Sicherheit» ihrer Lehre in Sachen der Moral gewinnen – eine Überzeugungskraft, die sich nicht mehr wissenschaftlich systematisch einholen lässt.

Das Werk, das Alfons als Moraltheologen kennzeichnet, seine *Theologia moralis*, ist im Kontext der unmittelbaren Verkündigung entstanden und geschrieben. De Liguori ging es darum, seinen Mitbrüdern bei der Arbeit in der Seelsorge ein Werk an die Hand zu geben, das ihnen in der Praxis der Beichte für die unterschiedlichen Problemfälle eine Hilfe sein sollte. Es ist also eine anwendungsorientierte Abwägungsethik, welche der Begründung des normativen Rahmens selbst eigentlich keine besondere Bedeutung zumaß, sondern die moralischen Normen positivistisch aus der traditionellen Lehre und ihren Autoritäten aufnahm. Und dennoch wirkt eine solche Abwägungspraxis natürlich auf die Gestaltung des Normenkodex zurück. Gerade an den Rändern der Sicherheit stellt sich die Frage, wie hier das Handeln des Subjekts die Orientierung zu gewinnen sucht: ob in der Stütze durch die verlässlichen

Referenzen oder durch die eigene Vernunft, die im Abwägen der Argumente selbst schließlich die umstrittene Sachlage klären muss[6].

Die Theologie de Liguoris hatte offenbar die Kraft, die Lösungsversuche, welche seine Zeit auf diese Fragen gewonnen hat, in einer ausgewogenen Synthese zusammenzuführen. Während der Probabiliorismus, dem Alfons in seiner eigenen Ausbildung begegnet ist, den Abwägungsprozess sehr stark an die vorgefundenen Normen zu binden versuchte, wagte der jesuitische Probabilismus hingegen die Betonung der Freiheit[7]. Alfons' Äquiprobabilismus suchte einen Ausgleich, welcher das «Gesetz» nicht zu sehr schwächte, aber im Sinne der Gleichrangigkeit der Argumente im Für oder Gegen doch eine echte Offenheit der ethischen Orientierung anstrebte.

1.2. Glaubende Hoffnung als Ressource moralischer Bemühung

Stellt man diesen Versuch in einen großen Bogen der geistesgeschichtlichen Entwicklung hinein, so könnte man sagen: In der Kasuistik der Moralsysteme des 17. und 18. Jahrhunderts spürt die theologische Vernunft etwas vom Ungenügen einer rein rationalen Auseinandersetzung mit den Problemen menschlichen Handelns. Sie konfrontiert sich mit dem Phänomen der Unsicherheit, das sich jenseits der Kasuistik zeigt[8]. Man hat für den Äquiprobabilismus de Liguoris reklamiert, dass er in dieser

---

6 «Die Frage der Moralsysteme wurde erst seit dem 16. Jahrhundert in aller Form gestellt. Früher entschied man eben nach bestem Wissen und Gewissen, wobei man nicht immer tutioristischer Neigung entging ...». O. SCHILLING, *Moralsysteme*, in LThK 7 (1935[1]) 315-319 (316).

7 «Die *Methode der Klugheit* genügt gewöhnlich, um das christliche Leben direkt zu erhellen. Es kommt allerdings vor, das Recht und Pflicht im Zweifel bleiben. Dann ist das Gewissen gleichsam das Gericht, vor dem zwei Verteidiger – Gesetz und Freiheit – miteinander in Streit geraten. Wir verstehen hier das "Gesetz" im weiteren Sinn von Verpflichtung, Pflicht, Wille Gottes. Das Gewissen, das nicht weiß, was es tun soll oder kann, gelangt in diesem Fall durch einen indirekten Weg, ein "Reflexprinzip", aus seiner Unentschlossenheit. Diese Prinzipien sind je nach dem Moralsystem, der theologischen Schule, der man sich anschließt, verschieden: fordernder, wenn man Thomist ist, liberaler für einen Molinisten». TH. REY-MERMET, *Alfons von Liguori. Der Heilige der Aufklärung (1696-1787)*, Freiburg 1987 [or. *Le saint du siècle des lumières. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Paris 1983], 458. «B. v. Medina inaugurierte ihn [i.e. den Probabilismus] 1577 in seinem Comm. in *S. th.* 1 II q. 19 a. 6 mit dem Satz: *Mihi videtur quod si est opinio probabilis licitum est eam sequi licet opposita sit probabilior*. Die These schützt das sittliche Verhalten vor dem Gefälle zur Verrechtlichung und Erstarrung, weil sie in der Spannung zwischen Bewahrung und Fortschritt gegenüber der traditionsverhafteten *probabilitas externa* (Autorität) auf die *probabilitas interna* hinweist. Der lediglich den Sektor des zweifelhaft Gebotenen berührende, unentschiedene, aber während zwei Jahrhunderte erbittert ausgetragene und nur geistesgeschichtlich verstehbare Streit trug bei zur Klärung des ethischen (Gesetzesethik) und neutestamentlichen (Gesetz u. Evangelium) Prinzips der Freiheit». J. G. ZIEGLER, *Moralsysteme*, in LThK 7 (1962[2]) 612f (612).

8 In einer modernen Sprache lässt sich die Funktion der Moralsysteme in diesem Sinne so beschreiben: «Zunehmende Komplexität und Unübersichtlichkeit überlagern die spontane Urteilskompetenz des Gewissens. Das Leben mit dem Zweifel angesichts drängenden Handlungsbedarfs stellt vor Dilemmasituationen. Korrekturoffenheit wird zur Signatur sittlicher Praxis; dies mindert die absolute Verpflich-

Situation durch seine ausgewogene Zuordnung von Gesetz und Freiheit, normativem Kontext und vernünftiger Abwägung durch das Gewissen die Anliegen der Aufklärung innerkirchlich aufgenommen und zeitgemäß theologisch formuliert hat. «Extremformen wie Laxismus u. Rigorismus wurden kirchenamtlich verurteilt (DS 2103; D 1293). Einen Ausgleich versucht das Kompensationssystem (...): Das angezielte Gleichgewicht der Gründe kann über die Grenze von theoretischer und praktischer Ordnung hinweg erfolgen.»[9] Und es ist tatsächlich so, dass in Alfons Werken der *Stellenwert des Gewissens* in einer Weise betont wird, wie er in den üblichen kasuistischen Handbüchern so nicht gesehen wird.

Hinzukommt, dass Alfons de Liguori in konkreten Fragen der Ethik wie etwa der Sexualethik Lösungen vorschlägt, die von den ängstlichen Antworten der damaligen kirchlichen Welt deutlich abweichen und für eine milde Sicht im Sinne der Lebbarkeit für den Menschen wirbt. «Ausgehend von der sogenannten Ehezwecklehre läßt sich zeigen, daß de Liguori in zahlreichen Punkten zu anderen Einteilungen und Wertungen kommt als die Moraltheologie vor ihm. So rechnet er die *generatio prolis* (die Kinderzeugung) nicht zu den "wesentlichen" Ehezielen, sondern zu den "akzidentellen", was zur Folge hat, daß die Ehe auch dann gültig und wertvoll ist, wenn die Kinderzeugung im ehelichen Akt nicht im Blickfeld steht, mit anderen Worten: De Liguori vertritt eine "verantwortete Elternschaft". Was das sogenannte *remedium concupiscentiae* (Heilmittel gegen die Begehrlichkeit) als Ziel und Inhalt die Ehe anbelangt, so sieht de Liguori darin nicht nur ein Zugeständnis, sondern geradezu einen "Wert" des ehelichen Lebens. All dies ist Ausdruck einer Sichtweise der Ehe, die letztlich von einer personalistischen Verantwortungsethik geleitet ist, auch wenn die Semantik bei Liguori eine andere ist als bei heutigen Moraltheologen»[10].

Letztlich hat Alfons damit, wenn auch selbst wohl erst ganz zaghaft, die Einbindung der Moraltheologie in die größeren Kontexte einer Gnadentheologie und eines Konzeptes personaler Verantwortung des Menschen vor Gott angestoßen, wie sie sich in der Folge – angefangen mit den Reformen der Tübinger Schule bis zu gegenwärtigen personalistischen Konzepten – immer mehr durchgesetzt hat. Seine dogmatischen und spirituellen Schriften spiegeln etwas von der Möglichkeit und eigentlichen Richtigkeit dieses theologischen Verständnisses. Mit ihrer Suche nach einer reichen und emotional aufgeladenen Darstellung der Liebe Gottes zum Men-

---

tungskraft angemessen erkannter Normen keineswegs. Da vermitteln Systeme aller Art provisorische Entlastung, sie schlagen eine Orientierungsbresche in das offensichtliche Dickicht und bewahren so vor dem Alptraum einer Dauerreflexion. Denkerische Systeme bilden keine Ausnahme, sie ermöglichen Spontaneität, ohne zumutbare Kontrolle zu opfern; so garantieren sie Selbstachtung». K. DEMMER, *Moralsysteme*, in LThK 7 (2006³ [Sonderausgabe]) 461f (461).

9 *Ebd.*

10 O. WEISS, *Alfonso Maria de Liguori. Theologe um der Seelsorge willen*, in P. WALTER – M. H. JUNG (Hg.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts*. Darmstadt 2003, 166-180 (176).

schen, der Geborgenheit des Menschen in ihr, mit der Soteriologie des gekreuzigten Christus, in dem sich die verrückte Liebe Gottes zum Menschen zeigt, nimmt de Liguori Motive vorweg[11], welche die späteren Entwürfe der Moraltheologie als personale Ethik, als in der Dogmatik zurückgebundene Theorie der Ermöglichung menschlicher Freiheit und ihres verantwortlichen Handelns ausformulieren werden. Alfons' Moraltheologie hatte die Aufgabe, innerhalb der Kirche eine erste Tür für solches Denken zu öffnen. Seine vorsichtige und ausgewogene Position ermöglicht der Theologie, ihren Weg zu einer menschlichen Moral zu finden, die in den Rationalismen der Kasuistik gefährdet war. Er hat deshalb die dankbare Anerkennung durch die Kirche erfahren[12].

2. Papst Franziskus zwischen Überwindung traditioneller Fixierung auf Objektivität und Einbindung von Freiheit und Subjektivität

Papst Franziskus scheint mit seinen Intuitionen von der Kirche für die Gegenwart etwas Ähnliches zu fordern, wie es Alfons für seine Zeit im Blick hatte: in Treue zum katholischen Prinzip einer objektiven Gewissensbildung die Integration der Orientierung in Pastoral und Lehre zu wagen, die sich nicht mehr in objektiven Kriterien einholen lässt – nicht nur im Horizont der froh machenden Gottesbeziehung, sondern auch im Blick auf das persönliche Empfinden der Menschen[13].

---

[11] «In der Gnadenlehre übergeht er die subtilen metaphysischen Fragen der scholastischen Theologie aus der Zeit des Gnadenstreites und entwickelt eine Theologie der Wirksamkeit der Gnade, die von den Aussagen der Heiligen Schrift, der kirchlichen Überlieferung und der Praxis der Heiligen ausgeht. … Aus dem Primat der Gnade folgert er die einzigartige Bedeutung des Bittgebets, wozu Gott jedem wahrhaft hinreichende Gnaden verleiht». B. HÄRING – E. ZETTL, *Alfons Maria de Liguori*, in LThK 1 (1957²) 330-332 (331).

[12] 1816 wird er selig, 1839 heiliggesprochen. Sein Gleichgewicht verliert aber in dem Augenblick seine hilfreiche Kraft zur Weisung und Orientierung, als die Fixierung auf die kasuistische Vernunft selbst in ihrer großen Problematik erkennbar wird. Jetzt erscheint de Liguori, paradoxerweise gerade weil er in der kasuistischen Diskussion eine so große Bedeutung gewonnen hatte und die Moraltheologie durch diese Zeit hindurch tief geprägt, ja eben auch geöffnet hat, als der Repräsentant einer kirchlichen Ängstlichkeit und Enge, welche den eigentlichen Anliegen der Freiheit entgegensteht. «Eine gewisse öffentliche Meinung hingegen hat am heiligen Alfons einen regelrechten Rufmord begangen. Er wurde verschrien als abstoßender Heiliger mit dem verzerrten Gesicht und der verkrüppelten Seele; als Skrupulant, der gegen sich selbst wütete, und als strenger Moralist, der den andern unmenschliche Lasten aufbürdete». J. HEINZMANN, *Unruhe der Liebe. Alfons Maria von Liguori (1696-1787)*. Freiburg (CH) 1983, 108.

[13] So druckt zum Beispiel die Jesuitenzeitschrift Christus schon aus der Enzyklika *Evangelii Gaudium* die vier Prinzipien des Handelns ab, welche die innere pastorale Einstellung des Papstes sehr schön

In der Adhortatio *Amoris laetitia* zeigt sich dies grade im Blick auf sexualethische Fragestellungen. Einem oberflächlichen Blick scheint es, die katholische Theologie übernehme darin Prinzipien des modernen Denkens: die Betonung der Gewissensfreiheit, der pluralistischen Offenheit und in einem gewissen Sinne sogar der Subjektivität des ethischen Urteils. Wer genauer schaut, wird freilich feststellen, dass diese «neue» Nähe zwischen moderner Auffassung und katholischer Theologie in Kontinuität des katholischen Denkens steht. Denn es geht in den Positionen von Papst Franziskus und einer erneuerten moraltheologischen Lehre nicht einfach um den Rekurs auf ein rein subjektivistisches und ganz privates Gewissen. Die Theologie hat in katholischer Tradition die Festigkeit christlicher Glaubenserfahrung in den Ausdrucksweisen der *Verbindlichkeit* der objektiven Maßstäbe von Schrift und Tradition, ja auch der Weisung des Lehramtes beschrieben – eine Verbindlichkeit, die gleichwohl wie in vielen Bereichen moderner Gesellschaft heute *Freiheit und persönliche Verantwortung* der Gläubigen in einer neuen Weise ins Spiel bringt. Darin liegt das Neue der Lehrverkündigung des jetzigen Papstes.

2.1. Scheidungsschicksale und Wiederverheiratung

Was Papst Franziskus im Sinne dieser theologischen Vertiefung in *Amoris laetitia* zum Beispiel im Blick auf die (wiederverheirateten) Geschiedenen bedenkt, ist die Begleitung der betroffenen Partner vor dem Wort Jesu und vor der Tradition der Kirche, die von der «Unauflöslichkeit» der Ehe sprechen. Sie müssen in ihrer Verpflichtung vor Gott und vor der Kirche in Freiheit und in der objektiven Bindung an den größeren Kontext von Schrift und Glaubensgemeinschaft *selbst*verantwortet die Schritte gehen, die nach dem Zerbrechen einer Partnerschaft in den «Räumen» der menschlichen Beziehungen und in der Beziehung zu Gott zu tun sind.

Das heißt: Es geht darum, nicht einfach nur im Sinne bloßer Liberalisierung, aber eben auch nicht mehr in einer reinen Entgegensetzung zwischen objektivem Gesetz Gottes und als Willkür gedeuteter freier Gestaltung von Biografie und Beziehungswelt durch die Betroffenen einen wirklich tragfähigen Ausgleich zu finden.

Der Papst respektiert die zutiefst persönlichen Entscheidungen, die Menschen innerhalb des kompliziert gewordenen Lebenszusammenhangs von Sexualität, Liebe und Partnerschaft heute treffen müssen. Auch im Zerbrechen der Partnerschaft und des familiären Zusammenhalts suchen sie nach hilfreichen Formen partnerschaftlicher Liebe und familialer Lebenskultur als Quelle der sinnvollen Bewältigung dieser Konflikte. Das heißt: Die Kreativität der Gestaltung von Beziehung und fa-

charakterisieren. Vor allem die kritische Distanz zu bloßer Theorie wird hier tief deutlich: «La réalité est plus importante que l'idée… Il est dangereux de vivre dans le règne de la seule parole, de l'image, du sophisme». Christus 252 (2016) 40-42 (41).

miliärem Leben endet nicht, wenn das Scheitern von Ehe und Familie seine harte Sprache spricht. Viele versuchen, die Infragestellung ihrer Sinnorientierungen auch in den Krisenerfahrungen, die das komplizierte Leben heute oft zumutet, menschlich durchzustehen und zu bewältigen. Und diese Bewältigungsversuche prägen das Verständnis von sexueller Erfüllung, von den Möglichkeiten der Beziehung und der Entfaltung des familiären Lebens noch einmal auf eine ganz eigene Weise.

> «In einigen Fällen verlangt die Geltendmachung der eigenen Würde und des Wohls der Kinder, das den übertriebenen Ansprüchen des anderen, einer großen Ungerechtigkeit, der Gewalt oder einem chronisch gewordenen Mangel an Achtung eine unverrückbare Grenze gesetzt wird. Man muss zugeben, dass es Fälle gibt, in denen die Trennung unvermeidlich ist. Manchmal kann sie sogar moralisch notwendig werden, wenn es darum geht, den schwächeren Ehepartner oder die kleinen Kinder vor schlimmeren Verletzungen zu bewahren, die von Überheblichkeit und Gewalt, von Demütigung und Ausbeutung, von Nichtachtung und Gleichgültigkeit verursacht werden» (Nr. 241).

Auch wenn der Papst betont, dass Scheidung nur die äußerste Notlösung sein kann, anerkennt er: Im Rahmen der gesetzlichen Regelungen des Ehe- und Familienrechts versuchen die Betroffenen dem Leben auch im Scheitern und in der Kompromisshaftigkeit der Lebenslagen eine gelingende Balance zu geben. Sie leben als Alleinstehende oder in neuen Partnerschaften. Sie bemühen sich um den Bestand des familiären Lebens als Restfamilie oder in Familienformen, die durch die neuen Verbindungen entstehen (Patchwork-Familien mit Kindern aus den früheren und den neuen Partnerschaften).

> «Die Vergebung des erlittenen Unrechts ist nicht einfach, sie ist aber ein Weg, den die Gnade möglich macht. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer Pastoral der Versöhnung und der Mediation, auch durch besondere Beratungsstellen, die in den Diözesen einzurichten sind» (Nr. 242).

Amoris laetitia will hier – wie schon die Enzyklika Johannes Pauls II *Familiaris consortio* – die verschiedenen Lebenssituationen berücksichtigt wissen, in denen Menschen mit ihrem Scheidungsschicksal stehen. Ja, der Papst unterstreicht die Aufgabe der *Mediation*, welche die kirchlichen Berufe innerhalb der pastoralen Begleitung übernehmen sollen – in Anlehnung an die vielfältigen Beratungsangebote, welche gegenwärtig in der Scheidung zur Bewältigung und Abmilderung der Scheidungsfolgen bereitgehalten werden.

2.2. Die «unauflöslichen» Bindungen respektieren – auch nach der Scheidung

Allerdings zeigt sich, wie es auch in anderen Konfliktfeldern der Gesellschaft der

radikalen Moderne immer entschiedener hervortritt: Diese Freiheit der Beziehungsgestaltung muss sich *aus eigenen freien Stücken* den Anforderungen nicht nur privater Wünsche, der Stimmung unterworfener Kalküle oder willkürlicher selbstbezogener Interessen stellen. Sondern *sie muss sich um ihrer selbst willen, von sich selbst her begrenzen, die Bindungen bejahen, in denen sie steht, Verantwortung somit aktiv und um Objektivität bemüht übernehmen*!

Schon Benedikt XVI. hat dazu die Parallele zu den ökologisch-ethischen Konflikten heutiger Kultur anklingen lassen und von einer notwendigen «*Humanökologie*» in der Gestaltung sexueller Liebe gesprochen. Damit ist gesagt: In Bezug auf die harten Konflikte ökologisch-ethischer Entscheidungen und der Achtung der Bindung des Menschen an die natürlichen Grundlagen seines Lebens bedarf es gerade der Selbstbindung menschlicher Freiheit aus der ureigenen Verantwortungsautonomie heraus. Es geht um Selbstbeschränkung und ganz aktiv übernommene objektive Bindung im Blick auf bedrohte und erschöpfte natürliche Balancen und Ressourcen der Ökosphäre – hier der freiheitlichen Kultur und Gesellschaft insgesamt.

Für die Gestaltung des Umgangs mit dem ganz persönlichen Bereich von Sexualität, Liebe und Beziehung lässt sich die Herausforderung in einer entsprechenden Weise beschreiben: Aus Freiheit übernommene Verpflichtung auf den Schutz und die Rechte anderer, auf Sorgfalt im Ausgleich der Bindungen und tiefen Verwobenheit des eigenen Lebens mit dem Leben anderer, mit den natürlichen Zusammenhängen zwischen den emotionalen und existentiellen Bedürfnissen sexueller Intimität und ihrer Bezogenheit auf die Weitergabe menschlichen Lebens, auf Zeugung und Familiensinn. Die Übernahme von Einschränkungen und Grenzen, ja bewussten Verzichten aus freiem Antrieb (!) – das ist auch das Thema ehrlicher Bewältigung von Beziehungskonflikten bis in die Tiefe des Respektes der Interessen und Anliegen von Partner und Kindern in der sexuellen Intimität, in familiärer Gemeinschaft und liebender Beziehungskultur hinein.

Man könnte sagen, dass die *Adhortatio* des Papstes genau in diesem Sinne die Praxis der katholischen Kirche im Blick auf die Unauflöslichkeit der Ehe in die moderne Zeit zu übersetzen versucht: Dieser Versuch erzwingt die einmal versprochene lebensbiographische Treue von der Lebensführung der Partner in ihrer Brechung in den Kontext freiheitlicher Gesellschaft hinein nicht. Dieser Verzicht auf den moralischen Zwang wird aber vor der objektiven Realität durch die Verpflichtung auf natürliche Bindungen, Verbindlichkeiten und Aufarbeitung von Schuld vertieft. Pastorale Anliegen relativieren die theologische Systematik vom Eheband. In einer modernen Gesellschaft, in der die Ehescheidung – und das unterscheidet die Gegenwart von der Situation zurzeit Jesu – durch Anliegen der Beherrschung der Scheidungsfolgen ihren gesetzlichen «Rahmen» erhält, ist so auch die Übersetzung der Unauflöslichkeit der Ehe notwendig. Pointiert ausgedrückt: Zur Zeit Jesu ging es um den Schutz der Frau, heute geht es um eine umfassende Übertragung der «Ehe auf Lebenszeit» (vgl.

das deutsche BGB § 1353) in ein Konzept von «Treue» im Sinne biografischer Konsequenz, welche trotz praktischer Auflösung der Ehe die postmoderne «Patchwork-Verantwortlichkeit» gerade aus einer personalen Kultur verbindlicher Sorge um Kinder und den Partner in der Trennung menschlich zum Ausdruck bringt.

Auf die Verantwortung für die Kinder geht bezeichnender Weise das Schreiben deshalb ausdrücklich und detailliert ein. Papst Franziskus spricht die geschiedenen Partner direkt und eindringlichst an und fordert sie auf:

> «Die getrennten Eltern bitte ich: Ihr dürft das Kind nie, nie, nie als Geisel nehmen! Aufgrund vieler Schwierigkeiten und aus vielerlei Gründen habt ihr euch getrennt. Das Leben hat euch diese Prüfung auferlegt, aber die Kinder dürfen nicht die Last dieser Trennung tragen, sie dürfen nicht als Geisel gegen den anderen Ehepartner benutzt werden. Während sie aufwachsen, müssen sie hören, dass die Mutter gut über den Vater spricht, auch wenn sie nicht zusammen sind, und dass der Vater gut über die Mutter spricht. Es ist unverantwortlich, das Bild des Vaters oder der Mutter zu schädigen mit dem Ziel, die Zuneigung des Kindes zu monopolisieren, um sich zu rächen oder um sich zu verteidigen, denn das verletzt das Innenleben dieses Kindes und wird Wunden hervorrufen, die schwer zu heilen sind» (Nr. 245).

Amoris laetitia ist von diesem Gedanken zutiefst bewegt:

> «Die Synodenväter haben auch die Folgen der Trennung und Scheidung für die Kinder hervorgehoben, die in jedem Fall unschuldige Opfer der Situation sind. Über allen Erwägungen, die man anstellen mag, sind sie die erste Sorge, die durch keinerlei andere Interessen und Ziele getrübt werden darf» (Nr. 245).

Es ist deshalb z.B. äußerst wichtig, dass die *tatsächlich bestehenden* seelischen Bindungen der Kinder an die verschiedenen Elternteile ganz konkret zum Maßstab der Entscheidungen gemacht werden müssen, die sich in der Scheidungssituation ergeben (auch wenn die finanziellen Probleme eventuell hintan stehen müssen!).

Und die kirchliche Gemeinschaft, die Pfarrgemeinde und die Gemeinden überhaupt können hier helfen, dass Partner zu dieser Versöhnung im Konflikt der Scheidung in der Lage sind.

> «Den Eltern zu helfen, ihre Wunden zu heilen, und ihnen spirituell beizustehen, kommt auch den Kindern zugute: Sie brauchen das familiäre Gesicht der Kirche, die Ihnen in dieser traumatischen Erfahrung Halt gibt» (Nr. 246)[14].

---

[14] Das geltende Recht macht genau im Blick auf solche Hilfe in vielen Staaten deutlich, dass mit dem möglichen Scheitern nicht alle familiäre Verantwortung zu Ende ist und nur die bloße Zerstörung bleibt. Denn der Staat: «… überwacht und erzwingt im Scheidungsfolgenrecht konsequenter als zuvor die soziale Verantwortung für den schwächeren Partner und die Kinder und übernimmt somit den Schutz für die Ehe als soziale Institution». (P. Mikat, *Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit Zur Normierung im Kontext des abendländischen Eheverständnisses*. Paderborn 1987, 31). Damit ist zum Ausdruck gebracht: Im Scheidungsverfahren werden die Folgen der Scheidung umfassend und nachhaltig zu regeln versucht: der Versorgungsausgleich (z.B. die Rentenanwartschaftsübertragung oder -begründung,

2.3. Gottes objektives Gebot und bleibende Nähe im Scheitern

Amoris laetitia betont deshalb auch, dass die Gläubigen gerade in Scheidungskonflikten und besonders als wiederverheiratete Geschiedene die Stärkung durch die kirchliche Gemeinschaft brauchen.

> «Was die Geschiedenen in neuer Verbindung betrifft, ist es wichtig, sie spüren zu lassen, dass sie Teil der Kirche sind, dass sie keineswegs exkommuniziert sind und nicht so behandelt werden, weil sie immer Teil der kirchlichen Communio sind. Diese Situationen verlangen eine aufmerksame Unterscheidung und von großem Respekt gekennzeichnete Begleitung, die jede Ausdrucksweise und Haltung vermeidet, die sie als diskriminierend empfinden könnten. Stattdessen sollte ihre Teilnahme am Leben der Gemeinschaft gefördert werden. Diese Fürsorge bedeutet für das Leben der christlichen Gemeinde keine Schwächung ihres Glaubens und ihres Zeugnisses im Hinblick auf die Unauflöslichkeit der Ehe» (Nr. 243).

Die Bischofssynoden selbst, deren Ergebnisse die Gedanken des Papstes zusammenzufassen versuchen, denken in diesem Zusammenhang über die Ebenen einer Gewissensprüfung eines wiederverheirateten gläubigen Menschen nach, der dabei die sakramentale Gemeinschaft der Kirche mit seiner neuen Beziehung sucht. Diese Ebenen betreffen die Frage nach der Verarbeitung von Versagen und Schuld, die Suche nach einer neuen Stabilität von Liebe, Partnerschaft und Familie und das Leben der Kirche als Communio. Sowohl die Realität der auch nach einer Trennung bleibenden inneren Beziehungen zwischen den ehemaligen Partnern als auch die rein materiellen Fragen der Vermeidung nachhaltiger destruktiver Folgen einer Scheidung sind Rahmenbedingungen der ganz dem Einzelnen unvertretbar aufgegebenen Aufarbeitung eines Scheidungsschicksals. Der reife Umgang mit dem Scheitern als Ineinander von Hilflosigkeit und freier moralischer Verantwortung muss gerade um der beteiligten Eheleute und ihrer Kinder willen gelingen, soll der Weg in eine tragfähige Zukunft schon rein menschlich möglich sein. Die theologische Dimension der Beziehung zu Gott und das Leben in der Gemeinschaft der Kirche umfassen diese rein «anthropologischen» Rücksichten. Sie lassen sich als ermöglichende und heilende Tiefenschicht der menschlichen Prozesse verstehen – gerade weil sie über die bloß selbst bezogenen und pragmatischen Anliegen in den oft scharfen Konflikten hinausgehen.

Die katholische Sexual- und Beziehungsethik übersetzt in diesem Sinne ihr altes Anliegen ins Heute, die personale Ethik, wie sie die moderne Zeit im Blick auf mensch-

---

die Realteilung des Rentenrechts) und die Verteilung etwaiger Schulden, die Sorgerechtsregelungen für die Kinder sowie die Unterhaltsregelungen und Umgangsrechte, der Unterhaltsanspruch von Partnern zum Ausgleich für den wirtschaftlich schwächeren Partner usw. Sicherheit vor allem für die Kinder, aber auch für den Benachteiligten sind das Ziel dieser Rechtsgestaltung, welche familiäre Solidarität auch über das Zerbrechen der ehelichen Paarbeziehung hinaus bewahren will. Gleiches Ziel haben die Angebote der Mediation.

liche Freiheit und freiheitliche Lebensgestaltung hervorgebracht hat, *ganzheitlich* und im Einklang mit den *theologischen, sozialen* und *natürlichen Bedingungen* wirklich gelingender Humanität zu verstehen. Die ganz spezielle Frage nach der pastoralen Begleitung der Menschen mit einem Scheidungsschicksal ist ein Beispiel dafür.

2.4. Der Glaubenssinn aller Gläubigen – eine gegenwärtige katholische Freiheitsethik in objektiver Bindung

Dass für diese Vertiefung der Glaubenssinn aller Gläubigen eine große Rolle spielt, wird deutlich an der Auffassung zu den moralischen Aufgaben der christlichen Familie, wie sie in *Amoris laetitia* formuliert werden. Schon die deutschsprachige Gruppe der Synodenteilnehmer sagen in ihren Akten: «Im Sinn einer deutlicheren Betonung der *Familie als Subjekt der Pastoral* soll benannt werden, dass christliche Familien berufen sind, das Evangelium von der Ehe, das ihnen anvertraut ist, durch ihr Leben zu bezeugen. … Dabei lernt die Kirche immer auch selbst von den Lebens- und Glaubenserfahrungen der Eheleute und Familien»[15]. Das nachsynodale Schreiben des Papstes nimmt diesen Gedanken unmittelbar auf:

> «Die Synodenväter haben nachdrücklich betont, dass die christlichen Familien durch die Gnade des Ehesakraments die hauptsächlichen Subjekte der Familienpastoral sind, vor allem, indem sie das freudige Zeugnis der Eheleute und der Familien, der Hauskirchen geben» (Nr. 200).

Angesichts der Tatsache, dass vor allem im Blick auf die Achtung des Scheidungsverbots Jesu und den Umgang mit der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten die Bischofssynode sehr kontrovers verlaufen ist, drückt der Papst schließlich die *Offenheit* der Suche der katholischen Kirche in der Treue zum Wort Gottes im Blick auf die moralischen Konsequenzen des Glaubens in einer tiefen Weise aus[16]:

> «Indem ich daran erinnere, dass die Zeit mehr wert ist als der Raum, möchte ich erneut darauf hinweisen, dass nicht alle doktrinellen, moralischen oder pastoralen Diskussionen durch ein lehramtliches Eingreifen entschieden werden müssen. Selbstverständlich ist in der Kirche eine Einheit der Lehre und der Praxis notwendig; das ist aber kein Hindernis dafür, dass verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen. Dies wird so lange geschehen, bis der Geist uns in die gan-

---

15 Relatio der deutschsprachigen Gruppe zum dritten Teil des *Instrumentum laboris*, in *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz* (Arbeitshilfen 276). Bonn, 2. November 2015, 127-135 (127f).

16 Die «Familien-Synoden» fanden deshalb auch im ökumenischen Kontext ein großes Interesse. So notiert die ökumenische Zeitschrift Irénikon unter den Berichten zu den verschiedenen Kirchen beim Stichwort «Katholische Kirche»: «Synode et synodalité. La XIV assemblée générale ordinaire du Synode des évêques s'est réunie à Rome, du 4 au 25 octobre 2015. Faisant suite à thème "La vocation et la mission de la famille dans l'Église et le monde contemporain"». Irénikon 88 (4/2015), 549.

ze Wahrheit führt (vgl. *Joh* 16,13), das heißt bis er uns vollkommen in das Geheimnis Christi einführt und wir alles mit seinem Blick sehen können. Außerdem können in jedem Land oder jeder Region besser inkulturierte Lösungen gesucht werden, welche die örtlichen Traditionen und Herausforderungen berücksichtigen. Denn "die Kulturen [sind] untereinander sehr verschieden, und jeder allgemeine Grundsatz […] muss inkulturiert werden, wenn er beachtet und angewendet werden soll"» (Nr. 3).

3. Schluss: *Amoris laetitia* – mit den Augen des Heiligen Alfons gelesen

Wie in der Zeit des Heiligen Alfons ist die Kirche auch heute gerade in den moralischen Fragen auf der Suche. Das zeigt sich vor allem im Blick auf die Ethik der Sexualität, der Beziehung, der Liebe und der Familie. Und der Heilige Alfons wäre mit der Lesart der Verpflichtung auf die Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie *Amoris laetitia* in diesem Zusammenhang versucht, ganz sicher einverstanden. Die Übersetzung der Lehre und Praxis in Bezug auf die Unauflöslichkeit der Ehe in die moderne Zeit ist notwendig. Anders als freiheitliche Kultur es bedenkt, ist dabei aber der Rekurs auf die bloße private Autonomie auch heute nach dem Verständnis katholischer Kirche viel zu wenig, ja unmenschlich. Freiheitliche Kultur muss sich ähnlich wie in anderen Kontexten selbst in ihrer Objektivität und in Bindung hinein verstehen. Sie muss diese Grenzen selbst übernehmen (vergleichbar eben etwa den im Blick auf die ökologischen Folgen ungezügelter technischer und freiheitlicher Kreativität notwendigen ökologisch-ethischen Selbstbeschränkungen). Nichts anderes scheint Papst Franziskus in seiner eher spontanen und pastoralorientierten Verkündigung ausdrücken zu wollen: eine freie Gestaltung von Sexualität, Liebe und Familie durch die Eheleute selbst im Respekt vor dem Gewebe der Bindungen, welche die natürlichen Erfahrungen darin einfach von sich selbst her «spinnen» und «knüpfen». Genau diese «gemäßigte Freiheit vom Gesetz» hatte auch der heilige Alfons mit seiner «äquiprobablen» Kasuistik, an deren Wurzeln das Gewissen als Ausgangspunkt großgeschrieben wurde, im Blick. Und insofern könnte er sich vermutlich durchaus einer Sichtweise anschließen, wie sie die *Adhortatio* formuliert, die nicht nur in ihren Ausführungen zu den Geschiedenen eine große Dichte findet. Es ist der Versuch, im Blick auf objektive Kriterien einen persönlichen Gewissensweg der Menschen selbst in den unterschiedlichen Lebenslagen im Blick auf ihre Gestaltung von Liebe und Ehe in Verantwortung und Verbindlichkeit theologisch und pastoral zu ermöglichen. Und dieser Weg der Liebe wird in seiner sakamentalen Würde als einer der tiefsten Orte der Erfahrung Gottes und seiner Liebe für die Kirche beschrieben. Für Alfons wie für Papst Franziskus ist Freiheit dabei eine tiefe, wunderbare Aufgabe – eine Aufgabe, die unter dem Schutz und der treuen Begleitung Gottes steht.

Zusammenfassung

Wie in der Zeit des Heiligen Alfons ist die Kirche auch heute gerade in den moralischen Fragen auf der Suche. Das zeigt sich vor allem im Blick auf die Sexualethik und die Ethik der Familie. Papst Franziskus wirbt in seiner pastoralorientierten Verkündigung dabei für eine freie Gestaltung von Partnerschaft, Liebe und Familie durch die Eheleute selbst im Respekt vor dem Gewebe der Bindungen, welche die natürlichen Erfahrungen darin einfach von sich selbst her «knüpfen». Ähnlich hatte Alfons in seiner Auseinandersetzung mit der beginnenden Aufklärung mit dem «Äquiprobabilismus» eine balancierte Freiheit im Blick. Diese «gemäßigte Freiheit vom Gesetz» erscheint als tiefe menschliche Aufgabe, die unter dem Schutz und der treuen Begleitung Gottes steht.

Abstract

Just as in the time of Saint Alphonsus Liguori, also today the Church especially in moral questions is making a search. This fact manifests itself first in the ethics of sexuality and family. Pope Francis, in his pastorally oriented teaching, favors a free construction of partnership, love and family by the married couples themselves guided by the respect towards the obligations that the natural experiences construct simply by themselves. In a similar way, with «equiprobalism» Alphonsus had in mind a balanced freedom in his controversy with the beginning age of Enlightenment. This «mitigated freedom from law» appears as an deeply rooted human task protected and faithfully accompanied by God.

Les origines du droit musulman.
Les Califes musulmans Abu Bakr As-Siddiq et Omar Ibn Al-Khattâb

Jordan Goulet*

Ibn Khaldoun, en tant que précurseur de la sociologie moderne dans le monde arabe, a exprimé l'absolue nécessité pour un peuple de se pourvoir d'un chef qui unirait ses individus. En effet, dans son ouvrage Al-Muqaddima de 1377, cet auteur de renom dans l'histoire culturelle exprimait ainsi son appréciation: «Chez les peuples animés d'un même esprit de corps, le commandement ne saurait appartenir à un étranger»[1]. Cette pensée semble faire écho à la volonté initiale du prophète Muhammad (Mahomet en Occident), qui en prenant la tête de la communauté musulmane, a engendré la nécessité d'avoir un Calife comme successeur afin de continuer à réguler la vie de l'Oumma. Les califes musulmans Abu Bakr Al-Siddiq et Omar Ibn Al-Khattâb furent l'originel pouvoir par les Al-Rāshidūn. Mais, Ce Calife ne prendra pas en réalité le rôle de descendant de Dieu, mais aura la fonction de successeur de l'envoyé de Dieu. Dès lors, les Califes se succédant auront pour tâche d'instaurer un Etat islamique où les règles de Dieu, au travers de la parole du prophète de son vivant, devront être respectées. Ces prescriptions étant principalement indiquées par les 5 piliers de l'Islam[2]. C'est-à-dire la profession de foi, la prière, la zakat, le jeûne de ramadan et le pèlerinage à la Mecque. Or, la Fonction de Calife a pris de l'ampleur à partir du 8 juin 632. En effet, à cette date commença le règne successif des 4 Califes Al-Rāshidūn, c'est-à-dire «les bien guidés». Les deux premiers Califes se succédant au décès du prophète furent Abu Bakr As-Siddiq (632-634) et Omar Ibn Al-Khattâb (634-644). Ils marquèrent le début de l'ère musulmane avec à sa tête un Calife élu. Ceux-ci vont œuvrer pour instaurer pour créer des institutions fiscales, de justice…

* Titulaire d'un Master 2 droit pénal international et européen. Études sur les liens entre religion, droit et conflits contemporains. Université de Limoges. E-mail: jordangouletuniv@gmail.com.

1 Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, Arles 1997.

2 A. Temimi, *Cinq piliers de l'islam*, Paris 1997.

Cependant eux-mêmes sont des institutions au regard de leurs prérogatives similaires aux Chefs d'Etat à travers les âges. Les Califes Abu Bakr Al-Siddiq et Omar Ibn Al-Khattâb furent les deux premiers à entrer successivement en fonction. Mais, ils se sont particulièrement démarqués des autres califes en structurant l'Oumma autour des principes de justice et de justesse. Leurs avancées sont d'une importance tellement majeure que l'étude doit se limiter aux œuvres institutionnelles de ces deux califes afin de mettre en exergue l'ampleur du travail accompli.

La nécessité de comprendre les actions des Califes originels prend toute son importance au XXIe siècle avec l'émergence de «l'Etat Islamique» et son «Calife autoproclamé» Abou Bakr al Baghdadi. Une étude sur les califes historiques et légitimes permet de pallier les flous qui existent autour de cette fonction et donc de comprendre le caractère du simulacre du prétendu Calife autoproclamée du XXIe siècle. C'est notamment la compréhension de l'usurpation des réelles fonctions de Calife qui permettra d'appréhender avec plus de sérénité l'approche de l'islam. Dès lors, quels sont les principaux pouvoirs originels des Califes Abu Bakr As-Siddiq et Omar Ibn Al-Khattâb, les Al-Rāshidūn? Or, il est possible de diviser ces prérogatives sous couvert d'un système binaire. Il est vrai qu'existait un réel pouvoir social des deux premiers Califes (§ 1) tout en étant aussi détenteur d'un pouvoir fiscal (§ 2). Or, dans l'organisation d'un Etat, d'une nation ou de toute entité gouvernant un territoire structuré, les pans sociaux et fiscaux de la société sont immanquablement des piliers centraux qui organisent la vie de la population. Or, cette dernière en est la principale source car opère une demande populaire de structuration de la société auprès des autorités gouvernantes, tel le Calife, afin d'assurer une sécurité à ses ressortissants.

1. Le pouvoir social des premiers Califes

Abu Bakr Al-Siddiq et Omar Ibn Al-Khattâb, en tant que les deux premiers califes succédant au prophète, ont amorcés des bouleversements sociaux visionnaires par l'instauration d'un cadre de référence fondamental pour l'Oumma (1.1), la communauté musulmane. En outre, ils sont réellement intervenus dans le pan social de l'Oumma par l'instauration de la primauté du bien commun sur les aspirations individuelles (1.2). Les deux Califes ont eu pour volonté d'établir des principes fondamentaux pour la communauté musulmane tout en estimant la question d'un point de vue supérieur, pouvant être qualifié de philosophique.

1.1. L'instauration d'un cadre de référence fondamental pour l'Oumma

Les deux premiers Califes ont pour point commun leur volonté intervention-

niste d'établir une base de droits fondamentaux au sein de l'Oumma. C'est-à-dire des droits similaires pour tous les musulmans du Califat. Le fondement de l'égalité des droits entre musulmans est une émanation d'un discours d'Abu Bakr As-Siddiq prononçant: «Sachez que, bien qu'étant placé à votre tête, je ne suis pas le meilleur, si je me conduis correctement, aidez-moi. Si je dévie, corrigez-moi […]. Obéissez moi tant que j'obéis à Dieu et à son prophète. Si je leur désobéis, vous n'aurez plus à m'obéir»[3]. Ainsi, Le premier Calife se présente comme un être non-divin, faillible. Toutefois, sa fonction lui impose une haute intégrité qui peut lui être fatal s'il s'en défausse. Dès lors, ce dernier décide de réaliser un premier pas en faveur de l'égalité au sein de l'Oumma. Le Calife se veut seulement détenteur du pouvoir de gouvernance, il peut en être destitué s'il n'en est plus digne. Somme toute, c'est une affirmation de la part d'Abu Bakr As-Siddiq qu'un Calife est en théorie tout musulman dont l'intégrité respecte les préceptes de Dieu et du Prophète. En conséquence, le première Calife fait œuvre de rapprochement entre les gouvernants et les gouvernés en assujettissant tous au même cadre moral de référence.

Le second Calife Omar Ibn Al-Khattâb a perpétué cette volonté d'égalité entre les hommes au travers de la justice. Néanmoins la catégorie d'homme n'est pas à comprendre dans son sens contemporain, car elle exclut les esclaves, les femmes et les enfants. En effet, lors d'une course de cheval, le perdant fils du gouverneur a fouetté le vainqueur roturier en lui disant «de la part d'un noble fils de nobles». Le deuxième Calife exprima «de quel droit asservissez-vous des hommes qui naissent libres?». La conséquence qui s'ensuivit fut le prononcé de la peine de coup de fouet contre le gouverneur et son fils[4]. Cette sanction s'explique par le fait qu'Omar Ibn Al-Khattâb instaure une égalité de justice entre les nobles et la masse populaire. Dans le pan de la société musulmane du VII^{e} siècle, cela démontre le développement de l'idée d'une égalité parfaite des droits fondamentaux entre toutes les castes.

Dès lors, dès les deux premiers successeurs du Prophète, des principes de base pour l'Oumma sont instaurés afin d'en faire une communauté solide et profondément juste entre ses ressortissants musulmans non-asservis.

Abu Bakr As-Siddiq a continué de développer l'égalité dans la société musulmane dans une conception plus large. En effet, le premier Calife étend l'égalité aux esclaves et aux femmes par le versement d'aides sociales de nature financière[5]. En prenant en compte l'actif économique de l'Etat Islamique, le Calife décida dès 632 de verser un montant identique à tout musulman, peu importe sa date de conversion à l'Islam. Néanmoins, certains notables ont contesté cette rétribution financière au titre que les nobles auraient dû bénéficier d'un traitement faveur en tant que premiers convertis.

---

3 K. Ridha, *Le prophète de l'Islam et ses califes*, Paris 2011, 157.

4 *Ibid.*, 172.

5 *Ibid.*, 162.

Mais le premier Calife refusa tout privilège arguant l'égalité entre tous les musulmans. Dès lors Abu Bakr As-Siddiq s'avère comme un précurseur de l'aide sociale pour sa population, c'est une pratique du communisme avant l'heure.

Le deuxième Calife Omar Ibn Al-Khallâd prononça le discours suivant à l'encontre d'un groupe d'hommes: «Que l'un de vous ne renonce pas à gagner sa vie en disant Seigneur donnez-moi mon pain, parce que vous savez parfaitement que le ciel ne fait tomber ni or ni argent. Levez-vous et allez gagner votre pain»[6]. Dans les circonstances, cela rappelle le refus de privilèges octroyés aux nobles par le premier Calife. En effet, Omar Ibn Al-Khallâd impose à tous musulmans de travailler au sein de son Califat, de ne pas dépendre de la simple aide que pourrait lui apporter. Il cherche à lutter contre l'oisiveté d'homme valide profitant de l'assistanat octroyé par l'Etat Islamique. Ainsi, il confère une égalité des notables et prolétaires face au travail, devant s'acquitter de cette tâche pour contribuer à la vie de l'Oumma.

Les deux premiers Califes ont actés de 632 à 644 pour instaurer une égalité entre les strates de la société musulmane, afin de s'opposer au pouvoir des riches chefs de tribus qui s'octroient une vie d'oisiveté et donc peu conforme aux prescriptions du prophète qui impose une solidarité entre musulmans. En effet, il est écrit dans le Coran «nourrir, en un jour de famine, un orphelin proche parent ou un pauvre dans le dénouement […] s'enjoignent mutuellement la miséricorde»[7]. Par conséquent, les califes Abu Bakr As-Siddiq et Omar Ibn Al-Khallâd ne font que se conformer au Coran pour imposer l'égalité entre tous les musulmans par le prisme de la solidarité dans l'Oumma.

La période de 632 à 644 est une ère d'instauration d'un socle commun à tous les musulmans du Califat. Une étape majeure dans le droit musulman qui est toujours régit par ces précèptes fondamentaux que sont l'égalité, la solidarité et l'amour de son prochain. Cela semble faire écho à une politique Califale du bien commun sur l'individualisme pour le bénéfice de l'Oumma.

1.2. L'instauration de la primauté du bien commun sur les aspirations individuelles

Les deux premiers successeurs Al-Rāshidūn du prophète ont agi dans une volonté de rapprochement des différentes classes sociales de la communauté musulmane des premières heures. Abu Bakr As-Siddiq, avec sa politique de 632 à 634, a «empêché l'éclosion de nouvelles disparités sociales»[8]. En effet, lors des rébellions nomades de

6 *Ibid.*, 170.

7 *Le Coran*, Sourate 90, Verset 12/17, trad. J. Grosjean, Paris 2008, 395.

8 Ridha, *Le prophète de l'Islam et ses califes*, 164.

632, les tribus non-aristocrates ont pu faire valoir leur légitimité religieuse et leurs actions militaires favorisant le maintien du prophète à la tête de l'Oumma lors de son règne. Néanmoins la tribu de Quraych reste le pilier central de l'Etat et la classe paysanne de Médine demeure dans un rang social inférieur lors du règne d'Abu Bakr As-Siddiq. Mais le premier Calife s'est opposé à la création de nouvelles disparités sociales afin de ne pas contribuer à l'implosion de l'Oumma. En outre, l'ancienne aristocratie des territoires avoisinants de Médine n'a pas bénéficié d'une consolidation de leur pouvoir. Abu Bakr As-Siddiq a cherché à unifier la communauté musulmane parmi la masse populaire, la plus importante quantitativement étant les commerçants. Sous cette considération, les richesses se sont concentrées entre leurs mains engendrant une société divisée entre les riches et pauvres. Les divisions sociales ayant évolué par un changement de référence, passant de la naissance à l'argent. Par déduction, ce pouvoir financier contribue à l'ensemble de la population de l'Oumma en réinjectant les sommes perçues au sein de la société, développant la qualité de vie pour les plus démunis, ceux disposant d'aucun pouvoir étatique.

Le deuxième Calife a continué l'œuvre d'Abu Bakr As-Siddiq en faveur du bien commun. Les aspirations individuelles s'en verront contentés par ses décisions au nom des besoins communs. Il étendit le statut de «protégés» aux zoroastriens, un peuple non-arabe dont le prophète n'était pas celui de l'Islam, conformément au Pacte d'Umar édicté par la suite en 717. Dès lors, le calife renforça son assise pour le bien commun de l'Oumma. Les armées du Calife protégeant plus d'individus non-musulman, en vertu de l'égalité entre les hommes précédemment exposée. Cette considération pour les non-musulmans de la part d'Omar Ibn Al-Khattâb s'est accrue par l'octroi de terres du roi sassanides à ses travailleurs. Ce peuple n'adhérait pas à l'Islam de Muhammad. Pourtant, afin de recueillir leur appui à l'Oumma sur le territoire nouvellement conquis pour le Califat, les paysans furent récompensés de terres au détriment des combattants de l'armée vainqueur. Par cette opération, le Calife s'est assuré le soutien de la classe laborieuse de son Califat en favorisant le bien commun par la garantie de fourniture en matière nourricière à son peuple, de ses gouvernants, aux pauvres, en passant par l'aristocratie. Ainsi, en seulement 12 ans de Califat, l'Etat Islamique s'octroie l'assentiment à son pouvoir par les musulmans mais aussi par les non-musulmans de la région. C'est une opération de séduction pour l'intérêt impérieux des populations par la mise en avant par l'Etat d'une attention particulière au bien commun avant les besoins personnels.

L'armée et le territoire sont des composantes essentielles de premières heures du Califat afin d'étendre son pouvoir sur les territoires avoisinants. Abu Bakr As-Siddiq, en un peu moins de 3 ans de règne, a instauré une armée avec des particularités. En effet, celle-ci est composée de sédentaires et de nomades du territoire de l'Etat Islamique. Cette dernière catégorie a permis de quadruplier les effectifs de 632 à 634. Cette opération a visé à nourrir son peuple au travers des butins de guerre comme

l'a exposé dans son discours Khaled fils d'Al Walid, commandant de l'armée musulmane: «ne voyez-vous pas l'abondance de cette nourriture!»[9]. Dès lors, cette volonté de renforcer l'armée permet d'affirmer l'assise du Califat de son territoire, mais aussi de contribuer au besoin financier de la population, sans distinctions de classes sociales.

L'expansion territoriale sous le Califat d'Omar Ibn Al-Khattâb permit également de contribuer au renforcer un Etat au service de l'Oumma. Son bien commun est favorisé au détriment des territoires conquis. De nouvelles terres à exploiter suite à une conquête militaire permet de nourrir le peuple des vainqueurs. En effet, la bataille d'Al-Qâdisiyya de 636 contribua à un renforcement territorial majeur de l'Etat Islamique par la conquête de l'Irak Al-Arabî[10]. Cette volonté d'expansion du deuxième Calife marque un pas en avant pour assurer les besoins de sa population, notamment afin de la nourrir. La guerre semble pour les califes le moyen d'assurer le bien commun pour l'Oumma au détriment des aspirations individuelles des personnes expulsées de leurs territoires conquis.

Les deux premiers califes ont cherché à fédérer l'Oumma autour des revenus financiers et des conquêtes militaires par un sentiment d'appartenance à la communauté et de solidarité. En effet, l'Etat forge une société forte qui prend soin de sa population dans son ensemble, faisant fi des disparités et des privilèges l'aristocratie antéislamique. L'avancée principale étant l'égalité de traitement des musulmans riches ou pauvres et des non-musulmans. Dès lors, le bien commun passe par l'aspect social de la gestion étatique. Néanmoins, il ne faut pas sous-estimer le pouvoir fiscal du Calife pour gérer son territoire, l'argent étant un élément essentiel de l'organisation comme cela a été précédemment brièvement exposé.

2. Le pouvoir fiscal des premiers Califes

Les Califes Abu Bakr Al-Siddiq et Omar Ibn Al-Khattâb ont perçu, lors de leurs califats, le caractère indispensable d'une organisation fiscale pour l'Oumma, afin d'assurer la fonction de ce dernier. Cela peut expliquer l'instauration d'impôts (2.1) et de taxes foncières (2.2) pour financer l'Oumma (2.1). Il est nécessaire de distinguer ces deux perceptions fiscales, leurs finalités étant commune et leurs motivations comportant bien des différences.

---

9 Mohammed Ibn Jarir Al-Tabari, *Chronique de Tabari*, Paris 2006.

10 *Ibid*., 141-156.

2.1. L'instauration d'impôts pour financer l'Oumma

L'ère du prophète a été marquée par une volonté organisationnelle de l'Etat musulman. Notamment par la création d'un impôt, l'aumône. Cette perception fiscale correspond au 3ème pilier de l'Islam, la Zakat. Abu Bakr As-Siddiq partagea ses recettes entre la population conformément aux préceptes du Coran. En effet, Médine conserva seulement 1/8 des sommes récoltées par l'aumône[11]. Le perçu restant se divisant entre les catégories énoncées dans la Sourate 9 verset 60 telles que «Les aumônes sont destinées aux pauvres, aux nécessiteux, à ceux qui sont chargés de la collecter, à ceux dont les cœurs sont à gagner, au rachat des captifs, aux insolvables, à ceux qui se consacrent à la cause d'Allâh et aux voyageurs. C'est là une obligation provenant d'Allâh». Par conséquent, Abu Bakr As-Siddiq donne son caractère légitime à l'aumône obligatoire par le fait que les textes sacrés en disposent ainsi. En outre, dans l'objectif d'acceptation d'un tel impôt, le premier Calife a affirmé que la perception ne se faisait pas dans l'objectif d'une thésaurisation. En effet, les 7/8 des sommes reviennent aux pauvres, aux collecteurs, aux esclaves, aux insolvables, aux récents convertis, aux combattants et aux voyageurs dans le besoin. Dès lors, l'instauration de la Zakat c'est concrétisé par la preuve du bien fondé de l'opération, dans un contexte de foi et de solidarité.

Le deuxième Calife va opérer une avancée importante dans la répartition de la Zakat. Le verset 60 de la sourate 9 implique de reverser une part de la Zakat «à ceux dont les cœurs sont à gagner», c'est-à-dire les récents convertis à l'Islam après 630. Néanmoins, Omar Ibn Al-Khattâb décide de supprimer ce droit à l'aumône pour les convertis tardif, au titre d'une mise en conformité des lois avec le contexte de leur époque. Il estima qu'en 634, il n'était plus nécessaire de rétribuer les personnes qui se convertissaient à l'Islam[12]. Cette réflexion correspond au fait que rejoindre la religion n'est pas monnayable mais que cela se fait seulement au nom de la foi. L'adhésion à l'Islam se devant être sincère et non achetée par des simples aspirations au confort financier. Ainsi, l'avancée majeure pour le deuxième Calife en matière fiscal se fait sur l'adaptation des textes coraniques aux besoins de son époque. Dès son règne de 634 à 644, il cherche à faire souffler un vent de modernité sur son Califat avec l'adaptation des préceptes religieux en considération des aspects économiques de la religion sur une société en pleine mutation.

A la mort du prophète le 8 juin 632, les tribus nomades bédouines sont entrées en rébellion dans toute l'Arabie et se sont opposées au paiement de la Zakat à destination de Médine. Néanmoins, dès le début de son règne en 632, le Calife Abu

11 Ahmad ibn Yahya al-Baladhuri, *Kitab Futūḥ al-Buldān*, Caire 1901, 103-104.

12 Muhammad ibn Ali ibn Abdullah al-Shawkani, *Tafsîr Fath Al-Qadir*, t. 2, Cork 2014, 373-374.

Bakr As-Siddiq s'est fermement opposé à la cessation des paiements de la Zakat[13]. Le premier Calife a réaffirmé son pouvoir fiscal par le caractère obligatoire de l'aumône dès les prémices de son règne. En outre, la puissance militaire a contribué à imposer son organisation fiscale islamique. En effet, les guerres de Ridda, encore nommées la Grande Apostasie, se sont vu affronter l'armée Califale et des tribus confédérées par la Charte de Médine de 622[14]. Abu Bakr As-Siddiq fut intervenir l'armée afin de faire cesser les révoltes des tribus de Hedjaz et Nejd, ceux-ci refusant soit d'adhérer à l'Islam soit de payer la zakat. D'autre comme la tribu des Banû Tanîm dirigé par la prophétesse Sajah bint al-Harith ibn Suaeed furent vaincu par le commandant militaire Ikrimah ibn Abi Jah. Cependant la réelle victoire majeure contre le non-paiement de la Zakat provient de la bataille d'Al-Yamâma de décembre 632. Celle-ci opposa le l'armée du Calife avec son commandant Khalid Ibn al-Walid et Musaylima ibn Habib al-Hanafi, chef de la tribu des Banu Hanifa[15]. Dès lors, la rébellion fut vaincue en moins d'un an par l'armée Califale, et paiement fut fait par les contestataires. Cet épisode militaire engendra un frein aux révoltes contre le paiement de la Zakat, asseyant de fait le pouvoir fiscal du Calife sur les populations confédérées.

Omar Ibn Al-Khattâb continue l'œuvre du premier Calife d'imposition du tribut aux populations sur le territoire du Califat. Le deuxième Calife se conforma au Coran en soumettant les Dhimmis, les peuples juifs et chrétiens du Califat à un impôt: le Djizîa[16]. Cette perception fiscale est demandée en contrepartie des services rendus par l'Etat Islamique aux Dhimmis. C'est-à-dire que les non-musulmans doivent payer l'impôt contre une protection de l'armée du Calife. La tribu chrétienne des Banu Taghlib s'opposa au Djizîa, qui par leur puissance militaire on sût faire plier le Calife conseillé par Ali Ibn Abi Talib[17], ne payant pas de fait l'impôt. Cependant Omar Ibn Al-Khattâb réussit à imposer son pouvoir fiscal, par le paiement du Djizîa, à d'autres peuples arabes de confession chrétienne. Dès lors, le deuxième Calife imposa la Djizîa notamment à la tribu Tannoukh, aux Bahra et au peuple arabe d'Al Jazira[18]. Il étendit de fait son emprise territoriale par son pouvoir fiscale sur les peuples de la région.

Ainsi par leur pouvoir fiscal, les deux premiers Califes ont imposé leur assise territoriale dans la région arabique. Ils ont de surcroit cherché à unifier les peuples sous la bannière du Califat au travers des impôts. Dès lors musulmans et non-musulmans furent mis sur un pied d'égalité en matière de contribution financière auprès des au-

13 Ahmad ibn Yahya al-Baladhuri, *Kitab Futūḥ al-Buldān*, 103-104.

14 H. Hammidulah, *The first Written Constitution of the World*, dans Islamic Review 39 (1941) 296-303.

15 A. Soleiman Al-Kaabi, *Sayfollah. La vie de Khalid Ibn Al-Walid*, Paris 2009, 480.

16 Ridha, *Le prophète de l'Islam et ses califes*, 175.

17 Abu Ubayd Al-Qasim Ibn Sallam, *The Book of Revenue: Kitab Al-Amwal*, Reading 2002, 36-37.

18 Ibn Kathir, *Al-Bidâya wa An-Nihâya (Le commencement et la fin)*, Villefranche-sur-Saone 2006, 269.

torités musulmanes. En effet, peu importe la confession, dès que le peuple est présent sur le territoire du Califat, il doit s'acquitter d'un impôt au nom de la foi ou d'une protection militaire. Néanmoins, cet aspect fiscal du pouvoir Califale s'étendit au-delà de simple perception financière. L'Oumma s'est vu renforcer son financement par l'instauration de taxe foncière visant à assurer des revenues régulières et une structuration de la société du Califat.

2.2. L'instauration de taxes foncières pour financer l'Oumma

Le pan foncier du Califat des premières années de sa fondation est un élément fondamental des pouvoirs des Califes Al-Rāshidūn. En effet, la gestion des biens patrimoniaux lors du premier califat ont permis d'engendrer une distinction entre le domaine public des possessions privés. Abu Bakr As-Siddiq a connu un vent de marée de contestations en 632 de la part de la famille du prophète et notamment de Fatima, sa fille. Au cœur du conflit, l'oasis israélite de Fadak est conquise en 629 par le prophète, les conquis devant verser la moitié de leurs terres et des productions de l'oasis. La répartition pour les musulmans de ces produits ayant été sous le contrôle du prophète lors de son vivant. Dès lors, Fatima en a demandé le contrôle en sa qualité d'héritière naturelle du prophète. Abu Bakr As-Siddiq s'y opposant sous l'argumentaire que l'oasis est un bien public «destiné à la bienfaisance»[19] conformément à la volonté du prophète sur la finalité de ce territoire. Cependant, suite à un débat houleux entre le premier Calife et Fatima fille du prophète, Abu Bakr As-Siddiq clos le litige en déclarant: «cela ne se peut: je suis le chef des musulmans après le prophète et il me revient d'agir conformément à son action»[20]. Dès lors, le Calife a affirmé sa position en tant que chef d'Etat visant à faire perdurer la pensée du prophète sans laisser les incursions de ses descendants de sang dans la politique du territoire. Par ailleurs, suite à cette déclaration, Abu Bakr As-Siddiq donnera le statut de propriété étatique aux terres conquises après sa déclaration concluant son débat avec Fatima fille du prophète. Leurs rentes étant reversées aux pauvres, à l'entretien de l'armée de l'administration[21]. Autrement dit, cet argent est employé pour le bien tous, par l'aide aux plus démunis et par des services publics agissant pour la sécurité et la gestion des besoins de la population. Ainsi, le pouvoir patrimonial public renforcé du premier Calife a permis d'affirmer ses prérogatives fiscales sur son territoire et donc son autorité.

Le deuxième Calife intervient également dans la répartition du territoire conquis

---

19 Ridha, *Le prophète de l'Islam et ses califes*, 159.

20 Ibn Kathir, *Al-Bidâya wa An-Nihâya*, 5/285 et 289.

21 Abū-Yūsuf Ya'qūb Ibn-Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāj (Taxation en Islam)*, *éd.* A. Ben-Šemeš, Leiden-London 1969, 155.

par l'armée. Mais celui-ci semble aller à l'encontre des préceptes coraniques. En effet, Omar Ibn Al-Khattâb a déclaré: «sachez que quel que soit le butin que vous preniez, le cinquième appartient à Dieu, au prophète et à ses proches, aux orphelins, aux pauvres et aux voyageurs»[22]. Donc en théorie il reste 80% du butin à repartir parmi l'armée. Cependant le Calife a craint une polarisation sociale et une dilapidation des richesses. C'est ainsi que lors de la conquête des territoires de la Syrie et de l'Irak, Omar Ibn Al-Khattâb a refusé l'octroi des richesses de guerre à l'armée. Cependant, il n'invoque pas une volonté de thésauriser ou de concentrer les richesses entre les mains du pouvoir du Califat. En réalité, la motivation principale est d'assurer la pérennisation de l'Oumma. Le deuxième emploi même une expression très moderne qui est la préservation des «générations futures»[23]. Dès lors, ce qui peut apparaitre comme une spoliation injuste et illégale des terres conquises au détriment de l'armée, n'est qu'en réalité un objectif de protection du bien commun, de l'Oumma dans son entièreté. Ainsi par l'imposition de ses prérogatives foncières sur l'armée, le Calife ne fait que mettre en œuvre une politique fiscale visant à favoriser le développement de la communauté musulmane et l'uniformisation de sa population. C'est spécifiquement pour ce dernier motif que les notables musulmans ont invoqué la volonté de Dieu pour le partage des richesses[24]. Mais souhaitant adapter l'Islam à son époque, Omar Ibn Al-Khattâb a réalisé une politique visant à diminuer les écarts financiers entre les classes de la population et donc à reprendre les paroles du premier Calife[25], prôner l'égalité entre les détenteurs du pouvoir et la population sans prérogative.

Ainsi, le pouvoir foncier des deux premiers Califes intervient comme facteur de régulation social. En effet, ils ont fait de la propriété patrimonial un élément pouvant appartenir seulement aux pouvoir public. L'objectif étant que le parc immobilier bénéficie au financement de l'Oumma donc au bien-être de la communauté musulmane et non pas seulement aux détenteurs de la force, l'armée maitrisant l'art de la guerre.

Abu Bakr As-Siddiq et Omar Ibn Al-Khattâb ont contribué au renforcement de l'Oumma par le développement du pouvoir financier des Califes. Cependant, les ressources du territoire de l'Etat Islamique ne deviennent pas la propriété propre du Calife, les finances et productions du territoire arrivent dans le domaine public et sont donc utilisés pour la communauté musulmane dans son ensemble, peu importe que l'individu soit issu de l'aristocratie ou de la masse populaire désargentée.

Par l'analyse du pouvoir social et fiscal des deux premiers Califes Al-Rāshidūn, on peut remarquer une motivation principale de la religion musulmane, la recherche de l'égalité entre tous. Les gouvernants, se conformant aux Sourates du Coran et aux

---

22 *Le Coran*, Sourate 8, Verset 41, trad. J. Grosjean, 395.

23 Abu Ubayd Al-Qasim Ibn Sallam, *The Book of Revenue*, 22-23.

24 Ridha, *Le prophète de l'Islam et ses califes*, 174.

25 *Ibid*., 157 (cfr. 3).

hadîths du prophète, établissent une politique visant à effacer les inégalités économiques et sociales. Historiquement, c'est une volonté de lutter contre l'aristocratie antéislamique détenant tous les pouvoirs et assujettissant sa population. Dès lors, le Calife se fait représentant politique de l'Oumma en prônant un Islam d'amour où l'égalité est au cœur de son organisation. Ainsi, le Calife n'a pas originellement vocation à propager une volonté guerrière et conquérante car il est porté par un objectif de protection et de partage entre les populations musulmanes et non-musulmanes. Par conséquent, les califes de l'Islam originel sont les califes des véritables valeurs de paix de l'Islam.

Bibliographie

Ouvrage Francophone:

Le Coran, traduction J. Grosjean (Collection Folio), Paris 2008

Muhammad ibn Ali ibn Abdullah al-Shawkani (Imam), *TafsîrFath Al-Qadir*, Tome 2, Cork 2014

Soleiman Al-Kaabi, *Sayfollah: La vie de KhalidIbn Al-Walid*, Paris 2009

Ibn Kathir, *Al-bidayawal an-nihaya, le commencement et la fin*, Villefranche-sur-Saone 2006

Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle: Al-Muqaddima*, Arles 1997

Ridha Khaled, *Le prophète de l'Islam et ses califes* (Histoire/Politique), Saint-Denis 2011

Mohammed Ibn Jarir Al-Tabari, *Chronique de Tabari*, Paris 2006

Al-Mawardi, *Les statuts gouvernementaux,* Paris 2004

Abdeljelil Temimi, *Cinq piliers de l'islam*, Paris 1997

Ouvrage Anglophone:

Aboû Yoûsuf Ya`qoûb bin Ibrâhîm al-Kûfî – Aharon Ben Shemesh, *Kitab al-Kharâj (taxation en Islam),* Leiden-London 1969

H. Kennedy, *Caliphate: The History of an idea*, New York 2016

Abu Ubayd Al Qasim Ibn Sallamn, *The Book of Revenue: Kitab Al-Amwal* (The Great Books of Islamic Civilization) Reading 2002

Ouvrage Arabophone:

AHMAD IBN YAHYA AL-BALADHURI, *KitabFutuh al-Buldan*, Caire 1901

Article Anglophone:

H. HAMIDULLAH, *The first Written Constitution of the World*, in Islamic Review (août-novembre 1941)

Résumé

En 2018, l'actualité a fait l'écho de structures appliquant le droit musulman ou revendiquant l'instauration d'un Etat théocratique basé sur la Charia, tel l'Etat Islamique (EI/DAESH) en Syrie par la mise en place d'une institution percevant des impôts sur son territoire ou encore par exemple l'Arabie Saoudite et sa récente légalisation de la conduite automobile pour les femmes. Toutefois, ils demeurent des flous entre les structures se revendiquant du droit musulman, contexte déstabilisant pour les occidentaux peu habitués à ces lois. Comment distinguer les lois qui sont du droit musulman, est celles qui ne sont que de la stratégie politique opportuniste pour le contrôle d'un Etat, d'un territoire ? Pour cela, il est indispensable de retourner aux origines historiques du droit musulman.

Abstract

2018, the news made the echo of systems applying the Muslim Law or claiming the establishing of a theocratic State based on the Sharia, such as the Islamic State (IS/ISIS) in Syria by the implementation of an institution collecting taxes on its territory or also for example Saudi Arabia and the recent legalization of the driving for the women. However, they are still some lack of understanding about the structures claiming to be managed by the Muslim law, background destabilizing for the Westerners unaccustomed by these laws. How to distinguish the laws which are the real Muslim Law and the ones which are only used for an opportunistic political strategy for the control of one State, one territory? For that purpose, it is essential to return to the historic origins of the Muslim Law.

Una proposta d'interpretazione di Sal 116,15 (LXX 115,6)

Giancarlo Camisasca*

Carl Zuckmayer racconta nella sua autobiografia che, nel villaggio austriaco dove si stabilì nel 1926, esistevano allora tre associazioni: i pompieri, la società di tiro e i reduci della prima guerra mondiale. Questi ultimi si riunivano nell'anniversario dell'inizio del conflitto per festeggiare perché, a quanto dicevano, se esso non fosse scoppiato non avrebbero potuto rallegrarsi per essere sopravvissuti[1]. Anche se Zuckmayer ritiene che si trattasse solo di un pretesto per poter festeggiare, tuttavia emerge qui una reazione psicologica strana ma comprensibile. Nessuno meglio dei reduci poteva conoscere l'orrore e l'assurdità della guerra, ma la loro commemorazione pone in risalto il fatto che anche un grande male conosce al suo interno delle gradazioni, tanto che certe sue forme sono un bene relativamente ad altre ancora peggiori: la guerra con ritorno a casa è meglio della guerra senza ritorno a casa. Questa considerazione può forse aiutare a interpretare il Sal 116,15 (LXX 115,6), un versetto apparentemente molto facile da tradurre, senza particolari difficoltà testuali o linguistiche, che tuttavia può essere inteso in modi assai diversi proprio perché è il suo contenuto stesso a creare difficoltà.

«Agli occhi del Signore è preziosa la morte dei suoi fedeli»: la traduzione CEI appare la resa più fedele dell'ebraico *yāqār bᵉʿênê yhwh hammā*wᵉ*tâ laḥăsîdāyw*. L'unica forma sorprendente è *hammāwᵉtâ*, che nelle grammatiche viene però considerata equivalente al normale *hammā*wet «la morte»[2]. Tuttavia questa traduzione viene

---

* Giancarlo Camisasca ha conseguito nel 1972 la laurea in lettere presso l'Università degli Studi di Milano e nel 2015 il dottorato in teologia presso la FTL, con la quale attualmente collabora quale lettore di Ebraico biblico. E-mail: g.camisasca@bluewin.ch.

1 C. Zuckmayer, *Als wär's ein Stück von mir*, Frankfurt am Main 1987, 20.

2 Gesenius-Kautsch § 90 f, Joüon-Muraoka § 93 i. M. Dahood (*Psalms 101-150*, AB 17 A, New York 1970, 149) considera questa forma un accusativo arcaico e propone di vocalizzare *yqr* come causativo, ma deve poi rimaneggiare tutta la frase per dare un soggetto al verbo: «Yahweh considers precious in his eyes the death of his devoted ones».

respinta da qualcuno come inaccettabile se non addirittura blasfema: Emerton, per esempio, sostiene che se la morte dei fedeli è preziosa agli occhi del Signore, ciò significa che egli desidera che siano uccisi[3]. Questa lettura appare un po' forzata anche perché il testo non parla in modo specifico di morte violenta, ma indubbiamente l'obiezione mantiene il suo peso a qualunque tipo di morte ci si riferisca. Per Emerton è possibile qui intendere la morte come «preziosa» solo se si rende interrogativa la frase, facendone una domanda retorica equivalente ad una negazione («è forse preziosa agli occhi del Signore la morte dei suoi fedeli?»). Emerton scarta anche l'ipotesi, avanzata dai Briggs[4], che il versetto in questione sia una glossa aggiunta al testo in epoca maccabaica, in un contesto storico nel quale nasceva la considerazione e l'apprezzamento per il martirio. Anche in questo ambiente, infatti, c'è da dubitare che la morte dei martiri in quanto tale potesse essere definita come «preziosa agli occhi del Signore». A mio giudizio però si vuole soprattutto evitare che questa espressione conduca ad un'interpretazione che necessariamente postula non solo l'idea della sopravvivenza dopo la morte ma anche quella di un premio ultraterreno per i fedeli del Signore. A parte ogni considerazione cronologica circa l'epoca nella quale una simile concezione della morte iniziò ad avere un largo seguito in Israele, l'argomentazione appare fuori luogo nel contesto di una preghiera che vuole ottenere la sopravvivenza nel senso molto concreto di continuazione della partecipazione alla vita e al culto della comunità «nella terra dei viventi» (v. 9; LXX 114,9).

Ci sono però anche altre traduzioni, in genere basate su una diversa resa di *yāqār* che non implichi l'apprezzamento divino riguardo alla morte dei fedeli[5]. La radice ebraica *yqr* ha fondamentalmente il valore di «prezioso», in senso sia proprio che figurato[6], quindi di una qualità intrinseca all'oggetto che viene valutato come tale. Talora però la stessa radice può anche essere utilizzata per indicare altre proprietà solitamente collegate a ciò che è «prezioso». Qualcosa di «raro» può dunque essere espresso con *yqr* (per es. in 1 Sam 3,1) o lo si può dire di una persona «rispettata» (Est 1,20) o, ancor più facilmente, di qualcosa di «costoso», come l'onice che in Gb 28,16 non rappresenta tuttavia un valore comparabile con quello della sapienza. Questo

---

3 J. A. Emerton, *How Does the Lord Regard the Death of His Saints in Psalm cxvi.15?*, in *Studies on the Language and Literature of the Bible. Selected Works of J. A. Emerton*, edd. G. Davies – R. Gordon, Leiden 2015, 244. L'articolo apparve in origine in JTS 34 (1983) 146-156.

4 C. A. Briggs - E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, Edinburgh 1907, II, 397-401.

5 Una diversa via è battuta da Barré, che mantiene a *yāqār* il valore di «prezioso», ma emenda *hammāwᵉtâ* in un improbabile aramaismo *hēmānûtâ* che significherebbe «fedeltà». È vero che nel Sal 116 (114/115 per i LXX) ci sono, come sarà mostrato più avanti, aramaismi ma, come riconosce lo stesso Barré, la forma *hēmānûtâ* è problematica anche in aramaico. Cfr. M. L. Barré, *Psalm 116. Its Structure and Enigmas*, in JBL 109 (1990) 61-78 (in particolare 72).

6 O, se si preferisce, sia in senso «materiale» (per es. le pietre «preziose») che in senso «immateriale» (per es. la sapienza), come si esprime S. Wagner, *jāqar*, in TWAT III, 855-865.

significato di «costoso» può anche implicare lo sforzo necessario per impossessarsi di qualcosa di «prezioso», sforzo che può esser tanto grande da rendere inaccessibile ciò che è designato come *yqr* (Sal 49(48),9 a proposito del riscatto, e quindi del valore, di una vita umana). Nel Sal 137(136),17 si afferma, parlando in prima persona, che i pensieri di Dio sono «preziosi» per il salmista e dal contesto si ricava che l'ammirazione di quest'ultimo si accompagna ad una consapevolezza molto viva della sua inadeguatezza a comprenderli. Si può osservare che in casi come questi l'attenzione è rivolta più alle sensazioni di chi percepisce la qualità designata da *yqr* che alle peculiarità di ciò al quale essa è attribuita. In questo senso alcuni usano nella traduzione del Sal 116,15 (LXX 115,6) il termine «costoso» o i suoi equivalenti nelle altre lingue moderne[7]. In questo modo è, per così dire, salvaguardato l'onore del Signore, soprattutto se si vuol far intendere che la morte dei suoi fedeli è «troppo[8] costosa» ai suoi occhi e che quindi egli cercherà di evitarla[9]. È sorprendente osservare che Agostino a suo tempo, partendo dal *pretiosa* della traduzione latina, dava la stessa interpretazione di morte dei fedeli «costosa» per Dio ma nell'ambito di una suggestiva rilettura cristiana: Cristo Signore ha pagato l'alto prezzo del suo sangue affinché i suoi servi a loro volta non dubitassero di affrontare una morte che giova a loro stessi e non a lui[10]. In questo modo Agostino riusciva a conservare il doppio valore di *pretiosa*: la morte dei fedeli è «costosa» per Dio ma «preziosa» per gli stessi che la subiscono. È evidente però che i lettori moderni intendono la morte «costosa» agli occhi di Dio nel senso sopra indicato di un male da evitare.

Una traduzione che insiste in modo particolare sulla riluttanza del Signore ad accettare la morte dei suoi fedeli è quella della Jewish Publication Society (e anche di Emerton nell'articolo sopra citato), che rende *yāqār* con l'inglese *grievous*, corrispondente più o meno all'italiano «doloroso» o «penoso». In questo modo viene evitata qualsiasi ambiguità e viene detto in modo esplicito che il Signore soffre per la morte dei fedeli. Il salmista dunque nella sua preghiera può utilizzare questo argomento a sostegno della sua richiesta di liberazione dalla morte contenuta nel v. 8. È vero che l'integrità del Sal 116, che nella LXX corrisponde al Sal 114 per i versetti da 1 a 9 e al Sal 115 per il rimanente, è dubbia, e che quindi il v. 8 potrebbe appartenere ad un componimento diverso da quello del v. 15. Tuttavia, senza entrare in un approfondimento della questione e considerando anche solo i vv. 10-19, vi troviamo

---

7 Così nella *Bible de Jérusalem* («Elle coûte aux yeux de Jahvé, la mort de ses saints»).

8 L'idea del «troppo», implicita nella traduzione della *Bible de Jérusalem*, viene alla luce nella resa che ne dà F.-L. HOSSFELD in ID. – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, Freiburg im Breisgau 2008, 292: «Zu kostspielig ist in den Augen JHWHs der Tod seiner Frommen».

9 Così intende anche WAGNER, *jaqār*, 864, che parla di una circonlocuzione, di un *Umweg* (parola che egli mette tra virgolette) nella espressione del pensiero del salmista: la morte dei fedeli è una perdita così dura per il Signore che egli farà di tutto per impedirla.

10 AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, Roma 1976, III, 1084.

un'attestazione del fatto che il Signore ha liberato il salmista dalle sue catene (v. 16). C'è una situazione comunque di grave difficoltà che rende giustificato il ricorso alla considerazione che la morte dei fedeli è causa di pena per il Signore. La difficoltà della traduzione di *yāqār* con «doloroso» consiste invece nel fatto che la radice *yqr* con questo significato non ha evidenti corrispondenti nell'ebraico biblico, come riconosciuto anche da Emerton[11]. Egli però lo giustifica con i significati di «pesante» e di «difficile» che la radice possiede in aramaico, concludendo che in questa lingua non sarebbe sorprendente estenderli fino al valore di «penoso»[12]. Si sarebbe dunque in presenza di un aramaismo semantico, da accostare agli aramaismi morfologici del suffisso di terza persona singolare maschile in *tagmûlôhî* del v. 12 e dei suffissi di seconda persona singolare femminile in *'ālāy^{e}kî* del v. 7 e *b^{e}tôkēkî* del v. 19. A parte queste argomentazioni la traduzione di *yāqār* qui in Sal 116,15 (LXX 115,6) con *grievous* cioè con «penoso» rappresenta un'esplicitazione del senso che si dà intendendolo come «costoso», aggettivo che, come i suoi corrispettivi inglesi *costly* o *expensive*, in quanto tale apparirebbe goffo e inadeguato se usato in riferimento alla morte.

Ma è davvero improponibile la traduzione di *yāqār* con «prezioso» nel versetto in esame? Una prima spiegazione potrebbe essere data intendendo che il salmista esprima qui la certezza che la sua morte sarebbe vendicata da Dio. Si potrebbe accostare a questo proposito il parallelo del Sal 72(71), 14 *w^{e}yēqar dāmām b^{e}'ēnāyw* «sia prezioso ai suoi occhi il loro sangue». Qui si parla del re, ai cui occhi è prezioso il sangue dei poveri e dei miseri, i più indifesi tra i suoi sudditi. Certamente questo significa che cerca di tutelare la loro vita ma l'uso del termine *dām* «sangue» permette di pensare anche alla morte violenta, di fronte alla quale il re non può reagire in altro modo che punendo i colpevoli. Ma in Sal 116,15 (LXX 115,6) non sembra che questa soluzione sia accettabile. Non solo infatti il resto del componimento, anche nella forma più lunga del testo massoretico, non fa menzione dei nemici del salmista[13], ma ci si ritrova qui con la stessa difficoltà segnalata a proposito dell'interpretazione che vede nel versetto una proclamazione di fede nella rimunerazione *post mortem* dei fedeli. Se il contesto è quello di una pressante richiesta di essere lasciato in vita, la considerazione che la morte sarà vendicata appare comunque incongrua.

Si può però prospettare un'altra soluzione, sulla base delle argomentazioni dei reduci austriaci. Il salmista non chiede al Signore l'immortalità, vuole solo evitare di essere sopraffatto da una morte angosciosa e tormentosa, forse anche prematura. Questa non è la morte preziosa agli occhi del Signore perché non è la morte degna dei

---

11 Emerton, *How does?*, 248 («this meaning is not clearly attested elsewhere in Biblical Hebrew»).

12 *Ibid.*, 247 («the meaning "to be grievous" would not be surprising in that language», cioè in aramaico).

13 La considerazione amara del salmista al v. 11 («ogni uomo è bugiardo»; LXX 115,2) si riferisce alla inaffidabilità dell'aiuto umano, con la conseguenza implicita che l'unico valido sostegno va posto in Dio soltanto. Non c'è nessuna intenzione di rivalsa nei confronti di questi «bugiardi».

suoi fedeli. L'espressione *hammāwᵉtâ laḥăsîdāyw* può essere intesa come «la morte propria dei fedeli», dando alla preposizione *lᵉ* un valore vicino a quello del possesso, che molto spesso le compete. La morte dei fedeli può essere esemplata da quelle di Abramo, di Isacco e di Giobbe, ciascuno dei quali è caratterizzato come «vecchio e sazio di giorni» (Gen 25,8; 35,29; Gb 42,17)[14]. Sebbene il riferimento sia generico il salmista nel versetto successivo si proclama «servo del Signore» aggiungendo così un ulteriore elemento in comune con Giobbe, quale quest'ultimo appare nella cornice narrativa del libro che da lui si intitola (Gb 1,8; 2,2; 42,7.8). Grazie alla complessità del fenomeno della morte e dei sentimenti che essa suscita, è possibile un'interpretazione di Sal 116,15 (LXX 115,6) coerente con l'insieme del componimento e anche con l'atteggiamento predominante di ripulsa nei confronti del morire, quale si manifesta anche là dove nell'Antico Testamento affiora con minore o maggiore chiarezza la fede nella risurrezione.

[14] Nel caso di Abramo (Gen 25,8) il TM ha solo «sazio» senza l'aggiunta «di giorni» restando immutato il senso complessivo dell'espressione.

Résumé

La traduzione più comune di Sal 116,15 (LXX 115,6) è quella adottata anche nella versione italiana della CEI: «agli occhi del Signore è preziosa la morte dei suoi fedeli», che tuttavia è rifiutata da vari autori perché sembra implicare che Dio abbia in qualche modo piacere della morte dei giusti. L'articolo esamina diverse possibilità di interpretazione e avanza la proposta che si parli qui di una morte degna dei fedeli, quale coronamento di una vita virtuosa.

Abstract

The traditional translation of Psalm 116,15 may be considered the Authorized Version of the Italian Bishops Conference «precious in the sight of the Lord is the death of his saints», which meets the disapproval of many readers because it seems to imply that the death of the righteous ones pleases God in some way. The article shows several possible interpretations and proposes that the death here is meant as a death worth of the faithful, the crowning of a virtuous life.

A 800 anni dall'incontro di san Francesco d'Assisi con il sultano al-Kamil

Mauro Jöhri*

A 800 anni dall'incontro di san Francesco d'Assisi con il sultano al-Kamil a Damietta in Egitto, quell'evento non solo continua ad interpellarci, ma può essere letto in continuità con la recente visita di Papa Francesco ad Abu Dhabi[1]. Certamente il risultato dell'incontro di Papa Francesco con il Grande Imam di Al-Ayhar Ahmad Al-Tayyeb, coronato con il documento comune sulla Fratellanza umana, è ben più sostanzioso di quanto ci è dato di sapere con certezza dell'incontro di ottocento anni or sono, eppure quanto avvenne ottocento anni fa in un contesto del tutto diverso, continua ad interpellarci e a sfidarci.

Prima di voler cogliere il messaggio per oggi, mi pare indispensabile approfondire i fatti e cercare di comprendere il contesto in cui tutto ciò avvenne. Benché san Francesco non ce ne parli nel suo celebre Testamento, dove ci dà notizie riguardanti soprattutto gli eventi degli inizi della sua conversione e della prima fraternità francescana, lo storico André Vauchez afferma che l'evento de «l'incontro del Povero d'Assisi col sultano d'Egitto è certamente uno dei meglio attestati, storicamente parlando» e questo «benché il suo significato preciso non sia chiaro»[2]. Vediamo allora di chiarire anzitutto la questione delle fonti che riferiscono il fatto per poi occuparci in un secondo tempo del significato dello stesso.

---

* Fra Mauro Jöhri OFM Cap, Dr. theol., è stato Ministro generale dell'Ordine dei Cappuccini dal 2006 al 2018. Risiede attualmente nel Convento della Madonna del Sasso, ad Orselina (sopra Locarno). La conferenza qui pubblicata riproduce la *lectio magistralis* tenuta durante il *Dies academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano presso l'auditorium dell'Università della Svizzera Italiana, il 16 febbraio 2019. E-mail: mauro@ofmcap.org.

1 Dal 3 al 5 febbraio 2019.

2 A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*. Edizione italiana a cura di G. G. Merlo, Torino 2010, 94.

1. Le fonti storiche

Come ho già accennato Francesco non menziona il fatto nel suo Testamento, ma vi è traccia sicura di quanto gli stesse a cuore una presenza pacifica dei suoi frati in mezzo ai saraceni nel capitolo 16 della Regola cosiddetta «non bollata» dell'anno 1221. Quelle righe sono il riverbero di quanto lui stesso ha vissuto e visto nel 1219. Ma anche su questo ci soffermeremo in seguito. A proposito delle fonti che attestano l'evento va detto che ne possediamo di due se non di tre tipi:

- Fonti interne all'Ordine minoritico di genere agiografico
- Cronache dell'Ordine
- Fonti esterne.

È risaputo che dalla pubblicazione della biografia di Paul Sabatier[3] nel lontano 1894, le biografie medioevali sul Santo vanno lette tenendo conto del genere letterario che le contraddistingue e sullo sfondo delle polemiche vigenti all'interno dell'Ordine francescano fin dai primi anni dopo la morte del Poverello. Quando si parla di «questione francescana» ci si riferisce per l'appunto alla delicata questione delle fonti e della loro attendibilità storica. Anche la più recente tra le biografie di san Francesco, quella di Volker Leppin, professore di storia della Chiesa presso la facoltà protestante di teologia a Tubinga, dedica un ampio capitolo per aprirsi un cammino critico vagliando le varie fonti del tempo, che vanno dalla *Vita prima* di Tommaso da Celano alla *Leggenda maggiore* di san Bonaventura da Bagnoregio[4]. Le varie vite e leggende sono facilmente accessibili nel volume delle *Fonti Francescane*[5]. Per quanto concerne il fatto che è oggetto del nostro studio, risulta pure interessante quanto scritto da frate Giordano da Giano nella sua *Cronaca* che abbraccia il periodo che va dal 1221 al 1262[6].

Di eccezionale rilievo sono nel nostro caso le fonti esterne e qui mi riferisco in primo luogo a Giacomo da Vitry, che nel 1216 venne consacrato vescovo di Acri (Tolemaide) da Onorio III ed era presente nei luoghi ai quali si riferiscono i fatti che ci interessano. Ne parla una prima volta in una lettera del 1220 inviata agli amici di

---

3 P. SABATIER, *Vie de Saint François*, Paris 1894.

4 V. LEPPIN, *Franziskus von Assisi*, Darmstadt 2018. Sempre a proposito della cosiddetta «questione francescana», si veda tra i contributi più recenti quello di J. DALARUN, *François d'Assise en questions*, Paris 2016. Preceduto dal suo: *La malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milano 1996.

5 *Fonti Francescane. Nuova edizione*, Padova 2004. D'ora in poi: FF.

6 FF 1527-1560.

Lotaringia e poi di nuovo nella sua *Historia occidentalis et orientalis* del 1226[7]. Vanno pure menzionate la *Cronaca di Ernoul*[8] e altre cronache crociate.

Il ritrovamento di un'epigrafe rinvenuta sulla tomba del grande mistico Fakhr al-Din, consigliere spirituale del sultano al-Kamil, riferisce della presenza di «un monaco» (*rahib*) presso il sultanato e della discussione che ebbe luogo fra lui e un sapiente egiziano. Il che ha fatto pensare a Louis Massignon, orientalista e teologo francese[9], di aver trovato finalmente un riferimento certo in ambito mussulmano. Non ci è dato di sapere quale fosse il nome del *rahib* e per quanto la fonte definisca quell'incontro come una «una celebre storia», gli studiosi sono piuttosto reticenti nell'attribuire quanto riferito in quell'epigrafe all'incontro tra Francesco e il sultano[10]. Detto diversamente, ciò significa che non possediamo fonti provenienti dall'ambito mussulmano.

2. Il contesto della V Crociata

Do un brevissimo sunto dei fatti per facilitare la comprensione dei singoli passaggi: «Approfittando di una tregua nei combattimenti, insieme a un compagno, Francesco si recò nel campo mussulmano. Certamente arrestati come spie, i due frati furono all'inizio malmenati, ma, per la loro insistenza furono condotti davanti al Sultano. Al-Malik al-Kamil, nipote del Saladino, che riconobbe presto in Francesco, quello strano crociato, un uomo di Dio; lo ascoltò e alla fine lo fece ricondurre sino alla frontiera tra i due eserciti»[11]. Questi sono i fatti ed è importante renderci conto che ci troviamo nel contesto della quinta crociata, nell'autunno del 1219. Terminata la tregua nel luglio 1217, firmata sei anni prima, le truppe crociate si erano accampate tra Acri e Haifa. I capi militari erano convinti che nessuna soluzione poteva essere efficace se non prevedeva la conquista dell'intero Egitto, questa punta di lancia sempre minacciosa al fianco del regno Latino di Terra Santa. Fu questa la ragione per cui le armate cristiane nel corso della primavera del 1218 si diressero verso Damietta, la città sulla foce del Nilo, porta per farsi strada in Egitto[12]. La città era ben fortificata e si susseguirono attacchi e contrattacchi durante l'autunno del 1218 fino nella tarda estate dell'anno seguente. Vi furono ingenti perdite da ambedue le parti. Il succedersi degli eventi

7 FF 1462-1468.

8 FF 1468-1471.

9 Nato nel 1883 e deceduto nel 1962.

10 E. Scognamiglio, *Di coloro che vanno tra i saraceni e tra gli altri infedeli. In missione per il mondo*, in *La Regola di Frate Francesco. Eredità e sfida*, a cura di P. Maranesi – F. Accrocca, Padova 2012, 587-620.

11 G. Jeusset, *Itinerari spirituali in terre d'Islam*, Milano 2010, 22.

12 Id., *Francesco e il sultano*, Milano 2008.

bellicosi è ben documentato dalle cronache del tempo, mi riferisco ad esempio al Memoriale dei Podestà di Reggio oppure a quella di Oliviero, lo scolastico, proveniente dalla città di Colonia. Francesco arrivò sul luogo appena dopo una cocente sconfitta che le truppe al comando di al-Kamil, il sultano d'Egitto, avevano inflitto ai crociati. Era questo il suo terzo tentativo di recarsi in Terra Santa. I primi due, quello del 1211 e quello susseguente del 1213/14, vennero interrotti a motivo di una forte tempesta, il primo, e perché cadde malato, il secondo. È importante avere presente il contesto di questa guerra ad oltranza, con due eserciti segnati ambedue da gravi perdite ma non al punto di doversi dichiarare sconfitti. Gli uni, la città di Damietta, sono gli assediati, e fuori sono accampati gli assalitori, cristiani venuti dai vari regni d'Europa: cristiani contro mussulmani e viceversa. Non si contano le atrocità che avvengono sia da una parte che dall'altra.

2.1. La rappresentazione corrente dei mussulmani presso i cristiani

Prima ancora di prendere in considerazione l'incontro di Francesco con il sultano, mi pare indispensabile soffermarci brevemente anche a considerare quale era l'immagine che i cristiani avevano dei mussulmani. Essi venivano identificati con «la *bestia nera* dell'Apocalisse» (12, 3), la cui fine sarebbe stata imminente. L'islam era visto come l'incarnazione stessa del male. Innocenzo III, il pontefice che nel 1209 aveva confermato il primo proposito di vita del giovane Francesco, nel suo discorso conclusivo al Concilio Lateranense IV (1215) li tacciò di «razza abominevole». Giacomo da Vitry vedeva nel sultano «una bestia feroce che divora ogni dolcezza» e per Bonaventura, uno fra i più esimi successori di san Francesco, i saraceni sono coloro che «più veloci di lupi si gettano sugli agnelli»[13]. Ora Francesco, in un contesto di guerra aperta e avendo presente come venivano considerati i saraceni, chiederà di recarsi nel campo avverso e incontrare il loro capo. Nei suoi scritti, regole e lettere varie, mai ci imbattiamo in parole ingiuriose nei loro confronti. Ai frati che andranno in mezzo ai saraceni ingiungerà di stare soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio, quindi anche ai saraceni. E Francesco, impressionato dal susseguirsi dei richiami alla preghiera dall'alto dei minareti è disposto ad imparare da loro e invierà una lettera ai reggitori dei popoli perché introducano una prassi simile. Ma di questo parleremo più tardi.

2.2. Francesco dapprima incontra i crociati

Prima ancora di incontrare il sultano, una volta giunto a Damietta, Francesco incontra dapprima i crociati e tra di loro Pelagio, il legato pontificio, giunto sul luogo

[13] *Ibid*., 119.

nel 1218. Giorgio Acropolita, uno storico greco, lo ha descritto come un uomo insolente e crudele. Originario della Penisola Iberica, in assenza dell'imperatore Federico II a cui spettava, per il rango, il comando della spedizione, il delegato papale si considerava come un luogotenente nel senso forte del termine, tanto che portava con sé ventimila soldati reclutati dalla Santa Sede[14]. Francesco, che rimase in quel luogo per alcuni mesi, si rivolgerà a lui per ottenere il permesso di andare dal sultano. Scrive a proposito Giacomo da Vitry di due chierici che «si recarono dal cardinal legato e gli manifestarono la loro intenzione di andare a predicare al sultano; ma volevano fare questo con il suo beneplacito. Il cardinale rispose che, per conto suo, non avrebbe mai dato né licenza né comando in tale senso, perché non voleva concedere licenza che si recassero là dove sarebbero stati senz'altro uccisi. Ma essi risposero che, se ci andavano, lui non avrebbe avuto nessuna colpa, perché non era lui che li mandava, ma semplicemente permetteva che ci andassero. E tanto lo pregarono che il cardinale, constatando che avevano un proposito così fermo», diede loro il permesso di farlo[15]. Così Francesco è il primo santo cristiano del medioevo ad aver cercato il contatto con il mondo mussulmano e ad averlo trovato. Agli occhi dei suoi contemporanei quel gesto venne considerato come una follia, poiché ai loro occhi non era possibile accordo alcuno tra la cristianità e l'islam.

Quale fu inoltre l'impatto della presenza di Francesco e dei suoi frati sui crociati accampati davanti alla città di Damietta? Giacomo da Vitry si lamenta del fatto che sono molti ad entrare a far parte dell'Ordine dei frati minori e li cita per nome: «Colino, l'inglese, nostro chierico, e altri due nostri collaboratori, cioè il maestro Michele e don Matteo, al quale avevo affidato la cura della chiesa di Santa Croce. A stento riesco a trattenere il Cantore (Giovanni di Cambrai), Enrico (siniscalco) e alcuni altri»[16]. E Bonaventura nella *Leggenda maggiore* racconta che Francesco ammonì i cristiani perché non attaccassero il nemico, pena subire una pesante sconfitta. Non gli diedero retta e l'esito fu disastroso perché «le schiere dei cristiani tornarono decimate da un terribile macello: circa sei mila tra morti e prigionieri»[17]. Da parte dei papi e di personaggi in vista come san Bernardo di Clairvaux innumerevoli si susseguirono gli appelli alla crociata rivolti sia ai principi cristiani che a tutta la cristianità. Non bisognava lesinare forze né sacrifici pur di sostenere l'impresa della guerra santa in vista di liberare le terre appartenenti alla cristianità e garantire il libero accesso dei pellegrini alla città santa di Gerusalemme. Tuttavia nei scritti di Francesco non troviamo la pur minima traccia che faccia eco a questi appelli.

14 *Ibid*., 70.

15 *Cronaca di Ernoul*, FF 2231.

16 *Lettera del 1219*, FF 2213.

17 FF 1190.

2.3. L'incontro con il sultano

Il racconto maggiormente vicino all'evento stesso ce lo fornisce Giacomo da Vitry nella sua lettera del 1220: «Frate Francesco, venuto presso il nostro esercito, acceso dallo zelo della fede, non ebbe timore di portarsi in mezzo all'esercito dei nostri nemici e per alcuni giorni predicò ai saraceni la parola di Dio, ma con poco profitto. Tuttavia il sultano, re dell'Egitto, lo pregò in segreto, di supplicare per lui il Signore perché, dietro divina ispirazione, potesse aderire a quella religione che più piacesse a Dio»[18]. Nell'ambito della sua *Historia Occidentalis* del 1226 egli ritorna sull'argomento dandone una descrizione molto più circoscritta e fiorita: «Avendolo i saraceni catturato, disse: "Io sono cristiano. Conducetemi davanti al vostro signore". Quando gli fu portato davanti, vedendolo in sembianza di uomo di Dio, la bestia crudele si sentì mutata in uomo mansueto, e per alcuni giorni l'ascoltò con molta attenzione, mentre predicava Cristo davanti a lui e ai suoi. Poi comandò fosse ricondotto, con grande onore e protezione, nel nostro campo, dicendogli in ultimo: "Prega per me, perché Dio si degni di rivelarmi quale legge e fede gli è più gradita"»[19]. I tratti essenziali sono uguali a quanto descritto nella lettera del 1220, nuovo è l'elemento della richiesta esplicita da parte di Francesco di essere condotto dal sultano e la descrizione dell'impatto favorevole che il frate esercitò su di lui.

Vediamo allora come riferisce l'incontro il primo biografo di san Francesco, fra Tommaso da Celano, che scrisse la sua opera nel 1228, a due anni dalla morte del Santo. «Nel tredicesimo anno dalla sua conversione partì per la Siria, e mentre si combattevano ogni giorno aspre e dure battaglie tra cristiani e pagani, preso con sé un compagno (fra Illuminato), non esitò a presentarsi al cospetto del sultano dei saraceni. Prima di giungere al sultano, i suoi sicari l'afferrarono, lo insultarono, lo sferzarono, ed egli non si atterrì; né minacce, né torture, né morte; e sebbene investito dall'animo ostile e da sentimenti di odio di molti, eccolo accolto dal Sultano con grande onore. Questi lo circondava di favori regalmente e, offrendogli molti doni, tentava di convertirlo alle ricchezze del mondo; ma vedendolo disprezzare tutto risolutamente come spazzatura, ne rimase profondamente stupito, e lo guardava come uomo diverso da tutti gli altri. Era molto commosso dalle sue parole e lo ascoltava assai volentieri. Ma in tutte queste circostanze il Signore non compì il desiderio del santo, riservandogli il privilegio di una grazia singolare»[20]. Il Celanense si riferisce qui al desiderio non esaudito del martirio che animava Francesco e rimanda all'evento della Verna con l'impressione delle stimmate.

Circa il primo impatto con l'ambiente mussulmano e su come Francesco si aprì una via per giungere al sultano, rimane interessante quanto riferito da Giordano da

18 FF 2212.

19 FF 2227.

20 FF 422.

Giano nella sua cronaca: «Nell'anno tredicesimo della conversione affrontò i pericoli inevitabili del mare per giungere tra gli infedeli e si recò dal sultano. Ma prima di giungere da lui, subì molte ingiurie e offese, e non conoscendo la loro lingua gridava tra le percosse: "Soldan, soldan!". E così fu condotto da lui e fu onorevolmente ricevuto e curato molto umanamene nella sua malattia. Ma poiché presso di loro non poteva portar frutto, si dispose a partire; e per ordine del sultano, fu accompagnato con scorta armata fino all'esercito dei cristiani, che allora assediavano Damietta»[21].

Bonaventura riferisce poi che vi fu una disputa teologica tra Francesco e i teologi del sultano e che a un certo punto Francesco propose la prova del fuoco per dimostrare la verità della fede cristiana. Rivolgendosi al sultano gli dice: «dà ordine di accendere un fuoco il più grande possibile: io, con i tuoi sacerdoti, entrerò nel fuoco e così, almeno, potrai conoscere quale fede a ragion veduta, si deve ritenere più certa e più santa»[22]. Fu il sultano stesso a declinare l'invito per proteggere i suoi sacerdoti. Ora, Bonaventura è il primo a parlarne a oltre 40 anni dai fatti, e per quanto questo abbia impressionato gli artisti, basti pensare al famoso affresco di Giotto nella Basilica superiore di Assisi, gli storici sono propensi a ritenere la proposta dell'ordalia come un accorgimento per illustrare ulteriormente lo scambio avvenuto tra Francesco e il sultano.

Chi era il sultano che Giacomo da Vitry non ha esitato di qualificare quale «*bestia feroce*»? Della stirpe degli Ayybidi, nipote di Saladino, Salah-al-Din Yusuf (1138-1193), figlio di Al-Malik al-Aldil (1145-1218), gli fu affidato da suo padre il governo dell'Egitto, mentre a suo fratello Al-Ashraf era toccato l'Oriente e il Sud con l'Arabia, e quest'ultimo risiedeva a Damasco. Di Al-Malik viene detto che condivise con i suoi predecessori la finezza e l'apertura[23]. Le varie fonti sono concordi nell'attestare che il sultano accolse Francesco con cortesia. E si fece carico del suo ospite: prendendosi cura di lui, dei colpi ricevuti, della malaria e della malattia degli occhi contratta sotto il sole d'Egitto. Era ritenuto uno spirito tollerante e aperto in materia di religione, di fatti più di una fonte riferisce che si pose in attento ascolto di quanto che gli espose il monaco cristiano giunto nel suo accampamento, vestito poveramente e che per un certo verso ricordava i sufi a lui ben noti.

2.4. I motivi della scelta di andare dal sultano

Certamente Francesco non si recò in Medio Oriente per combattere a fianco dei crociati e nemmeno per garantire loro un'assistenza spirituale quale cappellano militare. Cosa lo mosse ad andare dal sultano? È abbastanza verosimile che vedesse in

21 FF 2332.

22 FF 1173.

23 Cfr. JEUSSET, *Francesco e il Sultano*, 48.

questo una occasione per mettere alla prova l'ideale evangelico dei frati minori. Inoltre, giunto nell'accampamento crociato dovette rendersi conto che la situazione era bloccata sul piano militare e che le armi non portavano a niente. Le fonti francescane insistono sul desiderio di subirvi il martirio. È chiaro che non poteva escluderlo, ma tutto ci fa pensare che il suo atteggiamento sia stato diverso da quello di quei suoi cinque frati che nel 1220 si recarono dapprima in Spagna e poi in Marocco e si procurarono il martirio a seguito di avere più volte e apertamente insultato la religione dei saraceni[24]. Giordano da Giano afferma che Francesco, venuto a conoscenza di quei fatti, ebbe a comportarsi in questo modo: «Quando furono riferiti al beato Francesco il martirio, la vita e la leggenda dei suddetti frati, sentendo che si facevano le lodi di lui e, vedendo che i frati si gloriavano del martirio di quelli, rifiutò tale leggenda e ne proibì la lettura dicendo: Ognuno si glori del proprio martirio e non di quello di altri»[25]. Motivo per cui l'esclamazione attribuita a Francesco al momento in cui venne a conoscenza del martirio dei cinque frati: «In verità, ora posso dire di avere cinque veri frati minori», va presa con la dovuta prudenza[26]. È chiaro che qualora i frati entravano in un contesto mussulmano, dovevano essere disposti anche al martirio. Era un rischio che bisognava accettare di correre, ma non cercare. Le reazioni ostili da parte dei mussulmani erano date dal fatto che «i cristiani – fatta eccezione per i mercanti che si recavano volontariamente nei paesi islamici – nella migliore delle ipotesi erano sospettati di proselitismo religioso e, nella peggiore, erano assimilati ai crociati, dunque ad aggressori e nemici»[27].

Bonaventura sembra privilegiare invece l'intenzione da parte di Francesco di annunciare al sultano la vera fede e di ottenerne la conversione, il che è certamente assai verosimile e risulta essere ben diverso dall'obiettivo puro e semplice di eliminare l'avversario. Ma vi sono delle *nuances* a questo proposito, e non di poco conto, che lo stesso Francesco apporterà nel capitolo della Regola del 1221, dedicato a coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli. Per concludere la parte che si riferisce all'incontro con il sultano, mi pare valido citare quanto scrive André Vauchez: «Sarebbe vano cercare di sapere "che cosa è realmente accaduto" tra Francesco e il sultano in quel giorno di settembre del 1219. Ma il semplice fatto che un tale incontro avesse luogo, costituisce già di per sé una novità: per lo meno per l'Occidente, poiché le controversie religiose pubbliche in presenza di un sovrano non erano sconosciute in Oriente»[28].

---

24 Cfr. *ibid*., 95-100.

25 FF 2330.

26 Cfr. Jeusset, *Francesco e il Sultano*, 170-173.

27 A. Vauchez, *Francesco* homo novus*,* in *Storia della Spiritualità Francescana. Secoli XIII-XVI*, a cura di M. Bartoli – W. Block – A. Mastromatteo, Bologna 2017, 23-36.

28 Vauchez, *Frate Francesco*, 97.

3. La Regola del 1221

Rientrato in Italia, Francesco dovette rendersi conto che il numero dei frati era molto cresciuto e durante il capitolo della Pentecoste del 1221 i frati insistettero per avere una regola più articolata di quella che aveva avuto l'approvazione verbale da parte di Papa Innocenzo III. E Francesco si cimentò nello stendere una Regola di ben 24 capitoli. Si tratta di un testo legislativo e nello stesso tempo dal tono assai spirituale. Ciò non piacque ai canonisti del tempo, ragion per cui il testo del 1221 non ottenne l'approvazione papale e a Francesco venne chiesto di redigere un nuovo testo. Per sicurezza venne affiancato da frate Cesario da Spira, esperto in Sacra Scrittura, al quale venne affidato il compito di ornare il testo con parole dal vangelo.

Comunque sia, la regola del 1221 ha il pregio immenso di introdurci nel modo di pensare, nella visione stessa di Francesco: essa ci rivela cosa lo animi interiormente e cosa intenda trasmettere ai suoi frati. Particolarmente importante per cogliere ciò che animava Francesco al momento dell'incontro con il sultano risulta essere il capitolo 16, intitolato *Di coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli*. Il capitolo presenta un *incipit* biblico: «Dice il Signore: "Ecco, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi. Siate dunque prudenti come serpenti e semplici come colombe"». Il testo prosegue: «Perciò tutti quei frati che per divina ispirazione vorranno andare tra i saraceni e altri infedeli, vadano con il permesso del loro ministro e servo. Il ministro poi dia loro il permesso e non li ostacoli se vedrà che sono idonei ad essere mandati: infatti sarà tenuto a rendere ragione al Signore, se in questo o in altre cose avrà proceduto senza discrezione». Proseguendo nel testo, Francesco indica due modi con i quali i frati potranno comportarsi in mezzo ai saraceni: «I frati poi che vanno tra gli infedeli possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti né dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutte le cose, e nel Figlio redentore e salvatore, e siano battezzati, e si facciano cristiani, poiché se uno non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio»[29].

Stupisce assolutamente questa precisa indicazione circa i due modi di essere presenti, come pure i criteri di scelta sia di chi è atto ad essere inviato per questo tipo di missione sia di come giungere a passare dal primo al secondo modo di presenza. Il tutto è frutto di un attento processo di discernimento maturato alla presenza del Signore (*per divina ispirazione, se piacerà al Signore*) e di un confronto fraterno con i responsabili della comunità. Cosa vuole Francesco? Fondamentalmente che si com-

[29] FF 42s.

portino da fratelli tra di loro (*non facciano liti né dispute*) e che si comportino da reali frati *minori* (*sottomettendosi ad ogni creatura umana per amore di Dio*), e la terza condizione riguarda la loro identità cristiana che sono tenuti a dichiarare apertamente (*e confessino di essere cristiani*).

Quanto scritto nel capitolo 16 trova ulteriore conferma all'inizio del capitolo 22: «O frati tutti, riflettiamo attentamente che il Signore dice: "Amate i vostri nemici e fate del bene a quelli che vi odiano", poiché il Signore nostro Gesù Cristo, di cui dobbiamo seguire le orme, chiamò amico il suo traditore e si offrì spontaneamente ai suoi crocifissori. Sono, dunque, nostri amici tutti coloro che ingiustamente ci infliggono tribolazioni e angustie, ignominie e ingiurie, dolori e sofferenze, martirio e morte, e li dobbiamo amare molto poiché, a motivo di ciò che essi ci infliggono, abbiamo la vita eterna»[30]. Commenta Grado Giovanni Merlo a proposito dei due testi*:* «Di difesa dei luoghi santi e di conflitto con l'Islam non c'è cenno alcuno, diretto o indiretto. Al centro il valore soteriologico della fede cristiana che deve essere esplicitamente testimoniata al fine di rendere possibile la conversione non coatta di Saraceni e altri infedeli»[31].

Nella Regola del 1223, concentrata in 12 capitoli, troviamo ancora un capitolo dal titolo: *Di coloro che vanno tra i saraceni e tra gli altri infedeli.* Vi si parla del discernimento necessario per essere inviati, ma non vi troviamo più la descrizione dei due modi di comportarsi. Ci imbattiamo comunque in un chiaro riferimento al primo modo di essere presenti tra gli infedeli nella esortazione ai suoi frati del capitolo 3: «Consiglio, poi, ammonisco ed esorto i miei frati nel Signore Gesù Cristo, che quando vanno per il mondo, non litighino ed evitino dispute di parole e non giudichino gli altri; ma siano miti, pacifici e modesti, mansueti e umili, parlando onestamente con tutti, così come conviene. In qualsiasi casa entreranno, dicano prima di tutto: Pace a questa casa»[32]. In questo modo il comportamento richiesto nel capitolo 16 della prima Regola diventa l'atteggiamento quotidiano da praticarsi da parte dei frati sia nel mondo cristiano che in quello non cristiano. A Damietta Francesco ha realizzato un incontro impossibile, ha ritrovato l'atteggiamento evangelico che trasforma l'altro in fratello. Francesco voleva bene sia ai crociati che ai mussulmani e andò incontro ad ambedue con l'atteggiamento del fratello, di colui che si pone in relazione, si sottomette per non suscitare in alcun modo nel suo interlocutore il sentimento di essere minacciato.

Rientrato in Italia, Francesco scrisse anche diverse lettere; tra queste vi è anche una indirizzata *Ai reggitori dei popoli*. Ad un certo punto scrive*:* «E vogliate offrire al Signore tanto onore in mezzo al popolo a voi affidato, che ogni sera si annunci,

30 FF 56.

31 G. G. Merlo, *Frate Francesco*, Bologna 2013, 83.

32 FF 85.

mediante un banditore o qualche altro segno, che all'onnipotente Signore Iddio siano rese lodi e grazie da tutto il popolo. E se non farete questo, sappiate che voi dovrete renderne ragione davanti al Signore e Dio vostro Gesù Cristo nel giorno del giudizio. Coloro che riterranno presso di sé questo scritto e lo metteranno in pratica, sappiano che sono benedetti dal Signore Iddio»[33]. Gli studiosi sono concordi nell'affermare che questo invito alla lode pubblica rispecchi quello dei *muezzin* da lui sperimentato in Oriente. Ciò significa che Francesco era pure aperto ad imparare dall'altro, anche dal mondo mussulmano!

Gwenolé Jeusset, frate minore francese che ha vissuto a lungo in contesto mussulmano e ha approfondito la tematica dell'incontro tra Francesco e il sultano in diversi scritti, si è pure soffermato su quanto avvenne dopo la morte di san Francesco, per constatare come l'evento di quell'incontro cadde nell'oblio e non furono pochi i frati che in seguito si impegnarono a sostegno delle crociate. Non per nulla intitola un capitolo del suo libro su Francesco e il sultano: *Verso il rinnegamento di un sogno*[34]. Ciò che ci interessa nel contesto odierno è il fatto per cui quell'incontro, ben documentato, non solo non è stato dimenticato, ma è diventato fonte di ispirazione per nuove iniziative di incontro e di dialogo sia con il mondo mussulmano che con quello di altre religioni.

4. Lo spirito di Assisi

Il 27 ottobre 1986 papa san Giovanni Paolo II si recò ad Assisi per riprendere il cammino dell'uomo che, accogliendo l'invito «Va', ripara la mia Chiesa», era diventato ottocento anni prima un costruttore di ponti tra due mondi, quello cristiano e quello mussulmano. Annunciando quell'evento, il Papa si espresse nei termini seguenti: «Andremo ad Assisi, luogo che san Francesco ha trasformato in centro di fraternità universale» e aggiunse*:* «Le nostre differenze sono numerose e profonde; sono state spesso, in passato, cause di scontri dolorosi. La comune fede in Dio ha un valore fondamentale: facendoci riconoscere ogni persona come creatura di Dio, essa ci fa scoprire la fraternità universale. Per questo motivo desideriamo iniziare un cammino comune col nostro incontro ad Assisi»[35]. Venticinque anni dopo, Papa Benedetto XVI invitò nuovamente i rappresentanti delle varie religioni a recarsi ad Assisi non solo per commemorare l'evento, ma perché il cammino da compiere a favore della pace è ancora lungo e arduo. A seguito di quegli eventi parlare di «Spirito di Assisi»

---

33 FF 213.

34 Cfr. JEUSSET, *Francesco e il sultano*, 147-160.

35 Citazioni da *ibid*., 179.

significa riferirsi a Francesco costruttore di ponti tra sponde ritenute tra loro come inavvicinabili.

4.1. Nello *slum* di Kibera

Dieci anni or sono mi trovavo in visita ai frati della Vice Provincia generale del Kenia e un giorno, di passaggio a Nairobi, venni invitato a recarmi nello *slum* di Kibera, un ammasso di casupole di fortuna, dove vivono oltre settecentomila persone. Vi incontrai un gruppo di persone appartenenti a varie fedi, giovani e meno giovani, uomini e donne, e mi raccontarono come durante il conflitto tra le varie etnie sorto al momento delle elezioni del 2007, avessero percorso le viuzze dello *slum* invitando apertamente a risolvere i conflitti in maniera pacifica, non violenta. Dove, da chi e come avevano appreso questo? Avevano aderito alla «Damietta Peace Initiative», un movimento iniziato da un frate cappuccino di origini irlandesi, Br. Donal O'Mahonney, in Sud Africa, movimento che si ispira all'incontro tra Francesco e il sultano, e si propone di promuovere rapporti di buon vicinato tra persone di sesso, età, etnia e religione diversi. Lo scopo non è tanto quello di cercare il dialogo sui contenuti, ma piuttosto di conoscersi e rispettarsi vicendevolmente, intessendo rapporti di buon vicinato. Consapevoli delle differenze e dei conflitti che possono sorgere ad ogni momento tra di loro, il movimento si ripropone di iniziare le persone alla pratica di soluzioni non violente. Non potete immaginare quanto sia stato grato e nello stesso tempo fiero di fronte ai miei frati che avevano promosso questo tipo di attività e potevano constatare i frutti dei loro sforzi. Nel frattempo «Damietta Peace Initiative» si è diffusa, oltre che in Sud Africa, in Kenia, Congo e anche in Nigeria.

4.2. La beatificazione dei martiri di Algeria del 8 dicembre dello scorso anno

Lo scorso anno, poco prima di terminare il mio secondo mandato quale ministro generale dei frati minori cappuccini, mi sono recato in visita ai confratelli che risiedono a Tiaret, una città a sud di Orano, in Algeria. Sono in quattro e vivono in un contesto quasi esclusivamente mussulmano. La comunità cristiana a loro affidata è costituita da una manciata di studenti sub sahariani che hanno ottenuto una borsa di studio dal governo algerino. I frati prendono su di sé lunghi viaggi in autobus per garantire di tanto in tanto le celebrazioni liturgiche a comunità di sorelle francescane dislocate a varie centinaia di chilometri di distanza dalla loro fraternità. Non è permesso loro di annunciare apertamente il vangelo al di fuori dello spazio ristretto dei luoghi destinati al culto. Condividendo la Settimana santa con questi miei fratelli ho compreso la lungimiranza di quanto san Francesco aveva previsto circa i due modi di essere presenti in mezzo ai saraceni. Nel quartiere tutti sanno che siamo cristiani e i rapporti con i vicini sono cordiali e improntati a rispetto reciproco.

Ed è così che possono nascere delle amicizie particolarmente profonde come quella che l'attuale vescovo di Orano, Mons. Jean-Paul Vesco, descrive nel suo libro sull'amicizia affrontando il tema dell'amicizia tra un cristiano e un mussulmano: «Sono cosciente del fatto che non avrò mai accesso alla verità dell'altro attraverso lo studio dei suoi testi sacri. Può apparire misterioso, ma è così. La Bibbia e il Corano, come tutti i grandi testi sacri, dicono qualcosa su Dio solo mediante una lettura credente. In mancanza di questa, essi non sono altro se non dei testi degni di essere studiati senza fine. Non ho accesso alla verità di un'altra religione se non attraverso la vita e la testimonianza di credenti degni di fede. Ho bisogno della fede dell'altro per aver accesso alla sua parte di verità. Vivendo in un contesto mussulmano non ho altra pretesa se non quella di impegnarmi a dare la testimonianza di un credente degno di fede. Quando due credenti degni di fede si incontrano amichevolmente, sono le loro fedi che si incontrano al di là delle differenze delle loro religioni e questa esperienza è di per sé stravolgente»[36]. In questo senso credo pure che sia urgente elaborare una teologia delle religioni che ci permetta uno sguardo sereno, ammirato e altamente rispettoso della fede altrui e delle fonti alle quali questa si alimenta.

Quando incontrai Mons. Vesco nella primavera dello scorso anno non era ancora stata stabilita né la data né tanto meno il luogo della beatificazione dei 19 martiri di Algeria, compresi i monaci di Tibhirine. Jean-Paul mi diceva che per lui era assolutamente necessario che in un certo qual modo venissero associati a quella celebrazione anche le duecentomila vittime del terrore di fede mussulmana. Mi ha molto impressionato il fatto per cui lo scorso 8 dicembre, all'inizio della celebrazione, Mons. Vesco ha letto in arabo il testamento del giovane mussulmano che è rimasto volutamente accanto all'allora vescovo di Orano Pierre Claverie e ha subito la sua stessa sorte accompagnandolo al rientro a casa il primo giorno del mese di agosto del 1996. Toccante a questo proposito quanto è stato espresso e poi testimoniato con la sua vita fino alla morte da Christian Chergé e dai suoi compagni trappisti del monastero di Notre Dame de l'Atlas.

La presenza dei cristiani in quel paese e certamente in molti altri, ispirandosi all'incontro che ha avuto luogo a Damietta 800 anni or sono, rimane una presenza senza perché, gratuita e Mons. Vesco insiste dicendo che il loro modo di evangelizzare è semplicemente quello di amare e basta.

5. Conclusione

In conclusione mi sta a cuore riferirmi a ciò che è avvenuto agli inizi di questo mese con la presenza di Papa Francesco ad Abu Dhabi. Padre Pizzaballa, amministratore

[36] J.-P. Vesco, *L'amitié*, Montrouge 2017, 96s.

apostolico di Gerusalemme dei Latini, in merito a quell'incontro e alla dichiarazione comune firmata da Papa Francesco e dal grande Imam si è espresso così: «Credo che sia una pietra miliare nel rapporto tra cristiani e musulmani. Il fatto che nel cuore del mondo islamico si faccia un incontro di questo genere, si parli di fratellanza tra i credenti delle diverse religioni, della necessità di combattere ogni forma di strumentalizzazione della religione, è molto importante e avrà un impatto determinante nel mondo arabo, che ha bisogno di questi gesti». E aggiunge: «Il futuro prossimo sarà ancora molto difficile. Ma gesti come quello del Papa e del Grande Imam ci danno coraggio per andare, nonostante tutto, controcorrente verso un avvenire di pace»[37].

Dal settembre del 1219 sono trascorsi ottocento anni e la decisione di Francesco di andare ad incontrare il sultano non cessa di stupirci e di sfidarci. Abbiamo urgente bisogno di confrontarci con eventi di questo tipo per continuare a tessere relazioni fraterne e amichevoli tra persone, culture e religioni tanto diverse tra di loro. L'altro a volte può farci paura, ma in un mondo globalizzato come quello attuale, c'è solo da augurarsi che siano in molti a seguire l'esempio di Francesco, uomini e donne che osano compiere il primo passo per andare incontro all'altro chiunque egli sia nel segno della cortesia e della fraternità.

37 Vatican Insider del 13 febbraio 2019.

Santa Gianna Beretta Molla (1922-1962)

Gianna Emanuela Molla*

Prima di tutto, come faccio ogni mattina quando mi sveglio e apro gli occhi, ringrazio il Signore, la Vergine Maria che ha fatto incontrare i cuori di Mamma e Papà, la mia amatissima e Santa Mamma e il mio amatissimo Papà, veramente suo degnissimo sposo, per il dono della vita, che è davvero tutto, io posso ben dirlo, non sarei qui adesso con tutti voi se non fossi stata amata così tanto! Il dono della vita è davvero il dono più grande, più prezioso e più sacro, che si è sempre in dovere di onorare, di rispettare e di difendere.

Poi ringrazio la Facoltà di Teologia di Lugano per avermi invitato: è un grande onore e una grande gioia per me essere qui oggi.

Ho pensato di iniziare la mia testimonianza leggendo una lettera che Papà ha scritto alla Mamma.

Premetto che, mentre lei era in attesa di mia sorella Laura, la terzogenita, il Papà, per lavoro, ha dovuto compiere un lungo viaggio negli Stati Uniti d'America, dal 26 aprile al 16 giugno 1959, e quasi ogni giorno si sono scritti una lettera, per rendersi più vicini l'uno all'altro.

Leggendo queste lettere ho capito che non è la distanza reale che ci fa sentire una persona più vicina o più lontana: loro, pur essendo distanti migliaia di chilometri, erano in realtà profondamente vicini, grazie all'immenso amore che li univa e all'intensissima, reciproca preghiera.

La Mamma amava moltissimo la natura e stare in sua contemplazione, perché vedeva nelle meraviglie del Creato un riflesso dell'amore del Creatore, e per questo Papà, nella prima parte della lettera, le descrive quanto vedeva dall'aeroplano mentre sor-

* Testimonianza su santa Gianna Beretta Molla, tenuta il 21 settembre 2018 a Lugano dalla figlia Gianna Emanuela, in occasione della Settimana di studi intensivi organizzata dalla Facoltà di Teologia di Lugano, dal titolo *Le donne e la Chiesa: maternità, profezia, teologia*.

volava le Montagne Rocciose e i Grand Canyon, così che anche lei potesse godere di tanta bellezza.

Ricordo quando leggevo questa lettera con Papà e gli dicevo: «Papà, ma tu sei un poeta!»; lui, nella sua profonda umiltà, abbassava gli occhi senza dire nulla. Allora aggiungevo: «Papà, ma certamente era lo Spirito Santo che ti illuminava a scrivere questa lettera alla Mamma, altrimenti non saresti stato capace!» a questo punto confermava, e mi diceva: *«Certamente!»*.

Inoltre, siccome la Mamma era sempre molto preoccupata quando lui prendeva l'aeroplano – e in America le distanze sono così grandi che solo poche volte ha potuto prendere, in alternativa, il treno, perché lei fosse più tranquilla –, in questa lettera ha scritto anche una preghiera, a mio avviso magnifica, intitolata: *La preghiera dei miei voli*.

«*New York, 31 maggio 1959, domenica, ore 1,50 p. m.*
(Mountain standard time) ore 20,50 italiane

Gianna amatissima,

sono in volo in un cielo splendido – a 6000 metri di altezza – sopra le Montagne Rocciose ed i Grand Canyon del Colorado e dell'UTAH. È uno spettacolo che non dimenticherò mai: monti erosi, a picco sui fiumi e sulle valli, fiumi che erodono la roccia e la serpeggiano: fiumi verdi e laghi azzurri; rocce che vanno dal giallo oro al rosso scarlatto e al rosso cupo color del rame. È una visione d'una potenza che non mi aspettavo.

Ed in questo cielo e sopra a queste rocce che degradano a volte in un deserto di sabbia rossa e parlano più che mai della potenza e della Provvidenza del Creatore, io ripeto la preghiera dei miei voli. La inizio in questo istante in cui siamo fra cielo e roccia ed ho qui dinnanzi a me le meravigliose immagini tue e dei nostri Tesori che bacio in questo stesso cielo:

"Gesù, che mi hai creato e mi conservi tra grazie e benedizioni senza limiti: Tu che fra i voli lontani ormai nel tempo e quelli d'oggi, in questi stessi Cieli, mi hai fatto il dono immenso d'una Moglie d'oro, come l'alba più meravigliosa che solo quassù si può ammirare e di due Tesori, splendidi come il Cielo nel suo pieno fulgore che solo in alto si può abbracciare; Tu che, tra breve, ci ripeterai il dono divino di un altro Tesoro, ascolta la mia Preghiera:

Benedici Gianna e i nostri Tesori! Tramuta in grazie l'ansia e la trepidazione per la mia lunga lontananza e per i miei voli.

Ascolta, oggi e sempre, le Preghiere di Gianna, del mio Gigetto, di mia Madre e di quanti mi vogliono bene! Riguarda le manine giunte della mia Mariolina! Donami la grazia di un ritorno gioioso!

E fa' che in ogni momento io avanzi sempre nella Tua Via, così come l'aereo vola, esatto, nella rotta, sicura, radiocomandato.

Che io abbia sempre il tuo santo Timore, come lo si può sentire quassù, più che mai

affidato alla tua divina Provvidenza, sostenuto sulle ali delle preghiere di Gianna, dei miei Tesori, di mia Madre e di quanti pregano per me.

Fa' che sulla nostra famiglia regni sempre l'atmosfera serena e luminosa del cielo che in questo momento sto percorrendo; la purezza dell'aria limpida che respiro.

Fa' che le nubi ci sfiorino appena e ci lascino veloci, come le piccole nubi di quassù.

Conserva la mia famiglia e i miei cari, gioiosi e sereni nella Tua Via e nella Tua Luce, oggi e sino al giorno che voleremo in alto, in alto, sempre più in alto, sino a Te. E così sia"».

Mamma gli ha risposto: «*... Sei proprio un carissimo e affettuosissimo maritino, un santo papà, non d'oro, ma di brillante, il più grosso e il più prezioso che ci sia su questa terra...*».

Aveva proprio ragione la Mamma, era veramente «un santo papà… di brillante», ed è per questo che, nel gennaio 2003, mi sono sentita in dovere di lasciare il mio lavoro di medico geriatra per prendermi cura di lui; aveva 90 anni ed era ancora attivissimo nell'impegno di diffusione nel mondo della figura e dell'esempio della sua Santa Sposa quando ha iniziato ad avere gravi problemi di salute, per i quali era necessaria la presenza continua di un medico perché lui potesse, come desiderava, rimanere nella sua casa.

Ho pensato: ha sempre voluto un bene immenso ai miei fratelli e a me, è il minimo che io possa fare per lui; se gli dedico tutto il mio tempo è il regalo più grande che posso fargli, insieme al volergli bene; se la volontà del Signore fosse stata un'altra, ora ci sarebbe la mia Mamma accanto a lui: standogli sempre vicino sentivo che avrei fatto felice anche lei, sarebbe stato come fare qualcosa anche per lei.

E così ho avuto la grazia, la gioia e l'onore di assisterlo negli ultimi 7 anni e 3 mesi della sua lunga vita, giorno e notte, sentendomi strumento nelle mani del Signore per aiutarlo anche come medico. Il 3 aprile 2010, Sabato Santo, ha raggiunto la sua amatissima Sposa in Paradiso all'età di quasi 98 anni. La sua mente è rimasta lucida sino all'ultimo giorno, e durante questi anni trascorsi sempre insieme ho potuto conoscere ancora di più la mia Mamma attraverso di lui.

Un sacerdote americano, Padre Gino Dalpiaz, molto devoto della Mamma, dopo aver letto la rivista *Gianna, sorriso di Dio* degli anni 2010-2011 che ho dedicato interamente alla memoria di Papà, mi ha scritto una email con queste parole: «*... Hai detto tutto quando scrivi a p. 5:* "E la conoscenza della figura del Papà ci aiuta a conoscere ancora meglio la figura della Mamma". *Nella nostra antropologia cristiana l'uomo e la donna – il marito e la moglie – sono complementari. Hanno bisogno dell'altro per complementarsi e diventare più uomo, più donna. Senza tuo padre, tua madre non sarebbe diventata la donna, la santa che è diventata. Le sarebbe mancato qualche cosa di veramente prezioso e unico. Nella Santa Gianna Beretta Molla si sente l'influsso del suo* "caro Pedrin". *Tuo padre era veramente un uomo santo*».

Sua Santità Beato Paolo VI, che sarà proclamato santo il mese prossimo, è stato l'«*Ispiratore primo e fondamentale della causa di Beatificazione della Mamma*», come ha testimoniato il Vescovo Mons. Carlo Colombo, noto come "Teologo di Paolo VI"; era venuto a conoscenza della vita e morte esemplari della Mamma quando era Arcivescovo di Milano.

Su richiesta di Mons. Carlo Colombo, nell'aprile 1971, quando avevo solo 9 anni, Papà ha scritto un profilo biografico di Mamma, sintetico ma molto incisivo, bellissimo, che ha dedicato a miei fratelli e a me, e che si apre con queste parole: «*La vita della Mamma è un atto ed una azione perenne di fede e di carità, è un ricercare senza sosta, per ogni decisione e per ogni opera, la volontà del Signore, con la preghiera e la meditazione, la Santa Messa e l'Eucarestia, è un realizzare continuo i precetti ed i consigli evangelici, anche quelli che chiamano alle vette del dovere, dell'apostolato e dell'amore, sempre, anche quando il sacrificio che ne consegue è quello della propria vita*».

Il Signore ha scelto la mia Mamma tra tante Mamme Sante che ci sono in Paradiso, perché fosse di esempio alle mamme, ai giovani, ai fidanzati, alle spose, ai medici, agli operatori sanitari, alle famiglie, e perché potesse fare tanto bene, come sta facendo, ormai da molti anni, in diversi Paesi del mondo, io ne sono testimone diretto.

Mi ricordo che Papà mi diceva che aveva implorato il Signore di salvare la vita anche della Mamma, e non soltanto la mia, ma il Signore, nella Sua infinita sapienza e nei Suoi imperscrutabili disegni, non è intervenuto a salvare la vita della Mamma; lui, pur con immenso dolore, ha accettato la Sua santa volontà senza comprenderla.

Soltanto molti anni dopo ha capito cosa il Signore volesse per la Mamma, quando la Chiesa gli ha chiesto il permesso per poter aprire la sua Causa di Beatificazione, e la Mamma è stata proclamata "Beata" come "Madre di famiglia" il 24 aprile 1994, a soli 32 anni dalla morte, da san Giovanni Paolo II, e 10 anni dopo, il 16 maggio 2004, "Santa" dallo stesso Papa: «*Se fosse rimasta qui con noi* – mi diceva Papà – *avrebbe continuato a fare del bene alla sua famiglia, al suo prossimo e ai suoi ammalati, ma il Signore voleva che la Mamma facesse del bene a molte, molte più persone, in tante parti del mondo*».

Ho veramente perso il conto di tutte le grazie ricevute nel mondo per sua intercessione! Con la sua vita cristiana e morte esemplari ha reso lode e gloria al Signore; con la sua potente intercessione continua a rendere gloria al Signore, e il Signore testimonia il Suo amore infinito per noi anche attraverso la sua intercessione.

È considerata una santa patrona delle mamme, dei medici e dei bambini non ancora nati, e in occasione dell'VIII Incontro Mondiale delle Famiglie (WMOF) svoltosi a Philadelphia, Stati Uniti d'America, dal 22 al 27 settembre 2015, è stata nominata santa patrona di questo grande evento insieme a san Giovanni Paolo II. Che grande onore per la Mamma! Che grande gioia e commozione per me e la mia famiglia!

Gli Organizzatori, a loro insaputa, mi hanno chiesto di portare la testimonianza al Congresso proprio il 24 settembre, nel giorno del 60° Anniversario di Matrimonio

dei miei genitori, e nella Sessione dell'Infertilità, cosa che in un primo momento mi ha sorpreso; poi ho capito che la Divina Provvidenza mi stava offrendo un'occasione d'oro per rendere lode e gloria al Signore!

Come ultimo relatore, ho desiderato concludere lasciando un forte messaggio di speranza in ogni cuore, in particolare nelle coppie di sposi che non sono ancora stati in grado di concepire e continuano a sperare, e soffrono così tanto: veramente «Nulla è impossibile a Dio» (Lc 1,37)!

Posso testimoniare che la grazia più frequente ricevuta per intercessione della mia Mamma, in diverse parti del mondo, è proprio questa: il dono di un figlio, anche dopo 7 anni e più di matrimonio, anche dopo più aborti spontanei. Quante bambine che si chiamano "Gianna" incontro nei miei viaggi negli Stati Uniti!

Ci sono coppie di sposi che hanno ricevuto la grazia divina di un figlio che mi esprimono la loro immensa felicità; rendono infinite grazie a Dio e desiderano testimoniare della grazia ricevuta, perché, se hanno potuto concepire un figlio dopo molti anni di matrimonio, allora le persone crederanno che il Signore continua a compiere miracoli anche al giorno d'oggi. Mi scrivono della loro più profonda gratitudine verso la mia Mamma, che ha cambiato la loro vita; del loro amore per lei, che ormai è diventata parte della loro famiglia, e del loro desiderio di diffonderne la devozione, cosicché con la sua intercessione molte più persone possano ricevere grazie speciali.

Non so davvero come ringraziare il Signore per il dono singolarissimo e incommensurabile, come lo definiva sempre Papà, di averci "ridonato" una Sposa Santa, per lui, e una Mamma Santa, per noi figli, da condividere con il mondo intero!

Per Sua volontà, la Mamma è la prima Santa della Diocesi di Milano, considerata una delle Diocesi più grandi del mondo, dopo il Cardinale San Carlo Borromeo, canonizzato nel 1610!

È stata l'ultima Santa proclamata da San Giovanni Paolo II, alla presenza anche del mio Papà, che allora aveva 92 anni: era la prima volta, nella storia della Chiesa, che un marito fosse presente alla Canonizzazione della propria moglie! Il Santo Padre così disse nell'Omelia: «*Il sacrificio estremo che suggellò la sua vita testimonia come solo chi ha il coraggio di donarsi totalmente a Dio e ai fratelli realizzi se stesso*», definendo la sua eroica testimonianza *«un vero canto alla vita».* Certamente non ci si può improvvisare "santi": la Mamma è stata proclamata "Beata", e poi "Santa", prima di tutto per come ha vissuto; con la sua morte, altrettanto esemplare, ha coronato la sua vita.

È stata definita: «*Una Santa della quotidianità*», che ha vissuto una normalità esemplare. Il Cardinale Carlo Maria Martini, Arcivescovo di Milano, ha espresso molto bene questo concetto in un articolo scritto in occasione della Beatificazione della Mamma e pubblicato su *Terra Ambrosiana*, una rivista della Diocesi di Milano: «*... Gianna è certamente una santa della quotidianità e, in tal senso, è una grande speranza per noi: le condizioni della sua esistenza furono quelle normali di un'adolescente, di una*

giovane, di un medico e di una madre di famiglia, e le visse amandole e facendo luogo di crescita per l'amore e per il dono di sé tutto ciò che incontrava, persone e avvenimenti. Amava la vita e le cose belle della vita: la musica, l'arte, le montagne che l'avvicinavano a Dio; sapeva affrontare con serenità i disagi e le fatiche quotidiane, la noia della routine, la monotonia e l'apparente banalità di certe giornate.

Il segreto della sua quotidianità straordinaria è stata la fede ricevuta dai genitori, custodita e accresciuta dalla parola di Dio, alimentata dall'Eucaristia, provata dal crogiuolo della carità. Una fede illuminata dalla forza della croce di Cristo e dalla gloria del Risorto, Signore dell'uomo, Figlio di Dio, rivelatore del Padre, Verità che guida la storia...».

La Mamma è nata a Magenta, provincia di Milano, il 4 ottobre 1922, festa di San Francesco d'Assisi; insieme al dono della vita, il Signore le ha donato due genitori profondamente cristiani, Maria De Micheli e Alberto Beretta, entrambi terziari francescani.

Battezzata come Giovanna Francesca, era la decima di tredici figli, cinque dei quali morirono in tenera età, e tre si consacrarono a Dio: Enrico, medico missionario Cappuccino a Grajaù, in Brasile, col nome di Padre Alberto Maria, oggi è "Servo di Dio"; Giuseppe, sacerdote ingegnere, e Virginia, medico religiosa Canossiana. Questa mia zia, Madre Virginia, è l'unica zia che ho tuttora vivente: con i suoi 93 anni, grazie a Dio gode ancora di buona salute.

A Bergamo, dove la famiglia si era trasferita, la Mamma, a soli cinque anni e mezzo, ricevette, preparata spiritualmente dalla sua mamma, la sua Prima Comunione, che divenne «il suo cibo indispensabile di ogni giorno». Il Signore fu da lei posto al centro della sua vita.

Durante il fidanzamento con il mio Papà, così ha ricordato i suoi genitori in una lettera del 22 aprile 1955: «*I miei santi genitori: tanto retti e sapienti, di quella sapienza che è riflesso del loro animo buono, giusto e timorato di Dio!*».

Trasferitasi con tutta la sua famiglia a Genova Quinto al Mare dopo la morte della sua carissima sorella maggiore Amalia all'età di 27 anni, la Mamma, a soli quindici anni e mezzo, durante un corso di S. Esercizi Spirituali predicato per le alunne della scuola delle Suore Dorotee – dove frequentava la 5ª ginnasio – dal Padre Gesuita Michele Avedano, fece l'esperienza fondamentale e decisiva della sua vita. Di questi Esercizi è rimasto il quadernetto, di trenta paginette, di *Ricordi e Preghiere* di Gianna, tra i cui propositi si legge: «*Voglio temere il peccato mortale come se fosse un serpente; e ripeto di nuovo: mille volte morire piuttosto che offendere il Signore*». E tra le sue preghiere: «*O Gesù ti prometto di sottomettermi a tutto ciò che permetterai mi accada, fammi solo conoscere la tua Volontà…*».

I bombardamenti su Genova provarono molto mamma Maria, già debole di cuore, e così la famiglia, nell'ottobre 1941, ritornò a Bergamo. Fu qui che la Mamma, proprio nell'anno della maturità classica, perse entrambi i genitori, a poco più di quattro mesi di distanza l'una dall'altro; nell'ottobre 1942 ritornò, con tutti i suoi

fratelli e sorelle, a Magenta, nella casa dove era nata, e un mese dopo si iscrisse e frequentò la Facoltà di Medicina e Chirurgia, prima a Milano e poi a Pavia.

Mentre si dedicava con diligenza agli studi, ha tradotto la sua grande fede in un impegno più che generoso di apostolato tra le giovani nell'Azione Cattolica, e di carità verso i vecchi e i bisognosi nelle Conferenze delle Dame di San Vincenzo. Amando e servendo il suo prossimo sentiva di amare e servire Gesù stesso.

Come ha testimoniato suo fratello, mio zio Padre Alberto, «*Gianna ha sentito sempre fortissimo dentro di sé l'ideale di fare del bene agli altri e ha scelto la professione di medico perché la considerava uno dei mezzi più efficaci di apostolato*»; era la professione che più e meglio di ogni altra le avrebbe permesso di venire incontro al prossimo provato dal dolore e dalla malattia, vedendo nell'ammalato Gesù stesso.

E come ha vissuto la sua professione medica ce lo ha detto lei stessa nei suoi manoscritti dal titolo *Bellezza della nostra missione*, nei quali si legge: «*… Noi (medici) abbiamo delle occasioni che il sacerdote non ha. La nostra missione non è finita quando le medicine più non servono. C'è l'anima da portare a Dio, e la nostra parola (di medici) avrebbe autorità. Ogni medico deve consegnarlo (l'ammalato) al Sacerdote. Questi medici cattolici, quanto sono necessari!...*

Il grande mistero dell'uomo: egli è un corpo ma è anche un'anima soprannaturale. C'è Gesù (che dice): chi visita il malato aiuta "me". Missione sacerdotale – come egli (il sacerdote) può toccare Gesù, così noi (medici) tocchiamo Gesù nel corpo dei nostri ammalati: poveri, giovani, vecchi, bambini…».

Ha sempre pregato moltissimo, dando esempio alle sue giovani dell'Azione Cattolica. Diceva loro:

«*Ricordiamoci che l'apostolato si fa soprattutto e prima di tutto in ginocchio*». Recitava quotidianamente il Santo Rosario – abitudine nata già nella sua prima infanzia, quando lo recitava con tutta la sua famiglia –, e lo raccomandava alle sue giovani, dicendo loro: «*Senza l'aiuto della Madonna in Paradiso non si va*».

Intanto si interrogava, pregando molto e facendo pregare, sulla sua vocazione, che considerava anch'essa un dono di Dio, e come tale, si preoccupava di conoscere la volontà di Dio su di lei per poterLo servire al meglio; non ha avuto fretta, ha continuato a pregare sino a che non è stata sicura della vocazione alla quale il Signore la stava chiamando.

Dapprima ha pensato di farsi missionaria laica in Brasile per aiutare come medico suo fratello Padre Alberto, ma la sua costituzione fisica non era robusta da poter sopportare il caldo equatoriale, e il suo Direttore Spirituale riuscì a convincerla che questa non era la sua strada – diversamente il Signore le avrebbe dato la salute necessaria –, e l'ha incoraggiata a formare anche lei una famiglia, santa, come la sua famiglia di origine, imitando l'esempio dei suoi genitori.

Sentendosi allora chiamata dal Signore alla vocazione del matrimonio, l'ha abbracciata con tutta la gioia e con tutto l'entusiasmo.

Nel giugno 1954, a quasi 32 anni di età, è andata a Lourdes insieme ad un altro suo fratello medico, Ferdinando, che partiva con un treno dell'Unitalsi ad accompagnare gli ammalati, perché voleva pregare la Madonna di Lourdes che le facesse incontrare colui che sarebbe dovuto essere il suo sposo, che il Signore le aveva preparato fin dall'eternità. Con mia grande gioia ho scoperto, durante uno dei miei Pellegrinaggi a Lourdes, che la Mamma ha firmato il Registro del Bureau des constatations Medicales, su cui firmano tutti i medici, proprio il 29 giugno, giorno della Festa dei Santi Pietro e Paolo, e mio Papà si chiamava Pietro!

Papà, nato il 1° luglio 1912 a Mesero, paese vicino a Magenta, da genitori, Maria Salmoiraghi e Luigi Molla, profondamente cristiani, era il quarto di otto figli; i tre fratelli nati prima di lui morirono tutti nel loro primo anno di vita, e a lui seguirono quattro sorelle: Teresina, che nacque al Cielo a soli 23 anni, Luigia, che si consacrò al Signore come Suora del Preziosissimo Sangue, Rosetta e Adelaide che seguirono la vocazione matrimoniale.

Quando ha incontrato la mia Mamma, della quale aveva 10 anni in più, aveva ancora i suoi genitori viventi; era un uomo di grande fede e dalle straordinarie virtù; come lei, aveva posto il Signore al centro della sua vita sin dalla sua giovinezza. Apparteneva egli pure all'Azione Cattolica – anche se, nella sua profonda umiltà, soleva dirmi: «*Rispetto alla Mamma, io non ho fatto nulla*!», riferendosi al fatto che la Mamma ha ricoperto anche ruoli dirigenziali in questa Associazione laicale –, ed era laico impegnato nella sua parrocchia di Mesero, soprattutto nella sua giovinezza. Ingegnere meccanico, era Direttore pro tempore della S.A.F.F.A., una grande e famosa fabbrica di fiammiferi di Ponte Nuovo, piccola frazione della città di Magenta dove si era trasferito a vivere già dagli anni '40.

Posso dire che Papà, da un lato, insieme a questa sua grande fede che permeava e fortificava ogni aspetto della sua vita, aveva una grande dedizione al lavoro – lavorava moltissimo, troppo! Soltanto la mia Mamma è poi riuscita a sottrarlo un po' a tutto questo lavoro, portandolo ai Concerti di musica classica e a fare gite in montagna! –, e un grande affetto per i suoi genitori e le sue sorelle; dall'altro lato, si sentiva chiamato dal Signore alla vocazione del matrimonio, e aveva un grande desiderio di avere una sua famiglia. Pregava tanto la Madonna di fargli incontrare «*Una mamma santa per i suoi figli*».

Il Signore stava davvero chiamando i miei genitori alla vocazione del matrimonio come loro pensavano, perché la Vergine Maria ha ascoltato le loro preghiere, e così, grazie a Lei, finalmente i loro bellissimi cuori e anime si sono incontrati, perché già si conoscevano da cinque anni!

Papà era molto riservato e timido, ed è stata la Mamma a dichiarare il suo amore per prima.

«*Gentile Dottoressa*»: con queste parole, il 12 gennaio 1955, ha iniziato la prima lettera che le ha scritto da Stoccolma, dove si trovava per lavoro, lettera molto formale, anche nella conclusione: «*Un cordiale saluto da Pietro Molla*».

Il 21 febbraio, lei nella sua prima lettera gli ha scritto: «*Carissimo Pietro, ...Vorrei proprio farti felice ed essere quella che tu desideri: buona, comprensiva e pronta ai sacrifici che la vita ci chiederà. ... Ora ci sei tu, a cui già voglio bene ed intendo donarmi per formare una famiglia veramente cristiana. Ciao, caro Pietro, perdona la confidenza, ma son fatta così. Arrivederci. Con affetto Gianna*». Non scrive "Vorrei proprio essere felice", perché avrebbe trovato la sua felicità nel rendere felice il suo Pietro!

Posso immaginare l'immensa gioia di Papà, che il giorno dopo le risponde: «*Mia carissima Gianna, ho letto più volte la tua lettera e l'ho baciata. Incomincia per me una nuova vita: la vita del tuo grande e desiderato affetto e della tua luminosa bontà. … Ti voglio bene, mia carissima Gianna. Grazia più grande e più desiderata non poteva farmi la Mamma Celeste, l'invocata Madonna del Buon Consiglio della mia devota Chiesetta di Ponte Nuovo... Anch'io voglio farti felice e comprenderti appieno. Perdonami se mi sono lasciato precedere nella confidenza. Grazie per l'aiuto e la confidenza. Con tutto l'affetto, Pietro*».

Da questo momento hanno creato occasioni sempre più frequenti per incontrarsi, confidarsi desideri e aspirazioni, speranze e certezze, comprendersi sempre meglio.

Hanno vissuto il loro fidanzamento come "un tempo di grazia", con grande gioia e profonda gratitudine verso il Signore e la Vergine Maria, e pregandoli per la loro nuova famiglia ogni giorno di più. Erano pronti anche ai dolori della vita. Il 5 luglio la Mamma gli scrive: «*Mio carissimo Pietro, ... È vero, ci saranno anche dei dolori, ma se ci vorremo sempre bene, come ce ne vogliamo ora, con l'aiuto di Dio, sapremo insieme sopportarli. Ti pare? Ora però godiamo della gioia di amarci; perché a me hanno sempre insegnato che il segreto della felicità è di vivere momento per momento, e di ringraziare il Signore di tutto ciò che Egli nella sua bontà ci manda giorno per giorno…*».

Il 10 settembre, a due settimane dalle nozze, Papà così ha toccato il cuore di Mamma: «*Gianna carissima, … con la certezza che Iddio ci volesse uniti, tu ed io abbiamo intrapreso la nostra nuova vita. In questi mesi è stato tutto un crescendo di comprensione e di affetto. Ora, la nostra comprensione è perfetta, perché ci è di luce il Cielo e di guida la Legge Divina... Ora, il nostro affetto è pieno perché siamo un cuore ed un'anima sola, un sentimento ed un affetto solo, perché il nostro amore sa attendere, forte e puro, la benedizione del Cielo…*».

E lei gli ha risposto con altrettante bellissime parole: «*... Pietro carissimo, sono certa che mi renderai sempre felice come lo sono ora e che il Signore esaudirà le tue preghiere, perché chieste da un cuore che lo ha sempre amato e servito santamente.*

Pietro, quanto ho da imparare da te! Mi sei proprio di esempio e ti ringrazio.

Così con l'aiuto e la benedizione di Dio faremo di tutto perché la nostra nuova famiglia abbia ad essere un piccolo cenacolo ove Gesù regni sopra tutti i nostri affetti, desideri ed azioni.

Pietro mio, mancano pochi giorni e mi sento tanto commossa ad accostarmi a ricevere il Sacramento dell'Amore. Diventiamo collaboratori di Dio nella creazione, possiamo così dare a Lui dei figli che lo amino e lo servano...».

Per prepararsi spiritualmente a ricevere "il Sacramento dell'Amore" la Mamma ha proposto di fare un Triduo: Santa Messa e Santa Comunione nei giorni 21- 22- e 23 settembre, ciascuno nel proprio Santuario Mariano più caro, così che la Madonna unisse le loro preghiere e le portasse al Suo Gesù; Papà l'ha ringraziata del "santo pensiero" del Triduo, che ha accolto con tutto l'entusiasmo.

Si sposarono il 24 settembre 1955 a Magenta, nella Basilica di San Martino, la Parrocchia della Mamma, dove era stata battezzata, e si stabilirono a Ponte Nuovo di Magenta. Papà mi diceva che, per il suo carattere timido e riservato, avrebbe preferito sposarsi in una Chiesetta sperduta in montagna, alla presenza di poche persone, ma che volentieri aveva fatto il sacrificio, veramente forte, di sposarsi in questa grande Basilica, per far contenta la sua Gianna.

Dopo il loro matrimonio hanno pregato moltissimo il Signore e la Vergine Maria per ricevere il tanto desiderato e atteso dono divino dei figli. Il 13 dicembre, circa due mesi e mezzo dopo che si erano sposati, Papà ha scritto alla Mamma la sua prima lettera da marito, e proprio dalla Svizzera, precisamente da Zurigo dove si trovava per lavoro; la lettera comprende questa bellissima preghiera: «*Moglie carissima, ... Ieri sera, ad ogni mistero gaudioso del Santo Rosario ho avuto una particolare preghiera per te e per la nostra nuova famiglia. Signore e Mamma Celeste benedite e rendete fecondo il nostro Amore!*

Non tardi il giorno in cui Gianna, lietissima come non mai, possa partecipare a me ed ai nostri cari il santo annunzio che una nuova vita vive in Lei! Dopo il prossimo Natale, vedano gli altri Natali nostri bimbi in preghiera dinnanzi a Gesù Bambino! Dacci la grazia e la gioia o Signore, o Mamma Celeste di poter recare i nostri bimbi dinnanzi ai tuoi altari e di consacrarli a Te!

Conservaci, o Signore, sempre trepidanti, come la Sacra Famiglia di Nazareth, per la santa educazione dei nostri figli! ...».

Le loro preghiere furono ascoltate. Sono nati mio fratello Pierluigi, il 19 novembre 1956, mia sorella Maria Zita (detta Mariolina) l'11 dicembre 1957 – per volontà del Signore, Mariolina, due anni dopo la morte di Mamma, l'ha raggiunta in Paradiso alla tenera età di 6 anni, per una glomerulonefrite acuta con insufficienza renale –, e mia sorella Laura, il 15 luglio 1959, tutti accolti come doni meravigliosi di Dio.

Nella loro vita matrimoniale e familiare i miei genitori hanno concretizzato e pienamente realizzato tutte le aspirazioni, i desideri e le promesse del tempo del fidanzamento, sempre vivendo in grazia di Dio, con la Sua benedizione e facendo continuamente la Sua santa volontà. Hanno vissuto sempre il loro amore alla luce della fede, e questo è evidentissimo leggendo le loro magnifiche lettere, nelle quali il Signore e la Mamma Celeste sono sempre presenti.

Ci sono aspetti che mi illuminano e mi commuovono profondamente: la loro profonda fede e illimitata fiducia nella Divina Provvidenza, la loro profonda umiltà – penso che l'umiltà sia la virtù base della santità, la virtù indispensabile a tutte le altre virtù –, il loro immenso amore reciproco – che li rendeva più sereni e più forti – , il

loro incommensurabile amore per noi, i figli, e la loro famiglia, la loro grande stima reciproca, la loro continua comunicazione e supporto reciproco, le loro intense e costanti preghiere per ringraziare il Signore e la Vergine Maria, il loro amore e la loro carità verso il prossimo. Hanno veramente vissuto il Sacramento del Matrimonio come vocazione e via verso la santità.

Mentre trascrivevo le lettere di Papà a Mamma pubblicate solo dopo la sua morte – quando era in vita, per la sua grande riservatezza, non ha voluto, così inizialmente furono pubblicate solo le lettere di Mamma a lui – ho capito fino in fondo che il loro amore era così grande, e poteva essere solo così grande, così profondo e così vero, perché il Signore e la Mamma Celeste ne erano parte integrante, come già erano parte integrante di tutta la loro vita, prima ancora che si incontrassero: penso che il loro cammino di santità sia certamente iniziato prima di allora!

La Mamma ha esercitato la professione di medico di famiglia a Mesero, dove, dal luglio 1950, aveva aperto un Ambulatorio INAM, e a Ponte Nuovo, dove, dal 1956, ha svolto il compito di medico pediatra responsabile del Consultorio delle mamme e dell'Asilo nido facenti capo all'Opera Nazionale Maternità e Infanzia (O. N. M. I.), e prestò assistenza medica volontaria nelle Scuole Materna ed Elementare di Stato del piccolo paese. Come Papà mi diceva sempre, ha saputo armonizzare, con semplicità ed equilibrio, i suoi doveri di moglie, di mamma, di medico e la sua grande gioia di vivere, e si sentì sempre pienamente appagata. In questa armonia, ha continuato a vivere la sua grande fede, conformando ad essa il suo operare e ogni sua decisione.

Le sue gravidanze sono state sempre un po' difficili, tuttavia desiderava ardentemente dare un fratellino a Pierluigi, nonostante il rischio di una nuova maternità. Dopo mia sorella Laura ha avuto due aborti spontanei, e dunque rappresento la sua sesta gravidanza, in 6 anni di vita matrimoniale: quanto erano aperti alla Vita i miei genitori!

Nel settembre 1961, quando ancora non esisteva l'Ecografia, verso il termine del secondo mese della mia gravidanza le fu diagnosticato un voluminoso fibromioma (più comunemente detto "fibroma"), tumore benigno, all'utero.

Come Papà ha testimoniato, era libera, in quella preoccupante situazione, di scegliere e decidere su tre soluzioni: la prima: togliere il fibroma, interrompere quella gravidanza ed escludersi la possibilità di avere altre gravidanze (la più sicura e la meno rischiosa per la sua vita in quella gravidanza e per il futuro); la seconda: togliere il fibroma, interrompere quella gravidanza e conservarsi la possibilità di altre gravidanze (la più sicura e la meno rischiosa per la sua vita in quella gravidanza e non per il futuro); la terza: togliere il fibroma, non interrompere quella gravidanza e conservarsi la possibilità di altre gravidanze (la più rischiosa e preoccupante per la sua vita in quella gravidanza e per il futuro). Lei ha scelto e deciso per questa terza soluzione.

Mio zio Don Giuseppe, suo fratello, mi raccomandava di dire sempre che la scelta fondamentale la Mamma l'ha fatta in questo momento. Prima dell'intervento operatorio di asportazione del fibroma, pur ben sapendo il rischio che avrebbe comportato

il continuare la gravidanza – il rischio che una sutura, praticata sull'utero nei primi mesi di gravidanza, potesse cedere, con secondaria rottura dell'utero e pericolo mortale per se stessa, oltre che per il bambino –, supplicò il chirurgo di salvare la vita che portava in grembo, la mia, e si affidò alla preghiera e alla Provvidenza. La mia vita fu salva. La Mamma ringraziò il Signore e trascorse i sette mesi che la separavano dal parto con impareggiabile forza d'animo, come l'ha definita Papà, e con immutato impegno di madre e di medico.

Alcuni giorni prima del parto, pur confidando sempre nella Provvidenza, e sempre nella speranza che il Signore salvasse anche lei, era pronta a donare la sua vita per salvare la mia e ha detto al Papà, con un tono di voce fermo e al tempo stesso sereno: «*Pietro, se dovete decidere fra me e il bimbo, nessuna esitazione: scegliete – e lo esigo – il bimbo. Salvate lui*».

Lui, che conosceva benissimo la generosità della sua Sposa, il suo spirito di sacrificio, la ponderatezza e la forza delle sue scelte e delle sue decisioni, si è sentito nell'obbligo di coscienza di doverle rispettare, anche se potevano avere conseguenze estremamente dolorose per lui e per i miei fratelli.

Nel pomeriggio del 20 aprile 1962, Venerdì Santo, la Mamma entra nuovamente nell'Ospedale San Gerardo di Monza, dove le fu provocato il parto, per espletarlo per vie naturali, ritenuta, a quel tempo, la via meno rischiosa, senza esito favorevole. Il mattino del 21 aprile, Sabato Santo, mi diede alla luce per via cesarea. Papà, in tutta la sua lunga vita, non ha mai dimenticato il momento in cui la Mamma mi ha preso tra le sue braccia, descrivendolo con queste parole: «*Quando hai preso tra le braccia la nostra creaturina, l'hai guardata affettuosissimamente, con uno sguardo che tradiva l'indicibile tua sofferenza di non poterla godere, allevare, e di non rivederla più*».

Già dopo qualche ora le sue condizioni generali si aggravarono, e per lei iniziò il calvario della sua passione, che si accompagnò a quella del suo Gesù sul Monte Calvario: febbre, sempre più elevata, e sofferenze addominali atroci per il subentrare di una peritonite settica come complicanza del parto.

Così Papà ha testimoniato: «*La notte del martedì, la sua prima agonia, miracolosamente superata, grazie alle pronte, amorevolissime cure di Nando* (mio zio Ferdinando) *e di Suor Virginia. Il mercoledì mattina, ... mi disse: "Visto, ora sono guarita. Pietro, ero già al di là e sapessi che cosa ho visto. Un giorno te lo dirò. Ma siccome eravamo troppo felici, con i nostri bimbi meravigliosi, pieni di salute e di grazia, con tutte le benedizioni del Cielo, mi hanno rimandato ancora quaggiù per soffrire ancora, perché non è giusto presentarci al Signore senza tante sofferenze" ….*

Da quel momento, ne sono sicuro, Gianna non ha mai cessato, nelle sue sofferenze, nelle sue agonie, il suo colloquio col Signore e la sua comunicazione con il Cielo. Non desiderava più che la accarezzassi e la baciassi: apparteneva già al Cielo».

Ha ripetuto parecchie volte nella sua agonia: «*Gesù ti amo*», «*Gesù ti amo*». Nonostante tutte le cure praticate, le sue condizioni peggiorarono di giorno in giorno.

Ha desiderato ricevere la Santa Eucaristia, almeno sulle labbra, anche il giovedì e il venerdì, quando non poteva più deglutire la Santa Particola. All'alba del 28 aprile, Sabato in Albis, venne riportata, come da suo desiderio precedentemente espresso al Papà, nella sua casa di Ponte Nuovo, dove morì nel suo letto da sposa, dove aveva dato alla luce i miei fratelli, alle ore 8 del mattino. Aveva solo 39 anni.

È stato Papà a spiegarmi, quando sono cresciuta e sono stata in grado di comprendere il sacrificio estremo della Mamma, il perché di questa sua scelta, aiutandomi a superare i sensi di colpa che avevo verso i miei fratelli e anche verso di lei, sin da quando ero bambina, e a rasserenarmi. Per lei, mi diceva, io avevo gli stessi diritti alla vita dei miei fratelli già nati, e sapeva bene che lei sola, in quel momento, rappresentava, per me, lo strumento della Divina Provvidenza per poter venire al mondo; per i miei fratelli, la loro educazione e la loro crescita, faceva pieno affidamento sulla Provvidenza attraverso di lui e altri familiari. Davvero mi ha donato la vita due volte: quando mi ha concepito, e quando mi ha permesso di venire alla luce, decidendo per la mia vita.

Ricordo quando Papà mi diceva che, se avesse fatto una scelta diversa, avrebbe potuto vivere 100 anni, naturalmente con l'aiuto del Signore; non aveva un cancro, ma un tumore benigno: riflettendo su questo, e pensando alla sua grande gioia di vivere, ho capito quanto è stato grande il sacrificio che ha fatto per me, seguendo l'insegnamento e l'esempio di Gesù: non c'è amore più grande di colui che dà la vita per la persona amata.

Alcuni mesi dopo la nascita al Cielo della Mamma, Papà ha scritto una lunga lettera a mio zio Padre Alberto, suo cognato, cui era molto affezionato, che viveva in Brasile. La lettera termina con questa bellissima preghiera:

«Carissimo Padre Alberto, … Ogni giorno, da quando Gianna è salita in Cielo, elevo questa preghiera al Signore e a Gianna: "Gesù, tu che hai chiamato fra i tuoi Angeli e i tuoi Santi, la mia Sposa e la Mamma dei miei bambini, fa che anche oggi i miei bimbi crescano in sapienza e in grazia presso di Te, presso la Madonna, presso la loro Santa Mamma, presso i loro cari e presso gli uomini, così come Tu crescesti nella Tua Santa Famiglia di Nazareth, e come la loro Santa Mamma li sapeva allevare, giorno per giorno. Conservali nella salute della mente e del corpo, così come la loro Santa Mamma, con la tua grazia e la tua benedizione, li sapeva conservare con le sue sapienti, amorevolissime cure.

Fa che i miei bambini siano sempre degni, in ogni giorno della loro vita, della Santità e del Martirio della loro Santa Mamma. Fa che io sia meno indegno possibile della Santità della mia Sposa e che possa surrogarla, con la tua grazia, nella amorevolezza e nella guida dei nostri figlioli. Conserva anche a me ed ai miei figlioli la grazia, la certezza e il conforto ineffabile che faceva scrivere a Sant'Agostino della sua Madre Santa in Cielo: "Quando eri in vita, io ti vedevo dove tu eri. Ora che sei in Cielo, io ti sento presente ovunque io mi trovi".

E tu, Gianna, aiutami giorno per giorno, a portare la mia Croce, a compiere, in modo eroico, la volontà del Signore. Ottieni anche per i nostri bimbi e per me la grazia divina di farci santi.

Fa che ogni giorno ci avvicini a te, ed ogni giorno abbiamo a salire un gradino della mistica scala di Giacobbe, in cima alla quale tu ci attendi. E fa che quando il Signore ci chiamerà a sé, ci trovi degni di venire accanto, accanto, accanto a te per sempre. E così sia».

Ho vissuto 48 anni della mia vita con il mio Papà e posso testimoniare che la Mamma ha ascoltato questa sua preghiera: lo ha aiutato, giorno per giorno, a portare la sua croce, e a compiere, in modo eroico, la volontà del Signore; e quando il Signore lo ha chiamato a Sé era più che degno di vivere con lei per sempre!

Per Sua volontà, i miei genitori hanno vissuto insieme la loro vita matrimoniale e familiare solo per sei anni e mezzo, poi la Mamma è volata in Paradiso; durante i 48 anni che Papà ha vissuto senza la sua presenza visibile, hanno continuato ad essere "*un cuore ed un'anima sola*", spiritualmente molto uniti e in comunione: l'amore vero, che è l'amore che dura per sempre, è veramente molto più forte della morte!

Ricordo che Papà pregava moltissimo, e che continuava a ringraziare il Signore, di tutto; mi colpiva il fatto che, sebbene avesse sofferto tremendamente nella sua lunga vita, mi dicesse sempre: «*Non mi basterà l'eternità per ringraziare il Signore di tutte le grazie che mi ha fatto nella mia lunga vita*», riferendosi, in modo particolare, all'aver potuto assistere alla proclamazione della Mamma "Santa" da parte di san Giovanni Paolo II in Piazza San Pietro a Roma.

Quando è mancato, il Sabato Santo, 3 aprile 2010, il Cardinale Carlo Maria Martini, Arcivescovo emerito di Milano, ha mandato alla mia famiglia un biglietto manoscritto con queste parole:

«*Di cuore partecipo al lutto per la morte dell'Ing. Molla, che fu il Consorte della Santa Gianna. Essa lo avrà accolto in paradiso con grande gioia, proprio nell'approssimarsi della Pasqua*».

Da quel Sabato Santo, penso il mio amatissimo "Papà d'oro" – "*Pedrin d'or*", lo chiamava affettuosamente la sua Gianna –, per sempre unito alla sua adorata Sposa e mia amatissima Mamma; li sento sempre vicini, anzi, "appiccicati" a me, a proteggermi e a guidare i miei passi; mi rivolgo a loro in continuazione con le mie preghiere, e sento che mi ascoltano.

Sempre più persone, da varie parti del mondo – cardinali, vescovi, sacerdoti, persone consacrate, fra le quali anche monache di clausura, laici –, mi dicono e mi scrivono che il Signore mi ha benedetto con due "*santi genitori*", che Gianna e Pietro sono due "*santi sposi*", e che li pregano chiedendo la loro intercessione. D'altro canto, come si può leggere nelle lettere che gli ha scritto, è stata proprio la mia Mamma a riconoscere per prima la santità di Papà, e a prendere esempio da lui; ora che è stata proclamata "Santa" dalla Chiesa, le sue parole acquistano un significato e un valore ancora più grandi.

In occasione della Quaresima 2014 la Parrocchia San Gregorio Magno di Milano mi ha invitato a commentare le ultime quattro Stazioni della Via Crucis, chiedendomi, in particolare, di svolgere questo tema: *Cosa mi insegna la vita dei miei Genitori a proposito della Via della Croce*. Confesso che non è stato facile per me: ho pregato e chiesto aiuto allo Spirito Santo affinché mi illuminasse, e ne sono nate queste riflessioni.

La vita dei miei santi genitori mi insegna che "*la Via della Croce*" è certamente la via giusta che devo seguire, per poter arrivare un giorno a godere della gioia del Paradiso, della gioia della visione di Dio, e per sempre.

La via della Croce, strettamente unita e indissolubile da quella della Risurrezione, come nostro Signore Gesù ha testimoniato e indicato, è umanamente la più scomoda e la più difficile; tuttavia, penso sia l'unica via che ci permette di dare un senso pieno e compiuto alla nostra vita.

Presuppone, come la nostra Mamma Celeste ci ha bene insegnato, il nostro "Sì", incondizionato e continuo, alla volontà del Padre, l'umile accettazione della Sua santa volontà, sempre e comunque, anche quando non la comprendiamo.

La vita dei miei santi genitori mi insegna che "*la Via della Croce*" è certamente anche "la via della gioia", quella più vera e profonda, preludio di quella gioia, ancora più grande e più profonda, di poter godere un giorno della visione del Signore, e per sempre...

E avere il Signore nel cuore, fare la Sua santa volontà, vedere ogni cosa che ci accade alla luce della fede, ci porta, pur camminando sulla via della Croce, alla gioia, e a sentire il dovere di ringraziare, e continuamente, nostro Signore, di tutto, di ogni nostro respiro – come mi ha insegnato Papà –, di ogni Suo dono... persino di quello della sofferenza.

E ogniqualvolta sopraggiunge una "nuova" sofferenza, anche molto pesante, di quelle sofferenze che capitano come "un fulmine a Ciel sereno" e che, loro malgrado, arrivano come una grazia a rafforzarti nella fede, penso: «*sono sulla strada giusta...*», e questo pensiero mi incoraggia e mi aiuta moltissimo ad accettarla, e pian piano, con l'aiuto del Cielo e di chi mi è vicino, a metabolizzarla e a "superarla", se così si può dire, per quanto umanamente possibile, pensando sempre al Bene più grande e alla Gioia più grande che mi attendono...

A conclusione, desidero dirvi che ogni mattina, quando mi sveglio e apro gli occhi, dopo aver ringraziato per il dono della vita prego il Signore, la Vergine Maria e san Giuseppe affinché mi aiutino ad essere meno indegna possibile dei miei genitori. Vivo con la gioia e la speranza di poterli un giorno riabbracciare, insieme a Mariolina e tutti gli altri miei cari, e questa volta per sempre, per non lasciarci più!

Vi assicuro la mia preghiera quotidiana, secondo tutte le intenzioni che avete nel cuore, vi chiedo la cortesia di pregare per me e per la mia missione, e vi ringrazio ancora per avermi invitato qui, a portare la mia testimonianza: davvero è stato per me un grande onore e una grande gioia.

Padre Pio nel cuore

Laura Quadri*

La storia che vi stiamo per raccontare inizia quando Emma – oggi 92enne e residente a Bioggio –, dalla provincia di Varese, si trasferisce all'età di vent'anni con la sorella nel Canton San Gallo, a Degersheim, in cerca di un futuro professionale. Era il 4 settembre del 1947. Sin dall'inizio, la sua non è una storia facile ed è segnata da alcuni drammi. Solo due anni dopo il suo arrivo in Svizzera, le viene diagnosticata una tubercolosi ad entrambi i reni; aveva 22 anni. Ricoverata ad Herisau, le dicono che non è operabile; il consiglio è di tornare a casa e di cercare di riprendersi come può. Così il papà parte dall'Italia per venirla a prendere, ma giunto sul luogo si sente male e due giorni dopo il suo arrivo, il 19 gennaio, muore. Avrebbe compiuto di lì a poco 60 anni. Per Emma sfuma la possibilità di rientrare a casa e viene trasferita al Kantonsspital di San Gallo, dove finalmente decidono di operarla. A seguito dell'operazione, Emma viene trasferita in convalescenza a Davos, dove due anni dopo, nel 1953, durante un secondo ricovero a seguito di una ricaduta, incontrerà Dino, il suo futuro marito, anch'egli malato. A Davos, i medici tuttavia tendono a tenerle nascoste le sue reali condizioni di salute. Durante il giorno le fanno fare dei lavoretti manuali, le giornate scorrono velocemente.

Un giorno, però, accade un evento che è destinato a stravolgere la sua esistenza: nella camera dell'ospedale, entra di colpo un frate cappuccino, che si dirige subito verso il suo letto, nonostante non la conoscesse. Lui vuole sapere perché è ricoverata lì ed Emma gli racconta la sua storia. In silenzio, il frate ascolta e alla fine gli consegna un libro. Ma non è un libro qualsiasi: contiene la testimonianza di Padre Pio. Emma lo ringrazia e poco dopo scende dalle suore a chiedere chi fosse lo strano visitatore. Nessuno sapeva niente, nessuno aveva notato un frate entrare in ospedale.

* Giornalista con formazione giuridica, letteraria e teologica; cfr. https://www.catt.ch/author/quadrilaura/ (cons. 10.1.2019). E-mail: lcaq@ticino.com.

Intanto, nonostante le cure che le fanno, Emma non migliora. La tentazione è quella di abbattersi ma le compagne di stanza la incitano «Fa' qualcosa! Non pensarci! Metti ordine nella stanza!». Così, settimane dopo, mettendo mano alla camera, Emma ritrova quel libriccino e incomincia a leggerlo. Non si alzerà dal letto che otto giorni più tardi, dopo averlo letto tutto, da cima a fondo: racchiudeva una vicenda a dir poco sorprendente. Emma rimane completamente avvinta e decide di provare a scrivere a Padre Pio: «Io sono lontana da lei, Padre; sono ammalata e volevo chiederle se poteva aiutarmi». La risposta non tarderà ad arrivare, sotto forma di un biglietto: «Continua la devozione alla Madonna di Fatima e io ti aiuterò pregando».

Emma non se lo sa spiegare: a Padre Pio non ha raccontato della sua devozione alla Madonna di Fatima! Questa frase è scritta su un biglietto che mostra le mani piagate di Padre Pio, un'immagine con la quale Emma inizia a dialogare quotidianamente: «Come faccio a venire da te, Padre Pio? Sono molto lontana, malata, povera». Lo ripete per tre sere di fila. La quarta sera arriva un sogno, «il mio primo vero contatto con lui», dice Emma a distanza di anni. Nel sogno Padre Pio le fa vedere tutta la strada per arrivare da lui, alla fine della quale lui l'aspetta a braccia aperte.

Dopodiché, Emma non nutre più alcun dubbio: scende dai dottori e chiede un "congedo". È il momento della verità: finalmente i dottori si sbilanciano e trovano il coraggio e l'occasione di dire a Emma quali sono le sue reali condizioni di salute. La prognosi è nefasta: Emma ha 20 mesi di vita al massimo, per cui dopo questo "congedo" dovrà rientrare subito in ospedale.

Ma per Emma questo non è un problema: sa cosa deve fare. Va in camera e si mette a preparare la valigia, quando arriva il suo futuro marito, Dino: «Emma, se te ne vai adesso non avrò nessuno al mio fianco, tra qualche giorno, quando mi opereranno». Emma decide di rimandare la partenza di qualche giorno. Il giorno dell'operazione è in cappella che prega. Dino entra in sala operatoria ma dopo 20 minuti viene rimandato in camera. Emma è sbalordita: cos'è successo? «Semplice, mi hanno fatto una radiografia e hanno visto che sono guarito completamente». Emma non ha dubbi: Padre Pio ha agito.

A questo punto Emma è pronta per partire. Da Davos si sposta a Lugano, quindi raggiunge Varese in treno, per comunicare la partenza ai famigliari. Durante il viaggio si accorge persino di aver dimenticato tutte le medicine. Non importa: lei deve arrivare a San Giovanni Rotondo. Un cugino, monsignore nel Veneto, le spedisce una modesta somma di denaro per il viaggio. In luglio del 1955, alle 10, parte per Foggia, dove arriverà a mezzanotte dello stesso giorno. Finché arriva il momento, alle quattro del mattino, di prendere la corriera per San Giovanni Rotondo; in tasca ancora solo una manciata di lire.

L'arrivo al convento dei Cappuccini non è dei migliori; la chiesa è affollata; raggiungere Padre Pio, che sta confessando, sembra impossibile. Emma si rivolge al frate portinaio. Gli spiega che non può permettersi in alcun modo di ritornare; ha pochis-

sime lire con sé. Il frate portinaio, impietosito, decide di condurla in un corridoio, che Padre Pio dovrà percorrere per forza una volta uscito dal confessionale. Emma si mette in attesa. Passano delle ore. Quando la porta finalmente si apre, non può che mettersi a piangere. Padre Pio usciva sorretto da due frati; aveva preso su di sé i peccati che aveva sentito. Emma, dentro di sé, si chiede se è giusto che sia lei a chiedere una grazia a lui, conciato in quel modo. Padre Pio, allora, le passa avanti senza degnarla di attenzione. Emma si rammarica e capisce di aver pensato una cosa sbagliata; così, interiormente, torna ad implorare la grazia. È in quel momento che Padre Pio si accorge di lei. Torna sui suoi passi e le mette una mano sulla testa, dicendole: «Figlia mia, ti benedico, va in pace». Anni dopo, un frate le avrebbe rivelato che queste sono le parole che Padre Pio rivolge a coloro che diventano, per tutta la vita, suoi figli spirituali. Emma torna a casa e come se niente fosse va a lavorare; sa di essere guarita. In ospedale, intanto, si chiedono dove sia finita la malata terminale. La convocano ma gli esami non mentono: Emma è completamente guarita. Da quel momento fino ad oggi, non avrebbe mai più preso un medicamento.

È il 1956. Emma ritorna da Padre Pio. Nella chiesa del convento trova un gruppo di donne del posto, che la guardano storto e le intimano di andarsene. Emma raggiunge il fondo della chiesa, finché Padre Pio la nota e a Emma – ormai diventata figlia spirituale di Padre Pio – succede qualcosa di inspiegabile: improvvisamente, dal fondo della chiesa si ritrova trasportata sui primi gradini dell'altare, faccia a faccia con Padre Pio, davanti allo stupore di tutti.

Non sarà che la prima delle esperienze soprannaturali che accompagneranno Emma nei suoi pellegrinaggi a San Giovanni Rotondo. Nel 1957, un anno dopo, un altro viaggio memorabile, pieno di aiuti divini. Arrivata come sempre a Foggia, trova un taxi bus, che è però vuoto. L'autista la incoraggia a salire comunque, perché – le assicura – durante il percorso si fermerà a far salire altra gente, quindi il prezzo finale della corsa non sarà eccessivo. Ma Emma arriva da sola a Foggia e, all'arrivo, l'autista le chiede il prezzo pieno. Emma è indignata: è stata palesemente ingannata. Quando una voce le suggerisce una minaccia: «Lei ha ingannato me, ma insieme a me anche Padre Pio. D'ora in poi sul suo bus non salirà più nessuno!». Ma alla sera, uscita dalla chiesa del convento, Emma ritrova l'autista. C'è anche la polizia, che tende a credere a quest'ultimo. È a quel punto che un signore, dalla folla circostante accorsa a sentire, si fa avanti: vuole dare i soldi che mancano ad Emma per pagare l'autista. Le consegna anche un biglietto da visita, perché voleva ricevere sue notizie una volta arrivata a casa. Quel biglietto Emma non lo ritroverà mai più nella sua borsa e di quell'uomo misterioso non saprà mai più niente. Ma il viaggio, anche al rientro, le stava per serbare altre sorprese. Alle 24, quando ancora attende in stazione, la polizia la convoca nuovamente nei suoi uffici. Questa volta è per proteggerla. La polizia ha infatti notato che dei tipi loschi, identificati in seguito come trafficanti di organi, la stavano seguendo da ore. Emma è di nuovo salva per un pelo e, naturalmente, tutto è legato a Padre Pio.

Ma il 1957 è memorabile anche per altre cose. Dino, finalmente, vuole fidanzarsi con lei, ma la sua famiglia non vuole perché Emma è italiana. Emma inizia allora una novena e sogna Padre Pio in un salone grandissimo, lui nel centro e lei che gli gira intorno. Emma si lamenta con il frate: «Io, Padre, non ho più nessuno. Mia mamma è morta quando ero piccola, ad esempio. Ma Padre, mi sa dire se è in Paradiso?» Padre Pio, in sogno, le mette una mano sulla spalla e le dice: «Sta tranquilla!». La risposta è inequivocabile. Poi, il frate, alla richiesta di Emma se deve sposarsi, incomincia a dire una frase strana, ripetutamente; «Ma non vedi?», continuava a ripetere. Così Emma, scoraggiata, propone a Padre Pio di rinunciare al matrimonio e di venire a lavorare nell'ospedale che il frate aveva fondato. «Lo farò a titolo gratuito!», aggiunge Emma in sogno a Padre Pio. Ma Padre Pio è categorico: «questo io da te non lo voglio». E qui fa un suo gesto molto eloquente, alza il braccio e le intima: «Se non ti sposi entro il 31 maggio di quest'anno, lascia andare tutto».

È un sogno che le stravolge la vita, di nuovo. Dopo due settimane, riceve dalla madre di Dino una lettera che le comunica di essere d'accordo per il matrimonio. Emma è felicissima e si dà un gran da fare a preparare con i pochi soldi che ha il corredo nuziale. Ma il 31 maggio si avvicina rapidamente e manca ancora un documento essenziale, che da Bologna non arriva: il certificato di Battesimo e nascita. Mancano 4 giorni. Emma non ha intenzione di contraddire Padre Pio: se quel documento non arriverà, non si sposerà. Ma il documento arriverà, il 29 maggio. Come previsto da Padre Pio, il 31 maggio del 1958, sana come un pesce e sotto la sorveglianza del Santo, Emma sposa Dino.

Emma e Dino, per trascorrere la luna di miele, non potevano che scegliere San Giovanni Rotondo, dove la giovane coppia riceve la benedizione di Padre Pio, e sente per la prima volta il famoso profumo di rose che emana il frate. Dopodiché, trascorrono tre anni, durante i quali Emma spera di poter dare un figlio a suo marito. E di nuovo si ripete la situazione: una novena e quindi una risposta in sogno di Padre Pio. «Cosa vuoi, Emma?», le chiede il frate. L'esito è scontato; qualche mese dopo Emma aspetterà un bambino. Il parto è previsto per il giorno della Madonna di Lourdes. Trascorre 24 ore in sala parto; il bambino non vuole nascere. Finché il dottore pronuncia la fatidica sentenza: «Non posso aspettare di più. Vuole il bambino o vuole lei?». Dalla camera alla sala operatoria Emma parla con Padre Pio: «Padre Pio, vedi cosa mi sta succedendo. Tu sai che non ho avuto una madre, ora che io divento madre non ho la fortuna di stringere mio figlio, aiutami». Dopo questa preghiera, Emma vive un parto bellissimo: non solo non sente sofferenza, ma, nonostante l'anestesia, rimane cosciente e riesce a gioire minuto dopo minuto della nascita del figlio Giordano. Su ordine del medico, quella notte l'infermiera sarebbe entrata nella sua camera «per vedere se era morta». Ma Emma è viva, vivissima. Racconta persino agli infermieri di aver sentito quello che il medico ha detto durante l'operazione. Sono tutti sbalorditi. Non capiscono, finché Emma parla loro di Padre Pio. È allora che il medico esclama:

«Adesso capisco! Durante l'operazione qualcuno mi guidava la mano!».

Padre Pio sarà una presenza silenziosa ma efficace durante tutta la vita di Emma. Ogni tappa della sua vita risulta scandita dalla presenza del frate. Ancora oggi conserva testimonianze evidenti dei miracoli di cui è stata fatta oggetto, come quel libriccino che nel 1976 un emissario misterioso – un angelo? Padre Pio stesso? – le fece recapitare uscita dalla Messa di Pasqua a San Giovanni Rotondo. Lei e sua cognata stavano camminando verso l'albergo, quando qualcuno le tocca una spalla e le fa scivolare in grembo la novena di Santa Brigida. Le due donne si voltano: l'uomo è sparito. Da allora Emma reciterà tutti i giorni le preghiere di santa Brigida, ricevendo copiose grazie, prima tra tutte quella di decidersi per una vita il più possibile semplice, a partire dall'abbigliamento. Dopo un anno di preghiere a santa Brigida, infatti, decide risoluta di far sparire tutti gli abiti più appariscenti, che in qualche modo andavano contro il decoro. Ad oggi, Emma ha insegnato a tutti i missionari della Comunità Shalom passati da Bioggio la devozione a Santa Brigida. Ha distribuito così tanti libretti uguali al suo, dice, «che a me ne rimangono due e di questa fattura oggi non ne stampano più».

Ma torniamo agli anni Sessanta. Un giorno, all'improvviso, il corpo di Emma si gonfia e si rende necessario un urgente ricovero in ospedale. La mattina seguente arrivano i medici, che sono categorici: sta per morire, il suo rene – l'unico che le è rimasto – ha ripreso a sanguinare «e come un dente che sanguina, dicono i medici, è da levare». Ma Emma continua imperterrita a pregare il rosario con gli altri malati ricoverati nella stessa camera. Lei lo sa: il suo rene non può essere malato, perché è stata graziata da Padre Pio tanti anni fa e una grazia dura per sempre! Una sera, dopo diversi giorni di ricovero, viene convocata dai medici. Sono allibiti. Il problema non è davvero il rene e la cosa più incredibile è che Emma continuava a ripeterlo: «Il mio rene è sanissimo!». A questo punto, vogliono sapere come faceva a saperlo fin dall'inizio. Emma racconta di Padre Pio; uno di quei medici rimarrà devoto a lui per tutta la vita. Ma la storia non è finita: il giorno dopo, durante un rosario di ringraziamento, le appare di nuovo niente meno che Padre Pio, per la prima volta in bilocazione. Ha un gran sorriso e la benedice. Qualche tempo dopo, durante un ritrovo a Milano con altre donne devote al Santo, una di loro – a cui le bilocazioni del Santo erano ben note – le dirà: «Emma! Hai degli occhi stupendi, così diversi! Non avrai mica visto Padre Pio?». Eppure era proprio così.

Così, per Emma ogni ricovero, ogni malattia è occasione di evangelizzare il personale medico. Infatti, è una situazione che si ripresenterà diverse volte nella sua vita. Nel 1991 è ricoverata di nuovo per un controllo. Il medico che la cura morirà di lì a poco in un incidente stradale. «Scusi – le chiede a un certo punto durante la visita – ma lei mi deve spiegare come fa a vivere con questo rene che ha». In tre ore Emma gli racconta la sua incredibile storia. Il giovane assistente che ascolta la storia lì accanto timidamente le chiede «non ha un'immagine di Padre Pio?». E così anche lui entrava

tra i devoti di Padre Pio.

«Padre Pio – commenta Emma – mi aveva detto che per causa di questo rene avrei avuto tanti dispiaceri ma lui mi ha stretto forte a sé».

«Nel 2006 vengo ricoverata di nuovo, l'ennesima volta, perché nella mia vescica hanno trovato una pallina bianca. Doveva esser tolta. Ma non avrei mai potuto prevedere quello che sarebbe successo. Me l'hanno raccontato quando mi sono risvegliata. Durante l'operazione, dopo aver prelevato la pallina, la mia vescica si è letteralmente spaccata, rovesciando tutto il liquido nel mio corpo. Il dottore che mi ha operato mi ha confidato che a quel punto non sapeva davvero cosa fare. Ma io, prima dell'anestesia, avevo pregato chiaramente "Padre Pio, pensaci tu". Com'era possibile che il dottore non avesse una soluzione? "Così a un tratto – racconta lui – ha sentito qualcuno che gli ha preso le mani e l'ha aiutato a fare due fori nella pancia di Emma". Non se lo toglierà mai più dalla testa». Ad operare Emma era stato proprio lui, Padre Pio. Ancora oggi, alcuni ragazzi della Comunità missionaria Shalom passati da Bioggio – nel frattempo inviati in missione in altre parti del mondo – possono testimoniare di questo fatto, dato che erano presenti quando Emma è uscita dalla sala operatoria.

L'esperienza che Emma ricorda meglio, tuttavia, è quella del suo incidente stradale. Era appena morta una sua amica di Taverne. Nel momento in cui Emma viene investita la rivede. Da quel momento inizia una vera e propria Via Crucis, anche morale: in ospedale viene affidata alle cure di un medico che la millanta di essersi inventata tutto. Per giorni non le dà le attenzioni che dovrebbe ricevere. Il fisioterapista con il quale cerca di riabilitarsi bestemmia molto spesso. Emma prende una decisione: nei suoi mesi di convalescenza gli prepara con le sue mani un maglione di lana. E quando glielo consegna è categorica: «Indossalo, ma guarda che in questa lana non ci sono bestemmie». Emma, da allora, avrebbe zoppicato per ben sette lunghi anni. «In questo tempo sai quante volte ho visto il mio Padre Pio?», mi confida. «Gli ho sempre chiesto di poter sopportare». Una delle ultime visite mediche che fa le toglie ogni briciola di speranza: uno specialista le dice chiaramente che non camminerà mai più come prima, il ginocchio è definitivamente compromesso. Finché arriva l'estate, la festa di San Pietro e Paolo. Emma come tutte le mattine si reca zoppicando a Messa. Zoppicando per sette anni, ha anche continuato a pulire la chiesa. È il momento della comunione. Emma si inginocchia, come sempre, ma al posto di piegare una sola gamba, le piega entrambe. Poi realizza: è riuscita a piegare anche il ginocchio malato. Inizia a grondare di sudore, è spaventata, non capisce. Eppure c'è poco da capire, solo da vedere: Emma è guarita. Come ci è riuscita? Ce lo racconta lei stessa: «Ho pulito la chiesa per sette anni tutte le settimane zoppicando, avevano persino fabbricato per me una scopa speciale. Andavo davanti al tabernacolo e sai cosa gli dicevo? "Vedi Gesù come sono ridotta e pulisco la tua casa, e tu sai se è verità. Tu che sai, tu che vedi, se tu vuoi, tu lo puoi". Ecco la giaculatoria che dicevo. E vi stupite del miracolo?». Ma il Signore dona il centuplo: Emma non è guarita in un giorno qualsiasi, bensì

esattamente qualche settimana dopo che il tribunale aveva chiesto all'autore del reato di risarcirla. Evidentemente, anche Dio ha il senso dell'umorismo. Oggi Emma cammina perfettamente e percorre quotidianamente 3 chilometri, da casa sua alla chiesa.

Tuttavia, non tutti sono contenti di quanto Emma racconta e può testimoniare. L'Avversario, ad esempio, la odia e un giorno si è manifestato per picchiarla. «Era durante un viaggio di rientro da San Giovanni Rotondo, dove avevo portato tutta la mia famiglia. Il diavolo per questo doveva essere particolarmente arrabbiato. Arrivati a Milano, mentre attraversavamo la stazione, scende dal treno all'improvviso l'essere più brutto e volgare che abbia mai visto, mi si avvicina e cosa fa? Mi sferra un colpo al braccio destro, talmente forte che la lussazione me la porto con me ancora oggi. Ci siamo subito voltati, anche mio marito, ma di lui nessuna traccia. Giorni dopo, confessandomi, un sacerdote non ha avuto remore a dirmi che quello, di sicuro, era il diavolo».

«Sai perché viene tutto da lui?», mi interrompe Emma mentre chiacchieriamo. «Perché io mi sento strana a fare quello che faccio, senza prendere una medicina alla mia età. Eppure, la mia risposta sono sempre stati i Santi». «Una volta, in chiesa, mi sono sporta da uno scalino per dare una caramella a un bambino e sono ruzzolata malamente, avrei potuto spaccarmi diverse ossa. Ho gridato "San Giuseppe, è tutto il mese che prego per te e mi fai questo?!". Quando mi hanno fatto le radiografie mi hanno proprio chiesto "Lei ha un Santo in Paradiso?". Non avevo niente di rotto, solo un grosso ematoma. Allora non ho potuto trattenermi: "Scusami San Giuseppe", ho urlato. I medici erano esterrefatti».

«Io Padre Pio ce l'ho nel cuore», conclude Emma. «Se mi salvo, devo tutte le grazie a Padre Pio». Ad oggi, Emma ha visitato San Giovanni Rotondo più di 100 volte e manda avanti un gruppo di preghiera di Padre Pio. Nel 1995 le era stato impedito dal parroco di allora di organizzare questo gruppo perché non coincideva con le esigenze della vita parrocchiale (a suo dire), ma ora Emma è tutta contenta perché di recente l'attuale parroco, anche alla luce del legame particolare di Emma con il frate di Pietrelcina, ha potuto riprendere con questo impegno, strumento grandissimo di evangelizzazione. Da ultimo, ci rivela ancora un segreto: regolarmente si scrive con papa Benedetto XVI, che ha la stessa sua età; un contatto epistolare incominciato anni fa proprio quando il Papa venne a sapere che era tra le figlie spirituali di Padre Pio.

Penitenza e Penitenzieria al tempo del giansenismo: note a margine di un convegno

Simona Negruzzo*

Dal 15 al 16 febbraio 2018, nella splendida cornice del palazzo della Cancelleria e alla presenza di S.E. Card. Pietro Parolin, Segretario di Stato vaticano, si è tenuto a Roma il VI Simposio organizzato dalla Penitenzieria Apostolica sul tema: *Penitenza e penitenzieria al tempo del giansenismo (secc. XVII-XVIII). Culture – teologie – prassi.*

L'evento rientrava nel solco di una consolidata tradizione di giornate di studio promosse dalla Penitenzieria a partire dal 2009, dedicate all'approfondimento del sacramento della penitenza sul piano storico, giuridico, teologico e pastorale. Da circa un decennio, numerosi studiosi (soprattutto storici e teologi), provenienti da ogni parte del mondo, hanno avuto l'opportunità di incontrarsi e confrontarsi, offrendo il loro contributo per la conoscenza della storia della penitenza sacramentale e del tribunale apostolico a essa preposto.

Se inizialmente nel I Simposio l'obiettivo era stato quello di descrivere una visione d'insieme dell'attività della Penitenzieria, con gli appuntamenti successivi ha preso avvio un percorso di analisi dettagliata e comparativa sullo sviluppo storico della Penitenzieria stessa e del sacramento della penitenza. Nel II Simposio si è esaminato il lasso di tempo intercorso tra l'età carolingia e il XIII secolo, mentre nel III si è descritta l'evoluzione del sacramento tra i pontificati chiave di Gregorio VII e di Bonifacio VIII: in questi secoli emerse per la prima volta la figura e il ruolo del cardinale penitenziere maggiore, si svolse il concilio Lateranense IV (1215) e si definì l'istituto del giubileo. Col IV Simposio, l'ambito della ricerca ha privilegiato i secoli del basso medioevo, dal 1300, anno del primo giubileo, al 1517, anno dell'affissione delle tesi luterane. Il secolo del Concilio di Trento è stato, infine, l'oggetto del V Simposio, mentre nell'ultimo si è affrontato il periodo centrale dell'Età moderna, soffermandosi

* Simona Negruzzo è professore di Storia moderna presso l'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Dipartimento Storia Culture Civiltà, nonché professore invitato di Storia della Chiesa presso la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: simona.negruzzo@unibo.it.

in particolare sui secoli XVII e XVIII profondamente segnati, nel contesto ecclesiale, dalle controversie legate al pensiero di Giansenio († 1638) e dei suoi epigoni: partendo dal 1614, anno dell'*editio princeps* del *Rituale Romanum*, si è giunti alle soglie della Rivoluzione francese, fino a lambire gli inizi dell'età contemporanea.

In quest'occasione, dopo i saluti del Penitenziere Maggiore, S.E. Card. Mauro Piacenza, i lavori sono stati introdotti da S.E. Mons. Krzysztof Nykiel, reggente della Penitenzieria Apostolica, il quale, dopo una breve presentazione, ha dato la parola a una ventina di studiosi che si sono confrontati indagando il rapporto Penitenzieria-penitenza e giansenismo facendone emergere i suoi risvolti culturali, i contenuti teologici e le ricadute pratiche.

Gli interventi previsti nella prima sessione, presieduta da Mario Rosa della Scuola Normale Superiore, hanno offerto anzitutto un quadro generale del "movimento" giansenista e della realtà culturale entro cui, dalle origini al tramonto, si mosse, soffermandosi su alcune delle espressioni assunte in Europa (Lovanio, Spagna e Germania; Impero asburgico, Italia e il caso specifico di Port-Royal).

A Simona Negruzzo dell'Università di Bologna è stata affidata la prolusione sul *Giansenismo: origine e sviluppo di un "movimento" teologico, religioso e politico nel variegato contesto europeo*. Si è trattato di un contributo focale per delineare l'orizzonte generale del "movimento" nel contesto europeo facendo interagire i termini di teologia, religione e politica. Gli studi più recenti incoraggiano a parlare al plurale di "giansenismi", data la varietà di sfumature espresse da quanti, nel corso di quasi due secoli hanno preso le mosse dal pensiero di Giansenio. L'olandese Cornelius Jansen, vescovo di Ypres dal 1636 alla morte, riteneva che l'uomo fosse intrinsecamente e irrimediabilmente corrotto dal peccato e la sua volontà resa impotente ad agire per il bene senza l'indispensabile aiuto della grazia divina. Secondo Giansenio, Dio ha predestinato ogni creatura all'inferno o al paradiso, a prescindere da ogni considerazione di merito. Cristo è morto solo per i predestinati, ai quali soltanto è comunicata la grazia efficace, che determina infallibilmente la volontà dell'uomo al bene. Annullando la libertà dell'uomo e la possibilità di acquisire meriti, la dottrina di Giansenio conduce inevitabilmente a un fatalismo teologico e al determinismo psicologico. Le condanne della Chiesa non tardarono ad arrivare: prima un decreto del Sant'Uffizio, nel 1641, quindi Urbano VIII e Innocenzo X misero in guardia dai gravi danni alla vita spirituale dei fedeli che una tale visione avrebbe comportato.

Nelle comunicazioni successive le prese di posizione della Curia romana sono state contrappuntate dal confronto con alcuni esempi nazionali. Sono stati così rappresentati nel dettaglio gli sviluppi del "movimento" nei singoli contesti culturali ed ecclesiali, prospettandone la ricaduta nella vita spirituale e sacramentale dei fedeli. Indiscutibile fu l'influenza esercitata da alcuni seminari o istituzioni formative (collegi, facoltà, università, accademie, ecc.) sia nell'elaborazione teorica della dottrina giansenista che nei suoi effetti sulla vita di fede e di pietà. Della sfaccettata realtà della

Penisola italiana si è occupato Pier Davide Guenzi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale con l'intervento: *L'Italia di fronte al giansenismo*, cui ha fatto eco Thomas Walling dell'Università di Vienna, con il contributo: *Giansenismo e giuseppinismo nell'Impero asburgico*. Del "caso" di Port-Royal se ne è fatto carico Jean-Robert Armogathe della Académie Catholique de France, mentre Franz Fillafer dell'Università di Costanza ha indagato sulla fase conclusiva del movimento teologico-politico: *Il crepuscolo del Giansenismo? Sviluppi e prospettive dopo la fine dell'Ancien Régime*. I contesti nazionali di cui si è privilegiata l'analisi, hanno consentito di mettere in luce le influenze che questi hanno operato in rapporto alla penitenza e all'eucaristia, facendo ben emergere la natura "policentrica" del movimento giansenista evidenziandone le conseguenze sulla spiritualità e la vita ecclesiale nei secoli successivi.

Nella seconda sessione, sotto la presidenza di Bernard Ardura, presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, sono state proposte delle relazioni formulate per indagare le correnti teologiche, il magistero e l'attività specifica della Penitenzieria Apostolica. Riguardo alla vita sacramentale e in particolare alla penitenza, le tesi gianseniste avevano mire precise. Antoine Arnauld, uno degli autori giansenisti che maggiormente ha sviluppato la riflessione sulla pratica sacramentale, nel suo trattato *De la fréquente communion* (1643), sosteneva che la comunione settimanale non doveva essere consigliata a ogni fedele, perché essa richiedeva disposizioni per nulla comuni. L'abitudine al peccato, anche solo veniale, doveva, invece, necessariamente tenere lontani dalla comunione. Arnauld riteneva che si dovesse considerare sempre valida la prassi penitenziale della Chiesa primitiva, per cui qualunque peccato mortale induceva ad astenersi per un certo tempo dalla comunione. Solo la verifica dell'avvenuto compimento dell'esercizio penitenziale da parte del penitente autorizzava il confessore a concedergli l'assoluzione. L'eccessivo rigore delle condizioni che Arnauld prescriveva per la degna ricezione dei sacramenti finì con l'allontanare i fedeli da questi canali della grazia divina, come ebbe modo di constatare san Vincenzo de' Paoli.

Partendo da queste fondamentali premesse, si sono potute sondare le prese di posizione del magistero pontificio nei confronti del giansenismo, cogliendone i riflessi sul percorso formativo del clero, sempre con particolare riferimento alla prassi sacramentale della penitenza e dell'eucaristia. Centrale è risultato l'approfondimento sull'attività della Penitenzieria Apostolica e del Sant'Uffizio, e sull'incidenza di quanto è stato operato durante il pontificato di Benedetto XIV Lambertini alla metà del XVIII secolo. Nell'intervento *Magistero e giansenismo* Josep-Ignaci Saranyana dell'Università di Navarra ha mostrato come questo rapporto si è tradotto in puntuali risoluzioni dell'autorità ecclesiale evidenziando come i diversi documenti del magistero hanno determinato conseguenze e/o riflessi a livello formativo specie per il clero. Maurizio Tagliaferri della Congregazione delle Cause dei Santi ha esposto i risultati della disamina sul rapporto tra canonizzazioni, giubilei e indulgenze. L'esame

delle due realtà, ben diverse tra loro, ha permesso di comprendere ciò che avviene nella prassi ecclesiale in relazione alle idee e alle prassi del movimento giansenista. Conoscere i modi e i contenuti dell'agire della Chiesa consente di chiarire, di riflesso, il comportamento dei fedeli.

Tutto ciò è stato ben motivato da Maurilio Guasco dell'Università del Piemonte Orientale trattando della formazione del clero, tra correnti morali e spirituali. L'incidenza del "movimento" è stata condizionata dalla maggiore o minore simpatia che verso di esso manifestarono i presbiteri. Illustrare i percorsi formativi del clero in questo periodo è importante per cogliere le vie, sia culturali che spirituali, intraprese dal clero diocesano e regolare in appoggio o in contrasto al giansenismo e agli atteggiamenti devoti a esso connessi, con particolare riferimento alla prassi sacramentale.

Tra XVII e XVIII secolo, come ha ricordato Johann Icks della Segreteria di Stato, indagare sul rapporto tra Penitenzieria Apostolica e Sant'Ufficio (ma anche con altre Congregazioni romane) assume una rilevanza imprescindibile per cogliere in maniera adeguata l'agire della Chiesa in relazione ad alcuni aspetti peculiari e a una serie di casi specifici. Gli snodi del periodo, e i loro influssi sui tempi successivi, potranno affiorare in tutta la loro complessità nel momento in cui si ricomporranno in maniera scientifica e aggiornata le biografie dei cardinali penitenzieri e degli uomini di Curia: uno studio prosopografico su queste figure attende ancora una sua realizzazione, ma fin d'ora se ne intuisce l'utilità strategica.

Nell'agire della Penitenzieria Apostolica appare importante cogliere gli elementi che ne caratterizzarono il "servizio" durante la cruciale età scandita dal movimento giansenista, come ha proposto Ugo Taraborrelli della Penitenzieria Apostolica descrivendone l'organizzazione e l'attività tra Sei e Settecento, non mancando di sottolineare quanto il pontificato di Benedetto XIV lasciò un'impronta decisiva nella Curia romana, nelle sue istituzioni e, di conseguenza, in tutte le sue forme pratiche, pastorali e cultuali.

Nella terza sessione, moderata da Manlio Sodi della Pontificia Università Lateranense, gli approfondimenti hanno toccato la prassi pastorale e i riflessi ecclesiali, evidenziando l'influsso del giansenismo nella predicazione, nell'elaborazione dei catechismi e nella formazione dei fedeli, analizzando, in particolare, il ruolo della direzione spirituale, le tematiche usate nei manuali per i confessori e le forme di pietà popolare. Così Isabelle Brian della Université de Lorraine ha indagato l'intreccio tra *Predicazione, catechismi e formazione dei fedeli*, mentre Luciano Cinelli dell'Archivio della Provincia Romana di Santa Caterina da Siena si è soffermato su alcuni *Esempi di trattatistica domenicana sul giansenismo*. Il giansenismo si è diffuso attraverso la direzione spirituale, e questa filiera è ben testimoniata dai temi e dal linguaggio usato nei manuali per i confessori, come pure un certo spirito "giansenisteggiante" traspare dai testi più significativi dell'epoca e in quelli che influenzarono la complessiva formazione sacerdotale.

Le trasformazioni della prassi devota della Chiesa sono state ricostruite mettendo in risalto le devozioni tollerate dai giansenisti e quelle promosse dai movimenti contrari. Jean-Pascal Gay della Université Catholique de Louvain, ha esplorato *Il regime dei casi riservati nella Compagnia di Gesù nell'età del giansenismo*, mentre Bernard Dompnier della Université Clermont Auvergne ha fatto reagire *Le devozioni al vaglio del giansenismo. Le traduzioni delle controversie teologiche nel campo della pietà*. Il giansenismo, e il movimento anti-giansenista che si sviluppò di conseguenza, riversarono nelle pratiche devote della Chiesa forme devozionali più o meno favorevoli all'uno o all'altro. Alcune devozioni furono così tollerate dal giansenismo, mentre i movimenti contrari ne promossero altre. In quest'ambito dev'essere situata la nascita e lo sviluppo della devozione al Sacro Cuore, le diverse apparizioni mariane, la promozione dei monasteri della Visitazione, ecc. Un posto di rilievo è stato altresì assegnato a Miguel de Molinos, alla corrente del quietismo e alle forme di "simulata santità".

È innegabile l'influsso che il giansenismo ebbe sui tre ambiti segnalati nel titolo, e l'intento del convegno di evidenziarne sia i temi portanti sia, di riflesso, la loro recezione in un certo agire pastorale, in ordine alla formazione dei fedeli, ha reso il dibattito fra gli studiosi e i presenti un'ulteriore occasione di riflessione a più voci.

Il "superamento" del giansenismo, infine, è stato affrontato con le figure emblematiche di Ludovico Antonio Muratori (trattato da Simona Gavinelli dell'Università Cattolica del Sacro Cuore in: *Ludovico Antonio Muratori: perché una devozione cristiana «regolata»?*) e di sant'Alfonso Maria de' Liguori (sviluppato da Sabatino Majorano, dell'Accademia Alfonsiana, in: *Sant'Alfonso e il superamento dei rigorismo morale*).

L'esame della classica opera di Muratori, nel contesto della tematica del Simposio, ha dato l'opportunità di comprendere quanto l'abate modenese abbia contribuito a cogliere le sollecitazioni positive del movimento giansenista, elaborando una proposta spirituale essenziale gradita a fedeli più consapevoli, una *devotio* che potesse godere di un orizzonte ecclesiale non condizionato né da alcune forme rigoriste né da eccessi devozionali di carattere popolare. Speculare all'opera di Muratori si pone quella di Sant'Alfonso, artefice del superamento di quel rigorismo che faceva apparire la morale cristiana di difficile applicazione nella vita del credente.

La cornice argomentativa e i diversi temi affrontati in chiave storica non sono affatto estranei alla riflessione odierna. Facendosi promotrice di queste giornate di studio, la Penitenzieria Apostolica ha voluto ribadire l'importanza del sacramento della penitenza, canale privilegiato della misericordia di Dio per ogni creatura. Allo stesso tempo, essa si è prefissa di favorire nei fedeli la formazione di una retta coscienza anche con l'ausilio della prospettiva storica, avvertendo come un'esigenza morale ineludibile richiamare ogni uomo «a fare il bene e fuggire il male».

La Penitenzieria Apostolica, incoraggiando momenti di riscoperta del proprio

passato e di approfondimento storico della confessione sacramentale, non è venuta meno alla sua missione di essere, in seno alla Curia romana, il «Tribunale della Misericordia», ma continua a ribadire, con rinnovato slancio, l'importanza del sacramento della penitenza e la sollecitudine materna della Chiesa verso le sue creature in ogni tempo e luogo.

Punto di vista di un biblista sugli *Atti* del Convegno della FTL: «Giussani: il pensiero sorgivo»

Franco Manzi*

1. Un evento accademico e un libro da onorare

L'intento del presente contributo[1] è in buona sostanza onorare un evento accademico abbastanza recente, vale a dire il Convegno sul pensiero di mons. Luigi Giussani[2], celebrato dall'11 al 13 dicembre 2017, nella Facoltà di Teologia di Lugano. Più precisamente, questo saggio sintetico si prefigge lo scopo di offrire qualche valutazione sul consistente volume degli *Atti* del Convegno stesso. Insegnava Goethe – citato nell'epilogo del libro da don Julián Carrón, che dalla morte di don Giussani (2005) è alla guida del movimento di «Comunione e Liberazione» (CL) –: «Quello che tu erediti dai tuoi padri, riguadagnatelo, per possederlo»[3]. Perciò se queste annotazioni di commento agli *Atti* del Convegno aiuteranno i lettori a riguadagnare almeno un frammento dell'eredità di don Giussani, avranno raggiunto il loro fine.

* Franco Manzi insegna Sacra Scrittura ed ebraico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (nella sede centrale di Milano e nella sezione parallela di Venegono Inferiore [Varese], nella quale è docente ordinario e direttore di sezione), nonché presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano e la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: francomanzi@seminario.milano.it.

1 Il presente scritto, pur corredato di un apparato critico di taglio scientifico, mantiene lo stile della relazione orale presentata dall'Autore mercoledì, 23 gennaio 2019, presso la Veneranda Biblioteca Ambrosiana di Milano, in occasione della pubblicazione degli *Atti* del Convegno Internazionale. Nella presentazione del volume, introdotta e moderata da mons. Francesco Braschi, dottore della stessa Biblioteca, la prima conferenza è stata tenuta dal prof. don René Roux, Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano (*ndr*).

2 G. Paximadi – E. Prato – R. Roux – A. Tombolini (edd.), *Luigi Giussani, Il percorso teologico e l'apertura ecumenica* (Biblioteca Teologica 12), Siena-Lugano 2018.

3 J. W. Goethe, *Faust*, vv. 682-683, Milano 1990, 53, citato da J. Carrón, «Il cammino al vero è un'esperienza: l'eredità di don Giussani», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 447-471: 466.

In prima battuta, possiamo riconoscere il carattere ambizioso della prospettiva del Convegno, riassunta dal titolo e dal sottotitolo del volume. Senza dubbio, è come scalare una parete di sesto grado ripercorrere, nelle poche ore di un Convegno, ma anche in quasi cinquecento pagine dei suoi *Atti*, il lungo e complesso «percorso teologico» del fondatore di «Comunione e Liberazione». Basterebbe leggere la sua poderosa biografia, scritta da Alberto Savorana[4], per rendersi conto di quanta energia intellettuale si sia sprigionata negli 82 anni di vita di quest'uomo di fede[5]. Così pure, sulla scia dei due contributi della sesta parte degli *Atti*[6], sarebbe sufficiente dare un colpo d'occhio agli oltre duemila titoli della biblioteca personale di don Giussani, alla sua ricca bibliografia e soprattutto al sito *web* che raccoglie i suoi scritti, per comprendere immediatamente che egli fu un pensatore che «non solo ha scritto, ma ha parlato molto»[7]. Considerato ciò, potremmo prevedere fin d'ora che il Convegno sia stato solo uno dei primi passi di un futuro *iter* di approfondimento del suo pensiero *sotto il profilo specificamente teologico*.

Inoltre – come risulta dal sottotitolo del volume e dai tre saggi della sua *quarta parte* –, il Convegno ha voluto sondare anche l'«apertura ecumenica» del pensiero di don Giussani, in particolare verso l'ortodossia[8]. Vi si trova persino un contributo sulla traduzione dei suoi libri in arabo[9]. Per un futuro non così lontano, possiamo ben prevedere che i semi gettati da questo prete della diocesi ambrosiana germoglieranno anche nel rapporto inquieto e fecondo del cristianesimo con altre tradizioni culturali, spirituali e religiose[10].

Ciò detto, ci pare che il cuore pulsante del pensiero di don Giussani sia inscindibilmente legato al suo straordinario impegno educativo, attraverso cui lo Spirito santo ha suscitato nella Chiesa un Movimento estremamente vitale. Difatti se – come la Chiesa sta riconoscendo da tempo[11] – il «servo di Dio» don Giussani aveva, so-

4 A. Savorana, *Vita di don Giussani*, Milano 2013.

5 Don Giussani è nato a Desio, il 15 ottobre 1922 ed è morto a Milano, il 22 febbraio 2005.

6 E. Bressan, «Per uno studio della biblioteca e delle pubblicazioni di Luigi Giussani», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 423-434; P. Mazzola, «"Tenete vivo il fuoco della memoria" (Papa Francesco). scritti.luigigiussani.org», in *ibid.*, 435-443.

7 Mazzola, «"Tenete vivo"», 443.

8 A. Filonenko, «La riscoperta del rapporto tra don Giussani e l'Ortodossia», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 307-326.

9 S. Makhoul, «La traduzione di don Giussani in arabo: sfide e prospettive», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 303-306.

10 In quest'orizzonte mondiale si collocano i complessi spunti di riflessione sulla «Trinitarian shape of all human experience as both spiritual and religious», delineati dal terzo articolo della quarta parte: J. Milbank, «Religious experience and the question of spirit», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 327-339: 339.

11 Fin dal 2012, solo sette anni dopo la morte di don Giussani, è stata avanzata la richiesta di dare avvio

prattutto in ambito educativo, quello che san Paolo definirebbe un «carisma»[12], cioè un dono dello Spirito santo finalizzato all'edificazione della Chiesa, significa che lo Spirito stesso ha trovato in lui una piena disponibilità a essere conformato a Cristo[13]. È proprio grazie a questa docilità che lo Spirito è riuscito a plasmarne lo stesso modo di pensare. Questa progressiva conformazione «spirituale» del pensiero di don Giussani a quello di Cristo[14] durante gli anni giovanili della sua formazione teologica, viene illustrata per affondi esemplificativi nella *seconda parte* del libro. Senza dubbio, i relatori, per stare dentro i limiti stabiliti, hanno potuto mettervi allo scoperto soltanto alcune tra le «fonti» principali della *Weltanschauung* di don Giussani. Tuttavia già da questo loro «carotaggio» – che in futuro potrebbe ampliarsi di molto – appare come le radici della teologia giussaniana affondino nell'*humus* della tradizione della Chiesa cattolica – si pensi a John Henry Newman[15], a Henri-Marie de Lubac[16] e a Romano Guardini[17] –, ma anche della tradizione riformata – si ricordi in particolare il teologo protestante Reinhold Niebuhr[18], studiato a fondo dal giovane don Giussani nella tesi dottorale in teologia[19]. Oltre a ciò, lo Spirito santo, con la sua inafferrabile creatività, ha favorito vari «incontri» personali di don Giussani con figure eminenti del cattolicesimo contemporaneo, che ne hanno favorito la maturazione teologica. Nella *terza parte* del volume sono attestati i suoi rapporti di profonda amicizia con

alla fase diocesana della causa della sua beatificazione, che venne presentata al cardinale di Milano Angelo Scola in febbraio e, già nell'aprile di quell'anno, ottenne un parere favorevole da parte della Conferenza Episcopale Lombarda.

12 Cfr. Rm 12,6; 1 Cor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30-31 e anche Ef 4,11-13; 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6; 1 Pt 4,10. Per un approfondimento della concezione paolina dei carismi, si possono leggere con frutto: D. Grasso, *I carismi nella Chiesa. Teologia e storia* (Giornale di Teologia 137), Brescia 1985² (1982); F. Manzi, *Discernimento dei carismi e pratica della carità. Una lettura di 1Cor 12-14*, in La Rivista del Clero Italiano 89 (2008) 220-230; V. Scippa, *I carismi per la vitalità della Chiesa. Studio esegetico su 1 Cor 12-14; Rm 12,6-8; Ef 4,11-13; 1 Pt 4,10-11*, in Asprenas 38 (1991) 5-25.

13 Cfr. Rm 8,29; Fil 3,10-11.20-21.

14 Cfr. 1 Cor 2,16.

15 M. Konrad, «Religione naturale in John Henry Newman e senso religioso in Luigi Giussani», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 155-175.

16 J. Servais, «Don Giussani, Henry de Lubac e la "Nouvelle Théologie"» in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 177-191.

17 M. Scholz-Zappa, «Romano Guardini e Luigi Giussani», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 193-216.

18 M. Borghesi, «Luigi Giussani interprete di Reinhold Niebuhr», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 125-138.

19 La tesi *Il senso cristiano dell'uomo secondo Reinhold Niebuhr* è difesa il 23 giugno 1954, nel seminario arcivescovile di Venegono Inferiore, che coincideva allora con la Pontificia Facoltà Teologica Milanese.

Hans Urs von Balthasar[20] e con Eugenio Corecco[21], ma anche il suo affetto filiale per Giovanni Paolo II e per Joseph Ratzinger[22]. Ma chissà quanti altri «casi seri»[23] ha suscitato lo Spirito nella vita di questo instancabile educatore dei giovani, i quali, a loro volta, sono diventati membra vive della Chiesa e in particolare del «cattolicesimo ambrosiano», analizzato in dettaglio dal primo lungo contributo del volume[24].

A questo proposito, uno dei guadagni più interessanti del Convegno sta nell'aver messo in luce come la «preoccupazione educativa» di don Giussani fosse fondata non semplicemente sulla sua pur ricca affettività[25], ma soprattutto su una vera e propria «antropologia teologica», a un tempo pensata, insegnata e vissuta. Difatti, senza la pretesa di essere esaustivi, due teologi (Stefano Alberto ed Ezio Prato) e un filosofo (Marco Lamanna) hanno fatto tre affondi su punti salienti della *visione giussaniana dell'uomo, mettendone in risalto il nitido cristocentrismo*.

A questo riguardo, ci sembra fondato sostenere che il nucleo teologicamente più promettente degli *Atti* del Convegno sia da identificare precisamente nel nesso inscindibile tra i tre contributi della *prima parte*, che delineano la visione cristocentrica che don Giussani aveva dell'uomo, e i tre studi della *quinta parte*, che ne mettono in rilievo la «preoccupazione educativa». In effetti, è proprio questo plesso concettuale di taglio teologico-pedagogico che corrisponde al cuore pulsante della vita stessa di don Giussani. Tant'è vero che nell'epilogo, don Carrón ha sottolineato con acutezza l'importanza decisiva proprio di questa passione educativa per gli uomini e per il loro incontro salvifico con Cristo, che Giussani ha coltivato fin da seminarista:

«Fin dagli anni del seminario – ricorda Carrón – Giussani era dominato dallo struggimento che

---

20 A.-M. Jerumanis, «L'impegno del cristiano nel mondo secondo Luigi Giussani e Hans Urs von Balthasar», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 219-242.

21 A. Moretti, «Corecco e don Giussani, ovvero il "caso serio" di un'amicizia», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 267-284. Si legga anche R. Astorri, «Luigi Giussani e il pensiero canonistico di Eugenio Corecco», in *ibid.*, 285-299.

22 A. Savorana, «"Quella vibrazione ineffabile e totale"», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 243-266.

23 Alludiamo al contributo già citato di Moretti, «Corecco e don Giussani», 267, che espressamente riprende la categoria balthasariana di «caso serio» per designare l'amicizia del fondatore di CL con il Vescovo di Lugano, spiegando che «l'incontro con il carisma di don Giussani ha plasmato la vita di Corecco, è diventato la via della sua fecondità umana e scientifica, del suo compimento, attraverso una serie di circostanze, che per lui sono state l'occasione di compiere la scelta di Cordula, evocata dal titolo: uscire allo scoperto, chiarire la sua identità».

24 M. Bocci, «Don Luigi Giussani nel cattolicesimo ambrosiano: persistenze e discontinuità», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 15-64.

25 A questo proposito, possiamo ricordare emblematicamente che, per M. Camisasca, *Don Giussani. La sua esperienza dell'uomo e di Dio* (Tempi e figure 55), Cinisello Balsamo 2009, 7-8, ciò che fece di don Giussani «uno dei più importanti educatori del Novecento» fu la sua «personalità ricchissima, che non si finirà presto di sondare».

tutti gli uomini potessero incontrare Cristo alla stessa maniera con cui lui per primo Lo aveva incontrato: come una Presenza che investe la vita e la compie»[26].

Anzi, da qui sgorga un suggerimento per il futuro, che è quello di favorire che *questo plesso teologico-pedagogico sia oggetto di ulteriori analisi di teologi, filosofi e pedagogisti, non solo di matrice ciellina*. Non escludiamo che potranno emergere anche alcuni punti deboli del pensiero giussaniano, come sempre avviene in questo mondo; ma è prevedibile che verranno alla luce tesori per ora nascosti nel campo di «Comunione e Liberazione», che potrebbero essere condivisi anche in altri circoli di pensiero e in altri ambiti educativi della Chiesa.

2. L'interpretazione giussaniana della Bibbia nel contesto esegetico postconciliare

2.1. La formazione di Giussani ai tempi dell'esegesi storico-critica

Sta di fatto che un biblista che si sofferma su questo plesso teologico e pedagogico non può che essere incuriosito dall'intervento di don René Roux, rettore della Facoltà Teologica di Lugano. Già il titolo della sua relazione risulta intrigante: «L'esegesi esperienziale delle Scritture in Luigi Giussani».

Che cosa significherà mai «esegesi esperienziale» della Bibbia? In negativo, sembra che possa alludere semplicemente al fatto che don Giussani non ha mai scritto nemmeno un contributo di esegesi biblica[27]. È chiaro: come docente nel seminario arcivescovile di Venegono Inferiore (VA), non insegnò mai sacra Scrittura, bensì altre materie, tra cui specialmente dogmatica e teologia orientale[28], nella quale si era specializzato. Da quando poi concluse, nel 1957, la docenza in seminario per dedicarsi a tempo pieno all'insegnamento nelle scuole di Milano[29], don Giussani, nella misura in cui rifletteva teologicamente – perché comunque aveva acquisito una *forma men-*

26 Carrón, «Il cammino al vero», 454-455.

27 Ci atteniamo a quanto dichiara R. Roux, «L'esegesi esperienziale delle Scritture in Luigi Giussani», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 343-365: 351.

28 Dal 1948 al 1956, oltre alla teologia dogmatica e a quella orientale, don Giussani insegnò anche il greco e il francese ai seminaristi della cosiddetta Scuola Vocazioni Adulte e la filosofia ai liceali.

29 Di per sé, appena conseguito il dottorato in teologia nel 1954, don Giussani già aveva iniziato a insegnare religione nel liceo classico Berchet di Milano. Ma fu solo dopo essere stato nominato assistente diocesano di Gioventù Studentesca (1955) che rinunciò a vivere nel seminario di Venegono Inferiore, per trasferirsi a Milano (1956), concludendo così il suo insegnamento teologico ai seminaristi (1957). Cfr. Savorana, *Vita di don Giussani*, 1326.

tis teologica –, lo faceva unicamente a scopo pastorale. Allo stesso scopo, ossia per camminare soprattutto con i giovani dietro Cristo, ricorreva alla Bibbia, che, in quei decenni a cavallo del Concilio Vaticano II, veniva sempre più studiata anche nella Chiesa cattolica con il metodo storico-critico.

Quindi, se ci interroghiamo sull'uso che don Giussani faceva della sacra Scrittura, possiamo cominciare a ribadire ciò che don Carrón ha sottolineato nella *lectio magistralis* alla fine degli *Atti* del Convegno, quando scrive in termini più generali: «Giussani ha preso coscienza dei fattori essenziali del metodo cristiano dall'interno di un cammino»[30]. Potremmo dire allora che don Giussani, mentre camminava egli stesso alla sequela di Cristo sulla «via di Dio» – come gli Atti degli Apostoli definivano il cristianesimo[31] –, da un lato, verificava se l'esperienza di Pietro, di Andrea e degli altri apostoli fosse autenticamente umanizzante anche per lui e, dall'altro, invitava i giovani, incontrati su un treno, piuttosto che sui banchi di scuola del Berchet, a percorrerla con lui. Ma appunto: don Giussani ha rintracciato il criterio di autenticità di questo loro «movimento» dietro Cristo nelle esperienze di fede attestate nei Vangeli e nel resto della Bibbia. È giunto così a ritenere che se la sua esperienza con quei compagni di viaggio era umanizzante come quella di Pietro, di Andrea e degli altri apostoli, allora significava che Cristo risorto continuava a essere efficacemente presente nella storia, per salvare l'umanità anche della nostra epoca. Ora, se questo *sperimentare la presenza di Cristo risorto* valeva *in genere* nella vita di don Giussani, valeva anche *in particolare* nella sua frequentazione della sacra Scrittura all'interno della sua comunicazione sia orale che scritta[32].

La sua preoccupazione fondamentale era educativa, ecclesiale, pastorale, nel senso che prendeva concretamente le mosse dai «problemi della Chiesa e della società degli anni Cinquanta e Sessanta»[33]. Per questo, in vari suoi commenti alla Bibbia si vede affiorare non solo il suo «io», non solo il «noi» dei credenti in «movimento» con lui dietro Cristo, ma anche la comunità apostolica. In essa, infatti, don Giussani trovava il criterio canonico, ossia la misura di autenticità della propria esperienza ecclesiale[34].

---

30 Carrón, «Il cammino al vero», 447.

31 Cfr. At 9,2; 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22 e anche 16,17.

32 Vale la pena fare un rapido esempio sul suo commento all'invocazione «Liberaci dal male» della preghiera del «Padre nostro». Nel libro «L'impegno del cristiano nel mondo» (1971), è evidente il ricorso a lunghe e frequenti citazioni bibliche (Es 3; Gn 22; Ger 1,4-10; Dt 32,7-19; Is 5,1-9; Ger 2,5-9; Gv 3,19-20; 1 Gv 1,3-10; Ger 7,21-25; Is 7,9; Mc 7,15-23; Lc 2,35b; Ger 8,4-12; Gv 5,17-47 ecc.). Anche le note a piè di pagina mostrano il radicamento del commento di don Giussani in studi di biblisti di prima qualità, come Joachim Jeremias, Stanislas Lyonnet, André M. Dubarle, Pierre Grelot ed altri ancora. Eppure è innegabile che la sua preoccupazione non è offrire un'interpretazione storico-critica né del «Padre nostro» né degli altri testi scritturistici trattati. Il suo scopo è eminentemente educativo.

33 M. Busani, *Gioventù studentesca. Storia di un movimento cattolico dalla ricostruzione alla contestazione* (Cultura Studium; Nuova Serie 69), Roma 2016, 21.

34 Ad esempio, commentando l'invocazione «Liberaci dal male», don Giussani scrive: «Questo grido

In questo senso *la Bibbia era intesa da lui come l'attestazione canonica* soprattutto della sequela di Gesù condivisa dai discepoli: un'*attestazione* nel senso di una «testimonianza» (di fede) cristallizzata in un «testo»; ma, più esattamente, un'attestazione *canonica*, per cui è diventata effettivamente per don Giussani il criterio fondamentale e insostituibile per verificare la corrispondenza tra la propria esperienza di fede comunitaria e la sequela di Gesù vissuta dai discepoli. In definitiva, era specialmente a questo scopo che don Giussani attingeva alla sacra Scrittura, per lasciarsi istruire da essa. In concreto, a seconda delle diverse situazioni ecclesiali, egli ha fatto spesso ricorso a determinati brani biblici, che commentava, attingendo agli studi coevi di esegeti di matrice storico-critica. Tuttavia, non s'impegnava sui presupposti teorici del loro metodo interpretativo[35].

Se è così, come valutiamo questo suo approccio pastorale alla sacra Scrittura nel contesto dell'esegesi biblica negli anni del Concilio e nel periodo successivo?

2.2. Il ministero di Giussani durante la crisi di crescita dell'esegesi

Già don Roux ha delineato lo sfondo molto ampio dell'esegesi biblica contemporanea, che, a partire dall'illuminismo, è giunta a noi, passando attraverso prospettive problematiche come quelle di Adolf von Harnack, Karl Barth e Rudolf Bultmann[36]. Se in quest'ampio orizzonte focalizziamo l'attenzione sugli ultimi cinquant'anni, possiamo cominciare a mettere in luce la vitalità ma anche la crisi di crescita in cui è venuta a trovarsi l'odierna esegesi biblica[37]. Effettivamente nei decenni successivi al Vaticano II, i biblisti, anche – ma non solo – in ambito cattolico, hanno preso gradualmente coscienza dei limiti del metodo storico-critico.

È quasi certo che don Giussani, insegnando il corso di «Introduzione alla Teologia» all'Università Cattolica di Milano dal 1964 al 1990[38], sia entrato in contatto sia

[= «Liberaci dal male»] rivolto al Dio che si è fatto uomo per toglierci da ogni soggezione come cattiva, come lo viveva già profondamente la prima comunità cristiana, costituisce la suprema testimonianza che diamo noi, immersi come tutti nel mondo, alla potenza del Signore Gesù che ha distrutto per sempre il dominio del male e del peccato» (L. GIUSSANI, «L'impegno del cristiano nel mondo», in ID., *Opere. 1966-1992. Vol. 2* [Già e non ancora 274], Milano 1994, 1-58: 9-10).

35 Per questo, talvolta, don Giussani si soffermava a commentare direttamente un brano; talaltra, illuminava con vari testi scritturistici un tema particolare dell'esperienza cristiana. In altri casi, citava certi passi biblici un po' per abbellimento, come del resto fanno lecitamente tanti predicatori e conferenzieri. Cfr. ROUX, «L'esegesi esperienziale», 352.

36 Cfr. ROUX, «L'esegesi esperienziale», 346-348.

37 «Oggi è già quasi un'ovvietà parlare della crisi del metodo storico-critico» (J. RATZINGER, «L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea», in L. PACOMIO [ed.], *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 93-125: 93).

38 Cfr. SAVORANA, *Vita di don Giussani*, 1326.

con gli studi dell'esegesi storico-critica sia con i contributi posteriori che ne denunciavano i limiti.

Con il senno di poi, dobbiamo riconoscere che il metodo storico-critico permise un avanzamento notevole nella conoscenza della Bibbia. Perciò non è corretto demonizzarlo a causa dei suoi punti deboli. Ad esempio, ci sembra troppo negativo il giudizio dato su questo metodo dall'allora teologo Joseph Ratzinger[39], quando ricordava gli anni della sua docenza universitaria, durante i quali l'esegesi storico-critica trionfava tra i biblisti soprattutto di area tedesca. In un suo intervento, pubblicato, anni dopo, nella miscellanea *L'esegesi cristiana oggi*, Ratzinger scriveva:

> «[...] le teorie si moltiplicavano; si susseguivano le une alle altre e formavano una barriera che impediva ai non iniziati di accedere alla Bibbia. E d'altronde gli iniziati stessi non leggevano più la Bibbia, ma ne facevano piuttosto una dissezione per giungere agli elementi a partire dai quali essa sarebbe stata composta»[40].

A voler ben vedere, si possono trovare varie altre ragioni per cui, fino al Concilio, i non iniziati avevano un accesso molto limitato alla Bibbia. Tra questi motivi va ricordata la ridotta proposta biblica nella liturgia e in specie nell'eucaristia, che, per di più, era celebrata in latino. Più in genere, la prudente riluttanza nel favorire la lettura diretta della Bibbia da parte dei fedeli risentiva dell'onda lunga della reazione del Concilio di Trento agli approcci interpretativi protestanti alla Scrittura. In buona sostanza, il modo d'interpretare la Bibbia da parte di Lutero e degli altri cosiddetti riformatori fu giudicato dal Tridentino come soggettivistico perché autonomo rispetto al magistero e alla tradizione della Chiesa. Queste e altre cause provocarono nella Chiesa cattolica un «digiuno» di sacra Scrittura, durato per più di quattro secoli.

A incrementare la situazione già di per sé negativa fu la diffusione del metodo storico-critico con i suoi limiti. Quello più grave consisteva nel fatto che questo metodo risentiva pesantemente dell'impostazione storiografica positivista, per la quale, di principio, non avrebbe senso considerare gli interventi trascendenti di Dio nella storia. In altre parole: la storiografia dovrebbe attenersi soltanto ai fatti razionalmente documentabili. Di conseguenza, nell'analisi dei testi biblici bisognerebbe mettere tra parentesi qualsiasi interpretazione di fede degli autori. Solo in questo modo sarebbe possibile rinvenire i fatti della storia di Israele e della vita di Gesù e della Chiesa apostolica così come sono veramente accaduti.

Alla luce di questi rilievi, si comprende il problema metodologico: se è così, come applicare il metodo storico-critico, che *a priori* non intende concedere alcuna con-

---

[39] A onore del vero, va ricordato che J. Ratzinger divenne molto meno *tranchant*, una volta che, da prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, ebbe l'incarico di presiedere i lavori della Pontificia Commissione Biblica.

[40] RATZINGER, «Interpretazione biblica», 94.

siderazione al divino, alle opere bibliche, che sono essenzialmente testimonianze credenti – cioè interpretazioni credenti – di fatti storici in cui Dio è intervenuto a salvare gli uomini? Tenendo conto di questo limite del metodo storico-critico, in cui innegabilmente don Giussani si era formato nel periodo conciliare, si deve ammettere un dato di fatto: nei suoi eccessi e nelle sue ipotesi spesso destinate a rimanere solo ipotesi, anche il metodo storico-critico, senza dubbio insieme ad altri fattori, contribuì, da un lato, a una disaffezione del popolo di Dio nei confronti della lettura della Bibbia e, dall'altro, a una divaricazione della teologia dall'esegesi.

Senza dubbio, l'intento dei biblisti di quegli anni era valido: cercare la verità storica delle narrazioni bibliche e, in particolare, dei racconti evangelici sulla vita di Gesù – proprio perché, per dirla con don Giussani, Cristo è un «avvenimento». Tuttavia, progressivamente gli studiosi si resero conto che il metodo storico-critico era troppo interessato alla prospettiva diacronica di analisi dei testi biblici, ossia al processo storico della loro formazione. Era per questa ragione che tanti esegeti tentavano di risalire persino alla fase – molto ipotetica – della tradizione orale di varie pagine scritturistiche. Questa ricerca però andava a scapito di una visione sincronica di quelle pagine, cioè di una concezione della Bibbia così come oggi viene consegnata al popolo di Dio dalla vivente tradizione della Chiesa. A ogni buon conto, è solo in questa sua forma letteraria attuale che il testo della sacra Scrittura è canonico, ossia è misura dell'esperienza di fede di tutti i cristiani. Solo in questa sua forma letteraria la Bibbia contiene la parola di Dio per l'oggi della Chiesa.

Ebbene, – com'era inevitabile – anche don Giussani respirò l'aria non così tersa dell'esegesi storico-critica. Eppure il suo pensiero non ne rimase inquinato più di tanto, semplicemente perché il suo interesse non era focalizzato sull'esegesi scientifica della Bibbia, ma appunto su una sua interpretazione esperienziale e pastorale. Anzi, anche a costo di rischiare qualche interpretazione soggettivistica, il fondatore di «Comunione e Liberazione» amava insegnare a cercare, attraverso il testo biblico, «la ragionevolezza dell'annuncio cristiano». A lui stava a cuore evidenziare il compimento in Cristo di ogni attesa di salvezza dell'uomo, vale a dire la «convenienza» antropologica dell'esperienza cristiana rispetto al «senso religioso» di ogni uomo.

In questo senso, don Roux ha individuato nel concetto di «senso religioso», rivelato dalla stessa Bibbia[41] – come don Giussani aveva appreso dall'allora cardinale

41 Che l'allora cardinale G. B. Montini abbia attinto il concetto di «senso religioso» dalla rivelazione biblica risulta chiaro da questa sua spiegazione: «Noi dovremmo documentare con la parola di Dio, contenuta nella Sacra Scrittura, quale sia la considerazione dovuta a questa insita vocazione, naturale prima e poi soprannaturale, che portiamo in noi, e che qui designiamo col termine di senso religioso. Ma sarebbe assai lungo il farlo, anche se meravigliosamente istruttivo, perché tutta la Rivelazione annuncia tale vocazione, la ammette, la stimola, la educa, la corregge, la eleva, la soddisfa, la beatifica. Il grande e ineffabile dialogo tra Dio e l'uomo, che costituisce appunto la nostra religione, suppone nell'uomo stesso un'attitudine recettiva particolare. Se l'uomo cerca ed ascolta la parola di Dio, la Verità salvatrice entra nell'anima e genera nuovi rapporti fra Dio e l'uomo, la fede, la vita soprannaturale.

di Milano, Giovanni Battista Montini[42] – «il tema principale dei suoi commenti alle Sacre Scritture»[43]. Difatti, in una pagina di *All'origine della pretesa cristiana* (1988), citata da don Carrón nell'epilogo degli *Atti*[44], lo stesso don Giussani insegna che

> «nell'affrontare il tema dell'ipotesi di una rivelazione e della rivelazione cristiana, nulla è più importante della domanda sulla reale situazione dell'uomo. Non sarebbe possibile rendersi conto pienamente di che cosa voglia dire Gesù Cristo se prima non ci si rendesse ben conto della natura di quel dinamismo che rende uomo l'uomo. Cristo infatti si pone come risposta a ciò che sono "io" e solo una presa di coscienza attenta e anche tenera e appassionata di me stesso mi può spalancare e disporre a riconoscere, ad ammirare, a ringraziare, a vivere Cristo. Senza questa coscienza anche quello di Gesù Cristo diviene un puro nome»[45].

In definitiva: per giungere alla percezione della verità della Bibbia, don Giussani ha seguito non il metodo storico-critico, per altro troppo difficile per dei giovani, ma un altro metodo: quello esperienziale.

2.3. Il cristocentrismo di Giussani e i nuovi metodi e approcci esegetici

Sta di fatto che, con il passare degli anni, reagendo a certi limiti evidenti dell'esegesi storico-critica, sono sorte nuove tendenze esegetiche. Com'era prevedibile, questa reazione a pendolo non è stata priva di pericoli.

In primo luogo, *sul versante degli studi teologici*, si è verificato talvolta un tendenziale scollamento tra l'esegesi biblica, da un lato, e la riflessione teologica, dall'altro[46].

[…]. A questa disposizione umana al divino si riferiscono innumerevoli passi della Sacra Scrittura; anzi questo riferimento forma uno dei temi ricorrenti del libro divino, sempre rivolto a risvegliare l'anima ed a suscitarvi sentimenti di ricerca religiosa, di attesa, di inquietudine, di rimorso, di speranza» (G. B. MONTINI, *Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1957* [Milano 2003], in https://www.chiesadimilano.it/wp-content/uploads/2017/03/1957-Montini-Lett-Past__1.2904.doc [consultazione del 20.I.2019]), p. 4 di 16. La lettera pastorale è stata pubblicata anche sulla Rivista diocesana milanese 46 (1957) 95-118.

42 Sull'accoglienza del concetto montiniano di «senso religioso» da parte di don Giussani, si può leggere con frutto l'accurato saggio di M. BORGHESI, «Introduzione. Il senso religioso come sintesi dello Spirito», in G. B. MONTINI – L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Milano 2009, 6-43. Si leggano anche i rilievi di taglio più prettamente storico di SAVORANA, *Vita di don Giussani*, 213-215.

43 ROUX, «L'esegesi esperienziale», 354.

44 CARRÓN, «Il cammino al vero», 450.

45 L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana*, in ID., *Opere. 1966-1992. Vol. 1. Il PerCorso* (Già e non ancora 273), Milano 1994, 187-328: 193.

46 Per certi aspetti concordiamo con la seguente osservazione di H. SIMIAN-YOFRE, «Introduzione. Esegesi, fede e teologia», in ID. (ed.), *Metodologia dell'Antico Testamento* (Studi Biblici 25), Bologna 1994, 9-22: 16: «Si deve dare per certa in ogni caso una rottura da una parte fra l'esegesi accademica e la teologia, che non trova più un aiuto in quella per la sua riflessione; e, dall'altra, fra l'esegesi accademica

In concreto, specialmente alcuni teologi avrebbero preferito che l'esegesi restasse «a servizio» della teologia. In effetti, fino al Concilio Vaticano II, era condiviso da molti questo presupposto: l'esegesi doveva essere in buona sostanza un'ancella sia della teologia sia specialmente del dogma, come sostenevano a spada tratta i propugnatori della cosiddetta *Denzingertheologie*. Questa impostazione preconciliare aveva portato di frequente all'uso – se non addirittura all'abuso – della sacra Scrittura quasi fosse una specie d'inesauribile miniera di *dicta probantia*. In parole povere: molti studiosi ed ecclesiastici cercavano nella Bibbia serie di versetti a conferma dei pronunciamenti magisteriali o degli insegnamenti dei «manuali», utilizzati nei seminari e nelle facoltà teologiche. In realtà, soprattutto questi sistemi teologici spesso trovavano i loro fondamenti non tanto nella rivelazione biblica, quanto piuttosto in una determinata impostazione di pensiero, vale a dire specialmente nel neotomismo.

Reagendo, da un lato, al metodo storico-critico e, dall'altro, a questa strumentalizzazione della Bibbia, in questi ultimi quarant'anni, si sono sviluppati numerosi metodi esegetici – retorico, narrativo e semiotico – e vari approcci interpretativi – canonico, giudaico-tradizionale, di «storia degli effetti» (o *Wirkungsgeschichte*), sociologico, antropologico-culturale, psicologico-psicanalitico, liberazionista, femminista e persino fondamentalista.

La stessa Pontificia Commissione Biblica, nel 1993, ha offerto una valutazione molto equilibrata di questi nuovi metodi e approcci in un documento intitolato significativamente: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*[47]. Tuttavia questo riconoscimento ecclesiale non ha acquietato la diffidenza dei teologi più ideologizzati. Di sicuro, non se la sentivano di riplasmare ogni volta i loro trattati per tenere conto dei continui sviluppi dell'esegesi con i suoi risultati non sempre univoci.

Sul versante pastorale, invece, proprio questa molteplicità di nuovi metodi e approcci esegetici ha sicuramente consentito ai preti e ai fedeli che si sono appassionati della Bibbia di assaporarne le ricchezze, come peraltro il Vaticano II aveva invitato a fare nella costituzione conciliare *Dei Verbum*. Però, senza incisivi itinerari formativi specificamente destinati alla fascia dei trenta-cinquantenni, molti fedeli, pur desiderosi di comprendere la Bibbia, sono restati un po' spaesati – per così dire – di fronte alle innumerevoli pubblicazioni bibliche, spesso a tal punto divulgative da risultare superficiali. Detto ciò, va aggiunto – e questo lo possiamo sostenere sulla base dell'esperienza didattica fatta da più di vent'anni in diocesi nelle cosiddette «scuole di teologia per laici», organizzate dal seminario – che, quando i credenti trovano

e la pietà coltivata in diversi gruppi ecclesiali, che abbandonati alle proprie iniziative, cadono nelle interpretazioni fondamentaliste o capricciose».

47 Pontificia Commissione Biblica, «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa», in Id., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica* (Documenti Vaticani), Città del Vaticano 1993.

pastori preparati, pronti a camminare con loro sui sentieri della sacra Scrittura, è come se rifiorissero spiritualmente. In particolare, si liberano da «fantasmi di Dio», che hanno poco a che fare con il Dio-*Abbà* rivelatoci da Cristo! A questo scopo, da più di quarant'anni a questa parte, il seminario di Milano ha formato generazioni di preti con una buona formazione teologica e biblica all'insegna del dettato conciliare, secondo cui lo studio della Bibbia costituisce «come l'anima della sacra teologia» (*Dei Verbum*, 24).

Comunque sia, nella cornice di questo abbozzo dello stato dell'esegesi odierna in Italia e soprattutto nella diocesi di Milano, possiamo apprezzare gli itinerari formativi messi in atto da don Giussani per educare a fare esperienza dell'«avvenimento» salvifico di Cristo attestato nella Bibbia, trasmessa dalla tradizione della Chiesa. Da quanto si può leggere anche negli *Atti* del Convegno, pare anzitutto che questa situazione di crisi di crescita dell'esegesi biblica non abbia spinto don Giussani ad accantonare la Bibbia e il suo studio. Egli non ha mai ceduto al fondamentalismo scritturistico – cioè a una lettura della Bibbia «alla testimoni di Geova»! –; ma neanche al «razionalismo teologico» di studiosi che, sia pure senza dichiararlo, svalutano l'esegesi biblica. In positivo ha elaborato un «percorso» formativo, trasmesso attraverso vari scritti, in cui, attingendo spesso a determinati studi biblici, ha fatto riferimento, con la sua impostazione specifica, alla parola di Dio attestata nella Bibbia. A ogni buon conto, va ribadito che il suo intento principale era di alimentare con i riferimenti biblici dei suoi scritti un'autentica esperienza di Cristo.

Per questo, rifacendoci a un articolo – per certi aspetti, ormai datato – del biblista domenicano François Dreyfus[48], potremmo dire che don Giussani non era interessato a fare un'«exégèse en Sorbonne», ossia un'esegesi puramente accademica; ma ha sempre desiderato fare un'«exégèse en Église», ossia un'interpretazione dei testi biblici all'interno di un'esperienza ecclesiale, che per lui è coincisa in definitiva con «Comunione e Liberazione». Di conseguenza, il suo utilizzo della Bibbia non ha corso i pericoli pur scaturiti dalla ricchezza di metodi e approcci esegetici e specialmente da un'attenzione eccessiva agli aspetti letterari – piuttosto formali – del testo biblico, che purtroppo segna alcuni metodi sincronici dell'esegesi attuale. Il *cristocentrismo teologico* di don Giussani, ultimamente radicato nell'impostazione tipica della scuola teologica del seminario di Venegono[49], in cui egli si era formato, lo ha spinto ad ac-

48 F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, in Revue Biblique 82 (1975) 321-359.

49 Sintetico e preciso, a questo riguardo, è l'articolo di Giuseppe Colombo, *La scuola teologica di Venegono*, in Terra Ambrosiana 26 (1985) 48-51, secondo il quale, sotto il profilo contenutistico e specialmente metodologico, «la "scuola di Venegono" si è polarizzata presto verso il cosiddetto "Cristocentrismo". In prospettiva anche per la capacità, che dovrà essergli riconosciuta, di costituirsi come centro unificatore di tutto l'insegnamento teologico» (49). Di conseguenza, «il "Cristocentrismo", professato in modo sempre più consapevole, ha consentito alla "scuola di Venegono" di passare sostanzialmente senza soluzione di continuità dalla "teologia del magistero" alla "teologia della rivelazione"» (50). Ulteriori conferme a questa presentazione dell'innovativa impostazione cristocentrica della "scuola di Venego-

cedere sempre alla sacra Scrittura dal punto di vista del suo compimento definitivo in Cristo. Come si continuò a insegnare fino ad oggi nel seminario, così anche don Giussani tenne a realizzare l'accesso cristocentrico alla rivelazione biblica attraverso la tradizione ecclesiale dai mille volti – e alcuni di questi teologi sono stati espressamente studiati nelle relazioni del Convegno.

Non possiamo poi dimenticare come la corrispondenza della rivelazione di Cristo al senso religioso dell'uomo sia stata sviscerata da don Giussani anche attraverso l'analisi dei capolavori di grandi scrittori e poeti, Giacomo Leopardi *in primis*, nel tormentato itinerario esistenziale del quale don Giussani in qualche modo s'immedesimava. Introdotto da seminarista allo studio della letteratura da don Giovanni Colombo, poi cardinale di Milano, don Giussani – come ha dettagliatamente illustrato Giulio Maspero – ha percorso in chiave cristocentrica gli itinerari esistenziali e letterari di scrittori e poeti come Giovanni Pascoli, Clemente Rebora, Ada Negri, Eugenio Montale, Charles Péguy e altri ancora, rintracciando in loro anzitutto *quella sproporzione tra la finitudine creaturale e la sete d'infinito che caratterizza essenzialmente ogni essere umano*[50].

Tutto sommato: i frequenti percorsi intrapresi da don Giussani all'interno della Bibbia corrispondevano alle esigenze della sua stessa *fides quaerens intellectum* – concetto, questo, richiamato anche dal suddetto documento su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*[51]. Allo stesso tempo, questo prete dalla carità intelligente dava risposta anche ai bisogni che l'esperienza cristiana riservava quotidianamente ai suoi compagni di viaggio, giovani e meno giovani.

3. L'uso della Bibbia e l'«autobiografia teologica» di Giussani

Proprio nell'*intellectum fidei* possiamo intravvedere lo specifico della lettura della Bibbia attuata da don Giussani nei suoi libri, spesso frutto di un ministero educativo

---

no" degli anni Cinquanta-Sessanta del secolo scorso si trovano, ad esempio, nel volume autobiografico di G. Biffi, *Memorie e digressioni di un italiano cardinale*, Siena 2007, 92-107.

50 G. Maspero, «"Non più s'inventan gli uomini, ma sono". Cristocentrismo letterario e introduzione alla realtà secondo Luigi Giussani», in Paximadi *et alii* (edd.), *Luigi Giussani*, 389-420, secondo il quale «il cristocentrismo estetico-spirituale che anima la finissima sensibilità del Colombo fecondano il cuore e l'anima dell'allievo [Giussani], trasformandosi in un vero e proprio cristocentrismo ontologico».

51 «L'esegesi, essendo essa stessa una disciplina teologica, "fides quaerens intellectum", intrattiene con le altre discipline teologiche relazioni strette e complesse. Da una parte, infatti, la teologia sistematica ha un influsso sulla precomprensione con la quale gli esegeti affrontano i testi biblici. Dall'altra, l'esegesi offre alle altre discipline teologiche dati che sono per esse fondamentali. Pertanto tra l'esegesi e le altre discipline si stabiliscono rapporti di dialogo, nel mutuo rispetto della loro specificità» (Pontificia Commissione Biblica, «L'interpretazione della Bibbia», III. D, in Id., *L'interpretazione*, 98).

svolto oralmente. *L'intento specifico della sua lettura indubbiamente cristocentrica della sacra Scrittura è rintracciarvi il criterio canonico, ovvero il criterio di autenticità*, della propria esperienza personale di Cristo e nel contempo di quella condivisa con altri. Don Giussani amava testimoniare la propria esperienza di Cristo, spesso veleggiando, in modo più o meno esplicito, verso il *racconto autobiografico*. In questa corrispondenza dell'autobiografia con la Bibbia possiamo identificare la nota caratteristica del suo modo di accedere a quest'ultima, e persino del suo uso – che don Roux definisce – «decorativo»:

> «Sensibile com'è alla bellezza Giussani sa cogliere questa dimensione [della bellezza letteraria] anche nella Bibbia»[52].

Più in genere, il pensatore teneva a partire dalla propria esperienza di credente e di prete, in cui si è lasciato di continuo affascinare dalla bellezza salvifica dell'«avvenimento» di Cristo. Senza di lui, l'essere umano semplicemente affogherebbe nella bruttezza alternativa di una vita assurda:

> «[…] o [c'è] il niente – sentenziava don Giussani, citato da don Prato – in cui tutto va a finire – il niente di ciò che ami, il niente di ciò che stimi, il niente di te stesso e degli amici, il niente del cielo e della terra, il niente, tutto è niente perché tutto va a finire in cenere – oppure quell'uomo lì [= Gesù Cristo] ha ragione, è quello che dice di essere»[53].

Alla luce di affermazioni così decise diventa evidente come l'approccio alla sacra Scrittura di don Giussani rientrasse a pieno titolo nel suo legame totalizzante con Cristo e con il suo corpo che è la Chiesa, nella quale l'«io» del credente, grazie allo Spirito, fa un tutt'uno con il «noi» degli altri cristiani. Proprio quest'esperienza di fede in Cristo, che porta a compimento il «senso religioso» dell'«io» e del «noi», è stata spesso raccontata da don Giussani in termini autobiografici, pur senza usare sempre la prima persona singolare. A questo riguardo, se è chiaro che don Giussani non ha mai ceduto alla tentazione di presentare la propria esperienza in modo agiografico, è altrettanto nitido il suo stile inconfondibilmente caratterizzato da tonalità autobiografiche. Era convinto, infatti, che nella vita del cristiano autentico trasparisse una manifestazione attuale dell'evento-Cristo. Il Risorto agisce mediante il suo Spirito nel corpo ecclesiale, di cui ciascun credente fa parte. Perciò nel frammento di un'amicizia «in Cristo» di un gruppo di credenti si dischiude una nitida manifestazione dello stesso Risorto, nella misura in cui quell'«io» e quel «noi» vivono nella Chiesa «in

52 ROUX, «L'esegesi esperienziale», 362.

53 L. GIUSSANI, *Si può vivere così? Uno strano approccio all'esistenza cristiana*, Milano 2007[2] (1994), 54-55, citato da E. PRATO, «L'avvenimento di un incontro. L'essenza del cristianesimo secondo Luigi Giussani», in PAXIMADI *ET ALII* (edd.), *Luigi Giussani*, 81-100: 85.

memoria di» lui; cioè diventano insieme memorie creative della rivelazione biblica, che ha in Cristo il centro del suo compimento salvifico.

In questo senso possiamo affermare che *la vita del «servo di Dio» don Giussani, da lui spesso presentata in termini autobiografici, sia diventata «teo-logia»*: un «discorso su Dio» – sul Dio di Gesù Cristo –, che ancora oggi stupisce e affascina, essendo stata una memoria creativa di Cristo stesso per gli altri. In quest'orizzonte si comprende, alla fin fine, il motivo per cui per don Giussani la rivelazione attestata nella Bibbia fosse finalizzata unicamente all'esperienza salvifica totalizzante con Cristo, che da risorto si era lasciato incontrare da lui in modo del tutto eccezionale[54].

[54] Del resto, anche mons. Francesco Braschi, nel suo saggio sulla concezione che don Giussani aveva della liturgia, ha individuato proprio in questo incandescente nucleo concettuale una «costante» del suo modo di vedere l'intera realtà: «La proposta giussaniana relativamente alla liturgia [è] non solo pienamente coerente con la sua visione complessiva e riman[e] una costante nel suo pensiero, ma anche [va] a identificarsi con le affermazioni più originarie della sua attività educativa e ministeriale: l'evento cristiano come incontro personale con Cristo, contemporaneo dell'uomo, e il mistero della Chiesa come luogo oggettivo e storico del darsi di questo incontro, dal quale deriva la capacità di guardare e di mutare in modo sostanziale tutta la comprensione della realtà in cui si è immersi» (F. BRASCHI, «"Dalla liturgia vissuta una testimonianza": la scaturigine umanodivina di un'attitudine educativa», in PAXIMADI *ET ALII* [edd.], *Luigi Giussani*, 367-387: 378).

Le controversie teologiche fra Bisanzio e l'Impero franco sotto i Carolingi

Alexandru Dan Nan
Editura Doxologia, Iaşi 2018, 610 pp.

Il volume contiene una tesi di dottorato presentata con successo presso la Facoltà di Teologia di Lugano ed elaborata sotto la direzione del Prof. Dr. Manfred Hauke.

L'autore, teologo e sacerdote ortodosso, si è sforzato di ricostruire, nel modo più oggettivo e completo possibile, il contesto di una fase tra le più tormentate della storia del dibattito teologico (sec. VIII-IX) allo scopo di mettere in una nuova prospettiva, ovvero in una prospettiva ecumenica, le controversie sul culto delle immagini sacre, sul *Filioque* e sulla successione del ministero petrino.

Oltre l'interesse di natura spirituale, che trasuda dal testo, lo studio mette in risalto le cause, gli sviluppi e gli effetti delle problematiche sopra elencate e contribuisce a ritracciare la storia del dogma in una panoramica doppiamente tridimensionale (dei tre argomenti sopraelencati e dei tre territori, l'impero Bizantino, l'impero Franco, il Papa), focalizzandosi sui notevoli sviluppi teologici e sui grandi mutamenti politici delle parti in discussione.

L'approccio scelto dall'autore, quello della rilettura storico-critica degli eventi, peraltro riscontrabile nella maggior parte degli studi riguardanti gli argomenti trattati, conduce in modo progressivo e sistematico anche ad una migliore comprensione dei contenuti dottrinali tuttora professati nella Chiesa d'Oriente e d'Occidente, in parte condivisi come eredità comune, in parte presentati come mete da raggiungere attraverso un maggiore e reciproco impegno ecumenico.

Con la questione dell'iconoclastia (pp. 25-229, 574-576) l'autore, riportando la definizione del II Concilio di Nicea del 787, ribadisce che il culto delle immagini sacre è una pratica ortodossa ed uno strumento che rende "visibile" nella fede il mistero invisibile, così come professato in Oriente e dalla Chiesa romana: «quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le contemplano sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originali e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione» (pp. 41, 578). Non si tratta, quindi di idolatria (p. 33) e neppure può essere considerato un argomento contro la santità donata

da Dio (p. 107). Tra le diverse tendenze iconoclaste che permarranno dopo il concilio Niceno si arriverà nuovamente ad un consenso tra l'Oriente e Occidente con il 6 can. del Sinodo romano dell'843 ripreso anche dal can. 3 del Concilio di Costantinopoli dell'870 (p. 221). La Chiesa franca, inizialmente consenziente senz'alcuna riserva al culto delle immagini sacre, espresse ulteriormente delle perplessità a causa di un'errata traduzione dei testi del Concilio al quale non era stata invitata. Anche se, in seguito alla correzione della traduzione, il ruolo pedagogico delle immagini verrà riconosciuto, la maggior parte dei teologi carolingi, dopo l'815, fluttuò tra il rifiuto totale e un'accettazione limitata del culto. Le perplessità della Chiesa franca sulle immagini sacre potrebbero richiamare l'attenzione di molti cristiani sul senso vero del culto delle immagini sacre che esclude qualsiasi forma di superstizione.

Il secondo argomento riguarda la "doppia processione" dello Spirito Santo, non soltanto dal Padre ma anche dal Figlio (pp. 231-392). Nel pieno rispetto delle decisioni dei Concili e vigilante nel preservare dall'eresia il mistero della SS. Trinità (p. 281), il Sinodo di Toledo del 589 mentre professa la vera divinità del Figlio contro l'arianesimo, proclama che lo Spirito Santo «procede dal Padre e dal Figlio» (p. 261), formula presente nelle dichiarazioni degli altri Sinodi, in seguito accolta in Gallia sotto Carlo Magno e poi accettata dalla Chiesa di Roma verso il 1013.

Nonostante la diversità di vedute della Chiesa orientale, l'autore riporta numerose testimonianze patristiche orientali (pp. 243-252) e comprova che il *Filioque* "occidentale" corrisponde pienamente alla dottrina trinitaria sviluppata in Oriente. Presso i Franchi, invece, la formula *per Filium* era vista inizialmente come pericolosa «poiché lo Spirito Santo poteva essere considerato una creatura, come un essere intermedio fra il Creatore e la creatura» (p. 579). Il Concilio d'Aquisgrana, però, convocato nell'809 da Carlo Magno (pp. 290-301), elaborerà un lavoro sistematico a sostegno del *Filioque* nel Regno franco (p. 580) utilizzando a piene mani le argomentazioni patristiche orientali.

In realtà, sia il termine *ekporeusis* utilizzato da Gregorio di Nazianzo per esprimere la processione dello Spirito dal Padre (p. 247), sia la formula "per mezzo del Figlio", come s'incontra in Gregorio di Nissa e "attraverso il Figlio" in Cirillo di Alessandria (386), non sono tanto lontane dal *Filioque* di Agostino (cfr. B. STUDER, *Filioque*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Genova-Milano 2007², 1944).

La volontà di fondare la polemica del *Filioque* sul mancato consenso riguardo al carattere immutabile del Credo è un'ipotesi insostenibile poiché «lo stesso concilio di Costantinopoli (381) modificò il simbolo niceno, senza preoccuparsi del consenso dei Latini. D'altra parte il concilio efesino (431) che vietava di ammettere una fede diversa da quella di Nicea […], ignorava la sua versione costantinopolitana» (STUDER, *Filioque*, 1944). Che la determinazione delle due parti del conflitto, cioè l'Oriente e l'Occidente, fosse teoricamente contro l'introduzione di qualsiasi novità nel Credo è

evidente, come altrettanto è evidente che questa regola, questa volta concretamente, fosse già stata infranta, prima in Oriente e poi in Occidente. In più, dopo il riconoscimento di Carlo Magno dalla parte bizantina si era arrivato anche ad un accordo comune per qualche decennio tra Bisanzio e Roma, dal 812, e tra Bisanzio e Franchi, dal 815 (pp. 506-507). Per cui, «se è vero che lo Spirito Santo proviene eternamente da Padre e Figlio (oppure dal Padre attraverso il Figlio, come afferma al Niceno II il patriarca di Costantinopoli, Tarasio) – non pare evidente fare una battaglia contro la recitazione del *Filioque* nella professione di fede in Occidente» (p. 9). Forse, come lascia intravedere di passaggio Dan Nan, la vera natura della polemica non è da ricercare primariamente in vere argomentazioni teologiche quanto piuttosto nella politica che la anticipa, cioè nella contrastata nomina per la sede patriarcale costantinopolitana (pp. 333, 366, 530-537, 572-573), che troverà il suo apice nello scisma del 1054 (p. 392). Quest'argomentazione racchiude una nota di ottimismo e mostra come possibile la realizzazione della conciliazione a partire dall'interpretazione già consensuale del *Filioque* e non dall'elemento umano.

Il terzo problema analizzato è la successione del ministero petrino (pp. 393-574, 584-587), considerato la pietra d'inciampo per raggiungere l'unità tra l'Oriente e l'Occidente fin dal 6 can. del I Concilio di Nicea: «l'intrecciarsi dei questi due primati [i primati regionali di Alessandria e Antiochia; il primato regionale e il primato "di altro genere" del vescovo di Roma] è il vero e proprio problema del tempo successivo, il punto di partenza per la divisione tra Oriente e Occidente» (J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971², 144-146).

L'autore conferma legittimamente, attraverso le citazioni specifiche della Scrittura, che l'apostolo Pietro occupa un posto preminente all'interno del gruppo dei dodici e che esercita un'autorità propria collegata con quella degli altri apostoli. Per quanto concerne la questione della successione/trasmissione del ministero petrino, anche se «in nessuno di questi scritti si parla di una successione di Pietro dopo la sua morte» (p. 410), si può affermare che i tre testi classici citati dall'autore, vale a dire Mt 16, 16-19 (p. 396), Lc 22, 31-32 (p. 400) e Gv 21, 15-17 (pp. 403-404), «per lo meno sono aperti e non refrattari a includere una eventuale successione» e, per la forma grammaticale futura del verbo, svolgono, non senza critiche, il ruolo di «direttrice di senso» (D. VALENTINI, *Primato romano*, in *Dizionario di ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese et al., Roma 2010, 1132).

L'autore valorizza in modo accurato il senso della successione del ministero petrino, quando accenna alla Tradizione ed indica come fatto incontestabile la prassi delle Chiese di appellarsi alla Chiesa romana per le questioni dottrinali, canoniche e caritative sin dalla fine del I sec. (p. 412). Lo stesso concetto è espresso dal III Concilio costantinopolitano del 680-681 con l'acclamazione «per mezzo del papa Agatone ha parlato Pietro» (p. 447) e, infine, culmina nel periodo carolingio analizzato, con l'appello al papa di Teodoro lo Studita riconosciuto «come il primo dei capi aposto-

lici […], in seno ai concili ecumenici, in unità e armonia con gli altri patriarcati della pentarchia» (p. 584; cfr. pp. 498-505). Che la "preminenza nella carità" indicasse la "supremazia in una virtù" secondo alcuni interpreti, è scartata dall'autore e considerata una forzatura grammaticale, poiché il termine *prokathémene* (presidenza) «si costruisce solo con nomi di luoghi o di persone, non con nomi astratti, come le virtù» (p. 414).

Alexandru Dan costruisce, quindi, la storia del dogma e mostra che è la storia stessa a rivelare e postulare la successione del ministero petrino radicato nella Tradizione ed espresso, non per mezzo delle definizioni dogmatiche, ma attraverso l'assenso implicito delle altre chiese che vi ricorrono in difficoltà (pp, 429-431; cfr. D. SPATARU, *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri cappadoci*, Bologna 2006, 220). Ebbene, così come la stessa Tradizione ratifica la successione degli apostoli, allo stesso modo approva la successione di Pietro non soltanto come "prestigio" (il fatto che Roma occupi «il primo posto della taxis [nell'ordine, nella lista]» e che il vescovo di Roma sia «pertanto il *protos* [il primo] tra i patriarchi», Documento di Ravenna 2007 n. 41, cit. in VALENTINI, *Primato romano*, 1145) o «autorità morale» (per es. Carlo Magno, pp. 490-500, 525), bensì come «un vero e proprio ministero petrino» (p. 448).

Nonostante il periodo preso in considerazione non porti maggiore chiarezza sulla funzione specifica del papa in un'ecclesiologia di comunione più di quanto lo fosse già stato nei secoli precedenti, l'autore mostra che i "piccoli interventi" papali hanno il grande valore di rivelare, da una parte, la coscienza del papa di dover assumere, in virtù del mandato ricevuto, una responsabilità che supera i confini dell'autorità "patriarcale" in Occidente e, dall'altra parte, la consapevolezza degli altri patriarcati e dell'imperatore stesso che il ruolo del papa non è negoziabile. Anche se i bizantini, come afferma l'autore, «non avevano riconosciuto un primato giurisdizionale della Chiesa romana in Oriente» (p. 587), rimane aperta la questione di che cosa si voglia intendere con l'espressione «primato giurisdizionale». Di sicuro, la successione del ministero petrino e la forma essenziale dell'esercizio di questo ministero non si possono ricavare soltanto dalla modalità degli interventi papali nella storia. Oltre all'esempio della *koinonía*, della sinodalità e della successione collegiale del primo millennio, è urgente e necessario, invece, tornare alla Scrittura per cogliere meglio la volontà di Gesù Cristo e fondare in modo più solido le attuali verità di fede circa il primato del vescovo di Roma. Ma questo sarà l'impegno di altri studi.

Lo studio di Alexandru Dan Nan non è un catalogo di dati, né un diario, ma acquista valore per il fatto di aver dato importanza a ciò che costituisce l'eredità comune della cristianità, eredità sulla quale si può edificare la Chiesa nel rispetto delle sue tradizioni come una, santa, cattolica ed apostolica.

La complessità del tema e l'ampiezza degli studi pubblicati al riguardo avrebbero potuto intimidire l'autore, rinchiuderlo nel circolo vizioso del *déjà vu* di molti altri

studi e indurlo alla soggettività della ricerca, anche in considerazione delle problematiche tuttora aperte. Dan Nan, invece, conferma la serietà delle sue analisi e la "neutralità" narrativa dell'esposizione. L'oggettività dei risultati raggiunti si commisura, anch'essa, con l'abilità dell'autore nel filtrare gli argomenti teologici attraverso il prisma degli eventi storici, religiosi e politici, del dato scritturistico, della tradizione e della regola di fede, comuni a tutti i cristiani.

Damian Spataru

VIAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

RUSSIA

ISOLE SOLOVKI 14-22 luglio



CITTÀ DELL'ANELLO D'ORO

3-10 agosto

MOSCA - S. PIETROBURGO

8-15 agosto

GIORDANIA 11-18 settembre



TERRA SANTA 4-11 settembre



Per informazioni e altri itinerari: Giovanna Valenti
tel. 035.294021 • rcsegr@russiacristiana.org
www.russiacristiana.org/itinerari

Corso fondamentale sul Diritto della Chiesa
Volume II: I beni giuridici ecclesiali. La dichiarazione e la tutela del diritto nella Chiesa. I rapporti tra la Chiesa e la società civile

Carlos José Errázuriz Mackenna
(Trattati di diritto – Ateneo romano della Santa Croce 7) Giuffrè, Milano 2017, 731 pp.

La recente opera del Prof. Carlos J. Errázuriz offre una disamina imponente (in complesso 1220 pagine) dell'esistenza *in iure* del fedele – membro della *Communio* ecclesiale – ed insieme l'espressione matura della vita accademica dell'Autore modellata dall'appartenenza al carisma dell'Opus Dei che ne ha forgiato la riflessione. Il volume si situa perciò all'interno dell'ambito canonistico come esito di un sentire personale fecondato dalla proposta cristiana coltivata in un concreto alveo ecclesiale, attento al flettersi giuridico della fede al dato esistenziale.

L'impronta realistica del pensiero caratterizzante il diritto conduce così ad una precisa via metodologica che s'avanza in un orizzonte canonistico in verità oggi carente di vera curiosità nell'esplorare e dare ragione della pertinenza della norma all'esistenza nella fede.

Circostanza significativa e meritevole di indagine l'aver assistito, negli ultimi decenni, al progressivo silenzio del dibattito su natura e metodo del diritto canonico, così da declinare inesorabilmente lo studio verso una dimensione teorica positivistica e assistere a un modularsi prassistico della norma, quasi che, di per se stessa, la giuridicità non appartenesse all'esistenzialità del fedele.

Chi si è impegnato a frequentare il Diritto canonico nel primo post-concilio, quando scoppiò dopo un troppo lungo letargo la questione della rilevanza – se in effetti teologica o appena sociologica o meramente profana – della norma, non può non osservare il ritorno a una presentazione della stessa nei termini di un'operazione applicativa del dover essere al fatto del vivere.

Ciò non tanto a scapito della nomea del canonista, destinato a suonare come sinonimo di leguleio, bensì della novità della fede, dell'evento ecclesiale grembo della "creatura nuova".

Ebbene, nell'orizzonte giuridico ecclesiale distingue l'Errázuriz il fatto di perseguire quanto posto a premessa: «la canonistica deve essere fedele alla sua metodologia specifica» così da venire ad «accertare ciò che è giusto in ogni situazione» dell'esistenza propria del fedele (II, 6, 5).

Si documenta perciò l'intelligenza canonistica coerente ad un'ottica realistica che – come si preciserà – può semmai lasciare spazio alla domanda circa l'effettiva capacità del soggetto, cioè del fedele, di cogliere la fede in quanto sua personale appartenenza ecclesiale, tale da avvertire la normatività come alveo offerto al compiersi del cammino umano suo proprio.

Infine, data la mole dell'opera qui presentata e reputando possa facilitarne la chiarezza, è parso utile procedere attraverso passaggi numericamente contrassegnati.

1. Già col titolo del volume, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, invero denominato Volume II, il Prof. Carlos Errázuriz afferma piena continuità col Vol. I, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, apparso nel 2009, entrambi editi da Giuffrè. E questo Vol. II procede scandendo la tematica in paragrafi numerati senza soluzione di continuità rispetto al primo, ovvero enumerando i contenuti del Vol. II in modo da aggiungerli, da assommarli.

Alle due parti di cui si compone il Vol. I, il presente Vol. II fa seguire l'affronto della tematica canonistica divisa in tre parti, di cui la prima, circa i beni giuridici ecclesiali, contrassegnata come Parte Terza, cui segue la Quarta – Dichiarazione e tutela dei Diritti nella Chiesa – per finire con la Parte Quinta: I rapporti tra la Chiesa e la società civile.

Non poteva perciò mostrarsi più chiaramente l'intento di presentare una trattazione compiuta del diritto canonico tanto da formare, in due Volumi, un'opera peculiare sul tema.

Ciò emergerà ora nelle citazioni, riferite ad entrambi i tomi esaminati come un *unicum opus*.

2. È giustificato il fatto di denominarlo *Corso*, invero non solo introduttivo ma propositivo del *Ius Ecclesiae*, impresa inconsueta nell'odierno panorama canonistico, anche nel coraggioso intento di giustificare la pertinenza alla fede del giuridico ecclesiale còlto nella sua implicazione nelle soggettività coinvolte. Perciò *res* qualificante è la soprannaturale trama relazionale che viene ad identificare il fenomeno Chiesa, in se stessa così come in rapporto alla società.

Altrettanto evidente è il trovarsi di fronte al compimento dell'opera dell'autore che nel 2000 scriveva: «la Teoria fondamentale si trova ai suoi primi passi» (cfr. *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, Giuffrè, Milano, 268 pp.). Oggi il filosofo del diritto si mostra in grado di misurarsi con ogni ambito del diritto ecclesiale. Un lavoro almeno decennale vaglia ogni aspetto operativo così da discernere i vari fattori coinvolti, comunque riportando il dato alla *res* giuridica in gioco nella concreta fattispecie. Tutto ciò conduce a ritenere che le diverse situazioni giuridico-canoniche non sono affatto riconducibili a una sorta di «amorfa materia prima» (I, 46), bensì implicano di per se stesse un bene giuridico da rispettarsi da parte dei diversi soggetti ecclesiali coinvolti.

Si tratta perciò di una proposta che non pare potersi ricondurre ad un manuale,

almeno senza dover aggiungere qualche decisiva precisazione in merito alla "tipologia manualistica".

3. Trattasi certo di un'opera inassimilabile all'usuale strumento di uso scolastico al modo di vademecum più o meno analiticamente svolto, piegato ad un uso pratico. Dato ma non concesso il potersi dare una prassi che non comporti una sottesa concezione della realtà e quindi una dottrina, pare improponibile tentarne un commento se non identificando l'intento del *Corso*, andando al cuore pulsante dei tomi (1310 pagine) da considerarsi, ripeto, come un *unum*. Perché l'Autore intende indicare il volto interiore del *ius* sotteso ad ogni fattispecie giuridica, quel bene di valenza oggettiva descritto nell'introduzione al diritto viene man mano ravvisato quale dato immanente all'esprimersi dell'esistenza ecclesiale.

4. Il tentativo di introdursi nel voluminoso trattato (720 pagine), impegnativo non solo per la mole degli argomenti visitati ma anche per lo svolgersi del *logos* indicato in premessa, imporrà di verificare se l'Autore, in nome dell'approccio sotteso alla stessa denominazione di *Corso fondamentale*, risulti davvero in grado di interpretare il fenomeno del *iustum* canonistico.

Perciò è decisivo cogliere e poi discutere della peculiarità dell'intrapresa, coerente esito di un avvertire il giuridico in consonanza alla sensibilità ecclesiale della Facoltà nella quale l'autore ha maturato la proposta. Del resto è inevitabile per qualunque operatore del diritto arrivare a cogliere il fenomeno giuridico «secondo l'autocomprensione della Chiesa» da lui vissuta (I, 23).

E non devo nascondere l'amicizia con l'Autore, un'esperienza che non contrasta affatto con la differenza tra noi, che è anzi reciproco sprone all'intelligenza dell'oggetto di cui ci si occupa. Tanto da poter/dover valutare – *magis amica veritas* – fin dove l'amico possa davvero reputarsi in grado di raggiungere quell'esito da lui prefigurato nelle premesse.

5. Errázuriz si muove nel solco di un'oggettiva e condivisibile polemica rispetto a quanto offre il panorama canonistico, appesantito da «un dibattito scientifico senza precedenti ed ancora in corso circa l'essere e il fondamento del diritto nella Chiesa». Questo viene da lontano, dalle due derive apparentemente opposte eppure alla fine confluenti nel misconoscere al «fenomeno storico denominato "diritto canonico"» l'effettiva natura di diritto. Alla «prima modalità di contestazione, all'antigiuridismo spiritualistico – (che) ha avuto la sua origine in quei cristiani che per diversi motivi hanno rifiutato la Chiesa istituzionale e giuridica» – si affianca infatti «la seconda specie di antigiuridismo, quello statalistico», gendarme del monismo giuridico (I, 1).

6. Rimane perciò tuttora da rivendicarsi al diritto ecclesiale la natura di «vero diritto» (I, 1).

Ne segue che la dignità culturale dell'opera sta nell'affrontare la questione giu-

scanonistica in quanto dal Vaticano II è emersa «una crisi senza precedenti» (I, 8) circa la natura stessa di tale giuridicità rispetto all'attinenza propriamente ecclesiale della stessa. Ritenendosi l'Autore in grado di affrontare la questione del metodo atto a identificare il *ius iustum*, evita l'errore del giurista che non di rado viene a ricondurre il *ius canonicum,* il «diritto divino», a «categoria puramente culturale» (I, 8). In tal modo, forte del realismo gnoseologico posto a fondamento del suo procedere nell'affronto della materia, Errázuriz viene a sfidare l'odierna canonistica, a tal punto da dover alla fine valutare se il *Corso* risulti effettivamente in grado di superare l'usuale supposta dicotomia tra "il fatto giuridico" e "il dato teologico", disgiunzione che l'Autore intende decisamente rifiutare, in quanto innaturale per la fede cattolica.

7. Oggi il Vol. II del *Corso* circa la Chiesa nei suoi beni giuridici e i diritti, da tutelare al suo interno e nel rapporto con la società civile, viene dunque a svolgere il diritto vivente «in una sua realizzazione storica» alla luce della «teoria fondamentale del diritto canonico» dall'Autore già formulata nel suo Vol. I. E in tal senso mantiene la promessa già personalmente abbozzata nel 2009. In effetti verifica quanto allora puntualizzato, ossia il fatto che il «livello di conoscenza d'indole fondamentale od ontologico (Cap. I, Vol. I)… spesso si rende(rà) presente lungo tale *Corso* chiamato per l'appunto fondamentale» (I, 18).

Di certo per vagliare l'approccio giuridico è decisivo cogliere il senso e la genesi della nozione del "diritto" quale esito della «conoscenza integrale del diritto canonico» proposta da Errázuriz. L'Autore afferma in merito che i «tratti essenziali del diritto» rimandano ai «presupposti antropologici della realtà giuridica… in quanto l'essere titolari di diritti è essenzialmente legato allo stesso essere della persona» (I, 7). E se «il diritto naturale rappresenta il fondamento e l'invalicabilità del diritto positivo» (I, 8), resta tuttavia valido l'«affermare l'esistenza di un diritto anteriore al sistema giuridico… di norme e procedure» (I, 8).

Perciò la "natura umana" fondante l'impianto non è assimilabile a un naturalismo ingenuo per quanto anonimo, cui conseguirebbe il confondere e l'assimilare l'individuo all'io-persona. Infatti L'Errázuriz identifica il *ius* quale «realtà propria della persona umana in quanto tale», che di per sé «presuppone anche l'esistenza di almeno due persone» (I, 7) sì da fondarsi, il diritto naturale», «sulla persona nel suo essere naturale, nella sua doppia dimensione individuale e sociale». È perciò ben netta la presa di distanza da «ogni individualismo» antropologico, benché si affermi il diritto naturale «fondamento e invalicabile limite del diritto positivo» (I, 8).

E deve assieme notarsi come si reputi improponibile il poter cogliere «il diritto nella Chiesa se non si possiede una conoscenza dell'essere della Chiesa» (I, 9) e si affermi che il *ius* corrisponde a «una dimensione intrinseca e specifica della medesima essenza» della stessa. E pure in modo coerente si deduce l'obiettivo di fondare la Chiesa su «parola, sacramenti e regime ecclesiastico» – i fondamentali beni giuridici dei quali viene ad alimentarsi (I, 10) – dall'accostare il diritto alla Chiesa in quanto realtà di per sé contrassegnata dall'essere «comunione e sacramento».

Per individuare «la «dimensione giuridica della Chiesa», Errázuriz precisa infatti come non ci si possa fermare «ai vari aspetti dell'ecclesiologia conciliare» e ancora come «ciò che è giusto» e inerente alla vita ecclesiale non lo si possa identificare ed esprimere «al di fuori dell'essenza della Chiesa». Ultimamente viene in tal modo indicato come il *iustum* viene a realizzarsi «come una dimensione intrinseca e specifica della medesima essenza» (I, 9).

Si impone perciò una «concezione del diritto come oggetto realistica» (I, 13) ma non oggettuale.

Il *ius* risulta ultimamente essere "una realtà di fatto" intesa in modo da «evitare di ricadere nell'usuale contrapposizione tra realtà giuridica e realtà teologica» (I, 9). E pertanto si avverte di poter derivare la pretesa «conoscenza integrale del diritto canonico (che) postula un livello d'indole fondamentale ed ontologico», l'ottica «veramente giuridica», da quel *logos* proprio «dei principi essenziali del diritto ecclesiale».

A giudizio dell'Autore, il *ius* ecclesiale corrisponde a «tre tipi di conoscenza»: il primo, di spessore pratico-prudenziale canonico, cui s'aggiunge quello della scienza canonica – concetti, principi e regole – e infine si dà «un livello» logico denominato «fondamentale» in quanto «il suo oggetto formale resta nell'ambito della giustizia e del diritto» (I, 18). Si evidenzia così da subito la precisa "via" al *ius* ecclesiale cui procederà in modo coerente e rigoroso nell'affrontare i temi di cui oggi tratta il II tomo del *Corso*. E attento a «non perdere l'essere del diritto» da intercettare nella sua essenza, tanto che il fulcro di ogni relazione nella *Communio*, in attinenza al «diritto», è individuato nel declinarsi del *ius* inteso «come ciò che è giusto» (I, 18).

Così l'approccio allo statuto canonistico si distingue rispetto all'affronto del diritto nel suo darsi vagliato in fedeltà al metodo posto all'inizio. E la specificità ermeneutica del *Corso* – non semplicemente introduttorio alla pratica né rivolto alla pura teoria del *ius canonicum* ma alla vita del *iustum* ecclesiale nel suo svolgimento intero – lo pone tra i punti di riferimento ermeneutico nell'affronto della materia canonistica.

8. Dunque con quello di Errázuriz si affaccia al mondo canonistico un per-*Corso* segnato dal proporre un proprio impianto logico cui sottoporre "quel *iustum"* introduttivo alle diverse discipline attinenti la prassi giuridica ecclesiale. Data l'apprezzata coerenza dell'opera al suddetto orizzonte configurato nel Vol. I può valutarsi davvero soddisfacente l'ermeneutica connessa? Può cioè ritenersi adeguata a dar ragione dell'agire giuridico del fedele l'interpretare il *ius* quale *iustum* personale ed interpersonale riportato alla sua «essenza», al fatto che lo si esige dai principi del diritto naturale? Al realismo circa l'*ipsa res iusta* corrisponde il «sottolineare che il dovere di giustizia, fondato sul diritto, esiste indipendentemente dal fatto che il soggetto titolare del rispettivo diritto eserciti la sua facoltà di esigerne il rispetto» (I, 6). Ma l'atto giuridico risulta davvero interpretato dal fatto di riportarlo al citato realismo, di «trovare la spiegazione naturale» del *iustum ecclesiale* connesso al *iustum* «la cui attualizzazione è dovuta ad un altro soggetto»?

È certo identificato nella sua essenza come «una cosa o realtà» in quanto «appartiene a una persona o ad altro soggetto di diritto che trascende l'individuo» ed è però considerata «come "sua"». Ma come può accadere che «in quanto» tale il *iustum* giunga a imporsi al soggetto quale *res* che «gli è dovuta da un altro soggetto» (I, 6)?

Poiché l'identità del *Corso* sta nel ricondurre il *iustum* ecclesiale al *iustum* cui il fedele è interiormente configurato, così da essere il *ius* implicato nel suo cammino umano, il "realismo giuridico conforme alla realtà", il vissuto ecclesiale pare rivestito di una connotazione rilevante giuridicamente a prescindere dalla fede.

9. Se resta inteso che Errázuriz circa il rapporto natura-grazia afferma senz'altro la cifra cattolica, il darsi della fede come salto ontologico dell'uomo rispetto all'essere di cui è gratificato il battezzato, non pare retorico domandarsi se l'obbedienza di carattere giuridico connaturale al fedele non risulti in effetti configurata sulla misura di prestazione di carattere doveristico, ultimamente connotata quale modo di agire ancora di carattere impersonale.

Nonostante la rilevanza giuridica dell'esistenza ecclesiale, la *Communio* risulta essere dal fedele non solo spesso disattesa ma altresì non avvertita come ragionevole, congruente a sé. E il problema implica un duplice livello di riflessione, l'uno sulla "personalità giuridica", l'altro circa il *logos* adeguato a dar ragione del giuridico in quanto agire coinvolgente il soggetto, personalmente.

10. Ogni ordinamento è caratterizzato dalla sua soggettività giuridica, sulla quale si conforma. Il *Corso* pone un chiaro identikit dell'*Ordo Ecclesiae*: «il primo soggetto ecclesiale… la persona umana» assieme alla «consistenza oggettiva, ontologica e giuridica della comunione». In tal modo si esclude ogni deriva di «individualismo», al tempo stesso avendo ben presente che «la dignità soprannaturale del cristiano si ritrova in perfetta continuità con la sua dignità naturale come persona umana». Tanto che essa mai dovrà trattarsi «quale semplice mezzo e strumento». Ora, si deve ribadire come la "natura" cui l'autore fa riferimento non ceda affatto ad un'antropologia mondana tanto da sottrarre la norma ecclesiale ad una mera ragione sociologica, ovvero al «cercare di evitare litigi nella comunità». Resta però l'osservazione, e non di poco conto, circa il *logos* informante il *Corso*. Se si legge che, «per un disegno di gratuita bontà e misericordia», «la dignità dei figli di Dio non è solo la dignità umana naturale, bensì pone un'eminenza dell'essere d'ordine strettamente soprannaturale» pare non condivisibile il disagio sul fatto di trovare riproposta (can. 96/1983) sul battesimo la «formulazione» precedente (can. 87/1917).

Proprio grazie al fatto che la fede si pone come realizzazione storica della natura umana creata come *imago Dei*, non pare inclinare al peccato «positivistico» il legare «il concetto di persona alla recezione del battesimo», bensì essere omogeneo alla "nuova dignità" di cui il *christifidelis* è insignito, così da fruire dei diritti/doveri congruenti alla nuova identità di cui è rivestito, e senza derivarne automatismi. Ne

risulta l'interiore adesione del fedele chiamato ad una necessaria e doverosa «libera collaborazione» al Vangelo ed insieme non insorge discriminazione in relazione agli uomini in genere ai quali, rispetto alla salvezza, grazioso dono dall'alto (II, 64), resta doveroso annunciare Cristo. Se, da una parte, nell'unica economia storico-salvifica la *natura hominis* è sanata, recuperata a se stessa, la redenzione porta in sé, comporta la genesi di un'identità *sui generis*, dell'uomo nuovo, di quella "nuova creatura" di cui parla il Nuovo Testamento.

Pare perciò discutibile il reputare «scelta non felice» l'esser stato riproposto nell'83 il canone decisivo sul battesimo nella sua formulazione tradizionale, quasi insinuasse una discriminazione tra gli uomini. Ove si fosse affermata la dignità universale della "persona", non formalizzando il battesimo come evento generatore dell'"umano realizzato", si sarebbe inserito un deprecabile «separa(re) la personalità canonica rispetto alla personalità giuridica naturale». Del resto l'Errázuriz stesso preciserà come non sia «mai da assolutizzare il diritto al battesimo», tanto da doversi «denegare ciò che non costituisce *hic et nunc* un vero diritto, nel senso attuale concreto della nozione» (I, 65).

«L'ordinazione a Cristo ed alla Chiesa iscritta nell'essere stesso di ogni persona umana», ossia l'attesa creaturale, non può dirsi titolarità giuridica della sovrabbondante grazia redentiva. Ed insistendo – nella persona giuridica sta la chiave dell'Ordinamento – come poter riconoscere un vero e proprio diritto nel «diritto al battesimo, (dato) che invero non implica un parallelo dovere giuridico di riceverlo», esigendo, nel caso necessario, il diritto ad essere soddisfatto?

Se poi l'autore precisa che trattasi di «un diritto di libertà» da non doversi «mai assolutizzare» (II, 65), ci si può chiedere se il libero coinvolgimento da parte del fedele non sia richiesto in relazione a ogni atto giuridico in quanto decisione personalmente sottesa al poter partecipare a dei beni ecclesiali quali Parola, Sacramento e Carisma.

11. Quale personalità giuridica, il fedele richiede una nota decisiva, provocata dal leggere che «la persona occupa giuridicamente un posto centrale» in quanto lui «è il soggetto ecclesiale di diritto per eccellenza» (II, 217). Il *Corso* concepisce la Chiesa contrassegnata dal concorso di più soggettività sì da contemplare «altri soggetti trascendenti l'individuo» (II, 69). E dal fatto che la «dignità personale del battezzato comporta oggettivamente l'appartenenza alla Chiesa... ne consegue che» resta «sempre presente, almeno implicitamente, un altro soggetto giuridico, costituito dalla Chiesa stessa» (II, 101).

Così accanto alla persona umana sta «la Chiesa come istituzione», come «il secondo soggetto fondamentale di diritto ecclesiale… che trascende le singole persone», dal momento che ogni rapporto «tra persone umane» giuridicamente rilevante chiede un costitutivo riferimento alla Chiesa quale «ambito sociale in cui esiste tale rapporto» (II, 101).

Ma davvero, di fatto, si danno più soggettività ecclesiali e più precisamente «trascendenti» la personalità-fedele? In verità non pare potersi assimilare la Chiesa a un «ambito sociale», quasi contenitore di una multiforme relazionalità ecclesiastica. E interroga ulteriormente il fatto che il Corso venga, «di conseguenza», ad interpretare quella connotazione del *iustum* che informa l'atto giuridicamente rilevante così da vedervi l'aggiungersi, al vissuto del fedele, della "Chiesa istituzione", al modo di «secondo soggetto fondamentale di diritto ecclesiale» (II, 101).

Non accade invece che il determinarsi giuridico del fedele ne esprima l'appartenere ecclesiale che lo segna ontologicamente, in quanto trascendenza che vive per immanenza al suo "io"?

Posto che finalità della norma canonica è la *salus animarum* e la fede, orizzonte di un'esistenza contrassegnata dall'appartenere alla *Communio* nelle circostanze, *res* giuridicamente segnata, cioè amministrata dall'Autorità garante della forma veritativa del viverle, il fedele ne emerge come il protagonista della *Communio*, della Chiesa sacramento del suo vivere in Cristo.

D'altronde se Errázuriz viene a precisare che «la stessa gerarchia è titolare di diritti e doveri giuridici nell'esercizio della sua potestà» (II, 11) pure l'intervento che compete all'autorità ecclesiastica coinciderà con l'attuarsi della personale appartenenza ecclesiale del ministro.

Come è evidenziato dall'Esortazione *Christifideles Laici*, «nell'iniziazione cristiana è la radice prima che origina la nuova condizione del cristiano… la sua più profonda fisionomia che sta alla base di tutte le vocazioni…» (n. 9), per cui la Chiesa conosce un insuperabile unico fattore istituzionale: il fedele**.** E tale dato ecclesiologico – il battezzato "nuova creatura", *vera novitas* del Codex dell'83 – conferma, come sottolinea Errázuriz**,** che il *iustum* non coincide affatto con la sistematica normativa e con la forza coercitiva propria dell'assetto istituzionale.

12. A prova della forza culturale dell'affronto di una disciplina (e il Corso intende esserlo circa la canonistica) si erge l'interdisciplinarietà. Il felice esito di un orizzonte ermeneutico in grado di *intus-legere* la particolare realtà indagata starà infatti nell'armonizzazione tra i diversi oggetti formali attinenti quel preciso ambito di esistenza sottoposta a indagine.

L'autore afferma: «una fruttuosa interdisciplinarietà richiede sia l'integrazione tra le diverse discipline che il rispetto verso la specificità di ognuna, senza il quale non c'è possibilità di un contributo valido per le altre» (II, 213). Ed evita l'equiparare il canonista «all'esperto nelle norme canoniche e nella loro applicazione» ovvero sia l'approccio positivistico-normativo sia quello spiritualistico. Ne emerge la responsabilità del «giurista» come di colui che «cerca di sapere quali siano i rapporti di giustizia nella Chiesa e pertanto quale sia la soluzione giusta da dare alle questioni» poste dal vissuto ecclesiale (I, 18). Fino a far coincidere la Chiesa in quanto «vita gius-

normativa» segnata al giusto «intrinseco ai rapporti ecclesiali», passando a descrivere le molteplici circostanze in cui si configura in gioco il *iustum ius* interpersonale.

Ora la disamina dell'Errázuriz del «fatto giuridico» implicato nel fenomeno ecclesiale nella sua «essenza», osservato nel livello «fondamentale», in effetti non pare interpretare il fenomeno tale da includere in sé il porsi del fedele i diversi oggetti formali insieme sottesi al *iustum in fattispecie* come al v*erum in discernendo* e insieme al *bonum in agendo.*

Sull'interdisciplinarietà si ripropone così la decisiva questione all'integrarsi degli ambiti ossia delle materie attinenti l'esistere ecclesiale così da «riportare» le diverse formalità a quell'unità tra di esse che avanza sottesa all'agire in conformità al porsi del soggetto, del fedele.

L'interdisciplinarità può seguire non all'accostare più discipline, bensì all'identificare il *logos* in grado di cogliere l'identità cattolica nel suo realizzarsi in nome dell'appartenenza ecclesiale. Ove la fede apre all'accogliere il reale nella sua interezza grazie all'autocoscienza del fedele, la personalità giuridica cui il Noi ecclesiale avanza costitutivo di sé. Ogni ambito normativo apre allora all'evento del confermarsi nel cammino confacente alla sua maturità personale.

13. Tale criticità si evidenzia in merito al trattare del diritto liturgico. L'Autore riconosce che «la celebrazione liturgica» oltre alla «dimensione pastorale e quella spirituale comporta «anche una dimensione giuridica riguardante i diritti della Chiesa istituzione e delle persone in questo ambito». Ed affermato che tra tali formalità dell'agire si danno «nessi molto stretti», si richiama che «la dimensione giuridica» si caratterizza «per (la) sua natura pratica». In tal modo evidenziando in «teoria–prassi» il modulo gnoseologico di riferimento (II, 268).

Così l'inadeguatezza dell'ermeneutica del vivere sottesa al dualismo dottrina-disciplina – ottica di impronta impersonale, esito di un logos astorico incongruo all'esistenza – «in materia liturgica» si fa particolarmente evidente. Incapace di aprirsi all'intelligenza del fenomeno del porsi giuridico-ecclesiale del *christifidelis*.

Non risulta sufficiente riandare all'«essenziale» alludendo a un'«esposizione prevalentemente fondamentale, riguardante l'ontologia dei diritti in materia liturgica» connessi alla ritualità (II, 268), alla forma storica del riproporsi dell'Evento salvifico. È infatti in gioco esattamente il fatto che la giuridicità tocca «la percezione del mistero» che accade (II, 256). Errázuriz stesso osserva che «l'approccio "normativista" tende a separare la liturgia del diritto da quella della vita» in quanto «nella realtà della sacra liturgia il profilo giuridico ne rappresenta (però) una dimensione la cui conoscenza si deve alimentare costantemente… da una percezione… del mistero celebrato» (II, 270). Ne risulta manifesto che la *res* giuridica ecclesiale si formula e fa espressione della fede quale orizzonte ermeneutico dell'agire della soggettività canonica.

Come oggi il fenomeno della secolarizzazione della cristianità viene a rendere manifesto.

14. L'Autore sostiene che al dibattito canonistico post-conciliare è «mancato», ed anzi tuttora manca, un congruo «approfondimento sulla realtà specifica del diritto, di modo che rimane oscura la essenza del diritto nella Chiesa» (I, 4). Ne segue il ritenere premessa fondante il Corso il fatto che «deve essere soprattutto affermata l'esistenza di un diritto anteriore al sistema giuridico, cioè il diritto naturale, che precede le norme e procedure umane» (I, 8). E coerente al realismo della grande tradizione del pensiero, non si perde mai di vista l'osservazione, ovvero come in verità «i fatti concreti costituiscono la realtà in cui il diritto veramente esiste» (I, 46).

Ritorna il chiedersi se sia congruo all'evidenziare il dato giuridico ecclesiale col dover/poter ragionare in nome di un'analisi che non contempla il declinarsi storico presupposto all'agire. In effetti pur rifiutando la misura razionalistica della *ratio*, il Corso tratta del vissuto del fedele identificato «sul piano ontologico dall'elevazione» nell'«essere personale umano» quale è a lui proprio, così da restar implicito ciò che redime la «ragione naturale» appunto dal naturalismo.

Al rivestirsi del fedele non della «sola dignità umana naturale bensì di un'eminenza nell'essere d'ordine strettamente soprannaturale», non risponde l'allargarsi della *naturalis ratio hominis*? Pare chiederlo pure il riconoscere che «nessuna soluzione giuridica è puramente umana» (I, 45) come il fatto che la grazia «presuppone la libera collaborazione», e tutto ciò fa riferimento alla consapevolezza «della persona» (I, 64).

Certo l'Autore non intende «ignorare» come nel *christifidelis* accada che «la libertà naturale viene ad integrarsi armonicamente nella sua libertà soprannaturale come figlio di Dio» (I, 11). Ma allora, posta l'identità del fedele fulcro dell'*Ordo Ecclesiae*, ne segue che la «metodologia specifica cui la canonistica dev'essere fedele» (II, 213) non si potrà prescindere dal riferirsi all'antropologica teologica, in grado di dare ragione del *iustum* ecclesiale in quanto evento che lo coinvolge personalmente quale *christifidelis*.

15. Si può insistere. Il tema del *iustum* connotante l'atto giuridico è affrontata nel Corso sulla premessa che: «i fatti non sono una sorta di materia prima, priva di giuridicità in se stessa, che diventerebbe giuridica in virtù dell'applicazione ad essa delle norme di diritto» (I, 46). Il Corso intende superare la denunciata mossa giuspositivistica intesa a rispondere del dettato normativo connesso da connettersi al vissuto in modalità deduttiva. Perciò, come osservato, il metodo consono al trattare del *iustum* implicato nella dinamica ecclesiale dovrà mostrarsi in grado di superare, circa l'agire, tale relazione corrispettiva al dualismo teoria-prassi.

Ebbene l'innovazione ermeneutica necessita dell'usufruire di un pensiero storico. Non tanto per assecondare l'odierna temperie ma perché la *res iusta* congruente alla concreta relazione, perché la *res iusta* implicata nella fattispecie, si dà di per sé *res* storicamente situata.

Sintomatico, in tal senso, di un'ultima difficoltà nel trattare della *communio vitae* in quanto *res iuridica sui generis* che avanza il matrimonio. Peculiare nel settenario

sacramentale, il matrimonio incarna una realtà dell'*ordo creationis* chiamata a realizzarsi sacramentalmente.

È opportuno rammentare che in verità esiste «un solo disegno globale di Dio sul matrimonio e sulla famiglia» (II, 327). Ma può forse presupporsi che i fedeli – seppur praticanti – vengano, oggi, a interpretare l'*una caro* nel suo effettivo consistere quale «*res* misterico-sacramentale»? Ovvero giungendo, i nubendi, a cogliere l'effettivo coincidere il preciso «rilievo sacramentale e salvifico con la relazione naturale» vissuta nel loro coinvolgimento (II, 323)?

Pare inoltre emergere una discrasia in merito all'indissolubilità: Errázuriz reputa improprio intenderla «questione religiosa anziché antropologica» sì da lasciare spazio ad una «dicotomia tra matrimonio profano e cristiano» (II, 338) pur già intenzionalmente rifiutata. Come invece non evocare nel consentire nuziale l'intervento di un fattore antropologico connaturale alla nativa religiosità creaturale propria dei nubendi?

Soccorre in merito l'ontologia fenomenologica introdotta da san Giovanni Paolo II, l'adeguata ermeneutica dell'umano, congrua all'affermare il Mistero fattore che opera come in filigrana nel relazionarsi uomo-donna. In forza del loro incontro la *ratio hominis* viene ad «allargarsi», realizzandosi nel suo «naturale potenziale» tanto da cogliere l'altro – lui e lei per reciprocità – nell'unicità dell'io-persona.

Perciò nel rammentare, dell'autore, che «i *tria bona*» del matrimonio in effetti «possiedono un rilievo ontologico» dovrebbe altresì conseguirne il riconoscersi segnata «la via ermeneutica» in grado di riformulare l'ermeneutica circa «i fini naturali del matrimonio». Fino a ricondurre il consenso ad evento personale dalla valenza parimenti morale e giuridica, in quanto gesto in grado di abbracciare *in unum* gli «aspetti essenziali del matrimonio» (II, 339). Attestato dal fatto che dal reciproco donarsi i nubenti si ritrovano «riformulati»: il loro io-battesimale viene a rivestirsi dell'irreversibile forma dell'io-coniugale.

Per l'impossibile scissione tra l'umano ed il divino, l'*una caro*, evento sacramentale, afferma nel diritto (II, 256) come nella pastorale l'originalità dell'*Ordo Ecclesiae*, che trova il suo fulcro nel *fidelis* protagonista del suo vivere ecclesiale e quindi missionario. Chiamato ad edificare la *Communio* nella forma propria del suo *status* di vita, comunione "è" l'ontologia del cristiano, dell'io personalmente configurato ad una esistenza partecipe in Cristo dell'*opus Dei*.

16. Un'ultima osservazione sempre relativa al metodo, all'ermeneutica consona al giuridico ecclesiale. Il Corso esprime il ritenere l'autore di poter «penetrare i presupposti antropologici, ed in definitiva metafisici della realtà giuridica» (I, 7) grazie all'aver prima identificato i «tratti essenziali del diritto» recuperati dall'analisi della "realtà diritto", dall'esperienza, ricondotta a categoria del pensiero. Ora in tale processo deduttivo come può evitarsi il paventato «rischio di cercare inutilmente il diritto ecclesiale al di fuori dell'essenza della Chiesa o, all'opposto di identificarlo semplicemente con questa essenza, come non corrispondesse ad una dimensione

intrinseca e specifica della medesima essenza»? Pare quindi necessario identificare «il primo luogo del giuridico», «il dove e come» accade «l'autocomprensione della Chiesa» (I, 9).

Forse che il giuridico, cifra del vissuto in fattispecie, si realizza se non immanente all'atto del fedele? E tale agire connota un determinarsi non volontaristica-deduttiva dalla norma bensì l'assumersi personalmente la circostanza da viversi secondo il *iustum* implicato in fattispecie.

Così da confermarsi nell'appartenenza ecclesiale su cui il soggetto giuridico è personalmente contrassegnato. L'ermeneutica del(l'atto) giuridico atta a cogliere la virtuosa implicanza tra la forma ecclesiale e la dinamica personale coinvolta risponderà perciò all'esistenza sottomessa all'ermeneutica congrua al vivere dell'io *vere naturalis* qual è la «nuova creatura» chiamata a camminare nell'alveo che le è offerto per «diventare» davvero ciò che «è».

17. Come concludere tale ardita esposizione introduttiva all'imponente impresa dell'autore?

Consapevole di essersi trovato ad introdurre al diritto proprio della Chiesa mentre è «ancora in corso il dibattito scientifico circa l'essere ed il fondamento del diritto nella Chiesa» apertosi dal post-concilio, Errázuriz avanza nel dibattito in coerenza all'oggetto in quanto al contenuto (il *iustum* in *Ecclesia Dei*) declinato – per non dir scandagliato – in nome della congruenza della fede ad una esistenza ecclesiale, perciò non individualistica.

Tale sua trattazione, la complessa vicenda storica della canonistica, oggi piuttosto silente, non potrà trascurarla, dovrà bensì prenderla senz'altro in considerazione.

Giorgio Zannoni

Il profilo specifico del diaconato

Manfred Hauke – Helmut Hoping (a cura di)
(Biblioteca teologica, 13) Eupress FTL-Cantagalli, Lugano-Siena 2018, 380 pp.

Qualis debet esse diaconus? Questa domanda è ancora viva quasi milleottocento anni dopo essere stata formulata nella versione latina della *Didascalia Apostolorum* per presentare la realtà del diacono dopo l'introduzione della figura della diaconessa. Tale attualità è dovuta, tra le altre cause, alla reintroduzione del diaconato come grado permanente della gerarchia. Le circostanze storiche di questa reintroduzione e lo sviluppo e l'articolazione dei diversi gradi del Sacramento dell'Ordine in generale e del diaconato in particolare fanno sì che la domanda sulla realtà e specificità del diaconato e del diacono si imponga con forza e debba essere cercata una risposta appropriata a cinquant'anni dalle prime ordinazioni di diaconi permanenti (Italia 1969).

Il fatto che per tanti secoli il diaconato fu solo un grado precedente al presbiterato e, quindi, un grado transitorio, così come il fatto che la scarsità di presbiteri fu importante per la sua restaurazione, a volte induce a vedere e concepire il diacono come un sacerdote sminuito e un semplice rimedio alla scarsità di presbiteri. D'altro canto anche l'articolazione del diaconato in questi anni non è stata esente da difficoltà. Ed è perciò necessaria una riflessione teologica che possa offrire le basi per un'adeguata comprensione e realizzazione di esso. In questi anni non sono mancati tentavi in questo senso da parte dei teologi e del Magistero. Tra questi spiccano il documento *Il diaconato: evoluzione e prospettive* (2003) della Commissione Teologica Internazionale, le *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti* della Congregazione per l'Educazione Cattolica, e il *Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti* della Congregazione per il Clero, entrambi del 22 febbraio 1998, così come la Lettera apostolica *Omnium in mentem* approvata da Benedetto XVI in forma di Motu proprio il 26 ottobre 2009. Tra le diverse iniziative c'è anche il volume che presentiamo.

Il presente volume s'inserisce, tuttavia, in un'iniziativa più ampia, poiché raccoglie il contenuto del Congresso, che, sotto lo stesso titolo si è celebrato nella Facoltà di Teologia di Lugano dal 22 al 24 aprile 2014. Questa informazione aiuta a ricono-

scere la sua importanza. In effetti, poiché il volume è stato pubblicato nella sua edizione italiana quattro anni dopo la celebrazione del Congresso (mentre si attende che vengano alla luce le edizioni tedesca e portoghese), le diverse collaborazioni raccolte non si limitano alla trascrizione di ciò che è stato esposto in quell'occasione, bensì gli autori vi hanno raccolto le nuove situazioni che in questo tempo si sono presentate in relazione al diaconato. Tra queste ci sono la creazione da parte di Papa Francesco di una Commissione di studio sulle diaconesse nell'anno 2016, l'incorporazione della bibliografia apparsa dopo la celebrazione del Congresso e l'appendice sulla storia delle diaconesse.

La serie di studi affronta la specificità del diaconato, recuperato dal Concilio Vaticano II come grado permanente del Sacramento dell'Ordine, e si occupa della sua complessità, articolazione e realizzazione concreta; allo stesso tempo non nasconde le difficoltà e i problemi che sono apparsi a tutti i livelli, teologico, pastorale ed ecclesiologico, come conseguenza di questa restaurazione. Dopo l'introduzione dei curatori del volume e il saluto d'apertura del Congresso, con cui si apre quest'opera, i primi quattro studi aiutano a inquadrare e a comprendere la reintroduzione del diaconato e le sue implicazioni. In questi scritti sono esposte la fondazione biblica, la teologia della Chiesa antica e quella resa manifesta dalla liturgia riguardante il diaconato.

Franco Manzi espone i ***fondamenti biblici*** a partire dai luoghi scritturali in cui il termine διάκονοι appare con un senso specifico o tecnico, e mostra il fondamento cristologico e l'orizzonte ecclesiologico del diaconato: partecipazione al ministero apostolico, vincolato alla figura e al ministero del Vescovo, in cui si colloca il profilo specifico del diacono stesso. Non elude la discussione a proposito di Atti 6,1-6 e il suo rapporto con il diaconato e chiarisce le domande che sorgono sul riferirsi di questo passo all'istituzione dei diaconi. Prendendo avvio da *1Tm 3,11* investiga la questione se le donne, che vi si menzionano, siano diaconesse oppure no e ricorre anche a *Rm 16,1,* dove Febe è chiamata diacono, e offre così elementi di comprensione a tal riguardo.

Il contributo della teologia patristica appare specialmente nello studio di *Damian Spataru*, che si occupa del profilo del diacono nei ***Padri cappadoci***. Un contributo suggestivo completato dai riferimenti, accolti anche da altri studi del volume, alla teologia della Chiesa antica come, tra gli altri, quelli alla *Tradizione Apostolica* di Ippolito, alla *Didascalia Apostolorum*, alle *Costituzioni Apostoliche*, agli *Statuti della Chiesa antica* o alle indicazioni di Ignacio di Antiochia. Sono dati che appaiono in altri studi, come quello di Hoping, dove si chiarisce la formula di LG la quale afferma che il diacono è ordinato *non per il sacerdozio, ma per il servizio,* o quello di Manzi a proposito dell'esegesi patristica di Atti 6,1-6. Spataru mostra il diaconato unito ai bisogni particolari della Chiesa locale, dal momento che tale unità è un contributo importante per la comprensione della natura e della specificità del diaconato. In base alla contiguità dei tre gradi del sacramento dell'Ordine nei testi di questi Padri viene

presentata la figura del diacono come partecipante del sacerdozio ministeriale e del ministero apostolico, subordinato al vescovo e qualche volta al presbitero, e si dimostra quindi come i tre gradi del Sacramento dell'Ordine sviluppano la diaconia che è comune a tutti.

Il profilo del diacono emergente dalla ***liturgia romana*** è offerto da *Winfried Haunerland* a partire dai riferimenti liturgici ai santi diaconi, dalla liturgia dell'ordinazione e dalle testimonianze sull'ufficio del diacono che si trovano nelle diverse celebrazioni liturgiche. In base a ciò il diaconato si rivela nella sua appartenenza al Sacramento dell'Ordine e, quindi, in relazione all'episcopato e al presbiterato, e allo stesso tempo da questi differente. Il riferimento ai leviti e ai diaconi in Atti 6 presenta il diacono dedito alla carità, ma anche alla predicazione e al servizio dell'altare, oltre che alla guida della comunità, anche se quest'ultimo ufficio è esercitato in modo sussidiario. Il rito dell'ordinazione dopo il Vaticano II è trattato di modo speciale, evidenziando l'assenza di riferimenti all'accesso a un grado superiore, il fatto che l'accento non è posto tanto sulle funzioni quanto piuttosto sulla forma di vita del diacono e il carattere cristologico del diaconato. In questo senso, come già accadeva nell'Antichità (così in *D. A. III. XIII*), Cristo Servo secondo Mt 20,28 è posto come modello del diaconato.

Marcello Pavone presenta la testimonianza della ***liturgia bizantina***. Parte dalla χειροτονία contenuta nell'*Eucologio Barberini* e dalle tre preghiere che lo compongono: la preghiera Ἡ θεία χάρις che è presente negli ordini maggiori e che manifesta la sacramentalità del diaconato, e le altre due preghiere, in cui viene presentata la chiamata a servire i misteri di Dio sul modello di Stefano che, nella prima delle due, è memoria di Cristo Servo per la Chiesa serva, mentre nella seconda si punta alla conformazione del diacono a Cristo, che non è venuto per essere servito, ma per servire (Mt 20,28), e al dovere di essere pronto per il servizio. Il diaconato, che si sviluppa dall'eredità della Chiesa antica – specialmente dalle *Costituzioni Apostoliche* -, si apre, rimanendo per sua natura cultuale, al di là della prassi liturgica. Viene in evidenza la dipendenza del diacono dal vescovo e la sua unione con lui, unione che si esprime nelle diverse funzioni (liturgia, carità, intermediario del vescovo) e fa del diaconato un ministero aperto in funzione dei tempi, delle situazioni e della necessità.

Ciò che nel ***Concilio Vaticano II*** ha comportato la rinnovazione del diaconato permanente è fatto oggetto di studio in diversi contributi. *Serafino Lanzetta* si concentra nella rinnovazione in quanto tale, presentando le petizioni, i risultati e i problemi di questa restaurazione. Di ciò ci sono echi nella vita della chiesa e nella discussione teologica, ma anche in diversi documenti pontifici, nel Codice di Diritto canonico e nel Catechismo. Questo problema è affrontata negli studi successivi. Lo studio di Lanzetta affronta le ragioni e la preistoria della restaurazione, così come presenta la necessità di approfondire la natura e la missione del diacono. Tra le ragioni si distinguono la mancanza di sacerdoti e l'attenzione ai poveri; quindi si

prende in considerazione il problema della ripercussione di questa restaurazione sul celibato, così come il fatto che molti dei compiti dei diaconi sono svolti da laici. Di qui la domanda su che cosa presupponga il diaconato, se si tratti, cioè, di una conferma sacramentale di un compito già svolto oppure di una nuova posizione che sorge dall'ordinazione. Lo studio fa eco alla discussione conciliare e sottolinea che l'accento posto dal Concilio sul diaconato non sta tanto nell'offrirne una teologia completa, ma nell'individuare le esigenze pratiche che richiedono una teologia successiva, specialmente per quanto riguarda la sacramentalità, la dipendenza dal presbitero e dal vescovo e la realtà dei candidati. Il Concilio offre le basi per la restaurazione del diaconato che si presenta come un grado di ministero ordinato, con compiti all'interno del triplice *munus* in comunione con il Vescovo e il Presbitero.

Con i contributi di *Giuseppe Como* e di *Matthias Mühl* l'opera affronta anche i problemi che l'introduzione del diaconato permanente ha suscitato nella vita concreta della chiesa e nella teologia. Il primo affronta ciò che ha significato questa introduzione nella vita quotidiana della Chiesa a partire dall'esperienza della ***diocesi di Milano***; il secondo offre un bilancio della ***teologia di lingua tedesca*** rispetto al diaconato e alla sua specificità. Lo studio di Como riflette le difficoltà che l'introduzione del diaconato permanente ha presentato tanto nei diaconi, per il fatto che essi non sono laici e che il diaconato non obbedisce a una semplice promozione sociale e a una professionalizzazione della pastorale, quanto nella sua relazione con i presbiteri nei loro diversi livelli. Tenendo conto dell'esperienza della presenza dei diaconi e delle necessità della comunità cristiana l'Autore mostra l'identità e la specificità del diaconato come segno della diaconia di Cristo, della presenza della Chiesa nei diversi ambienti e del suo essere segno in mezzo a loro, allo stesso tempo in cui questi manifestano il valore del quotidiano. Il diaconato è anche visto come estensione della vita coniugale, tanto che è manifestato dal consenso della moglie all'ordinazione. Il testo si conclude con la presentazione di vari elementi formativi a partire dal *Direttorio per il Diaconato nella Diocesi di Milano* promulgato dal Cardinale Scola nel 2015.

Il bilancio della discussione teologica in lingua tedesca offerto da Matthias Mühl parte dalla scarsa riflessione teologica a riguardo, e da tre constatazioni: l'appartenenza al Sacramento dell'Ordine, all'unico ufficio sacerdotale della Chiesa; il carattere di servizio al popolo di Dio di ogni ministero; e la dipendenza del diacono dal Vescovo. Mühl riporta alcune considerazioni sulle questioni aperte riguardanti il diaconato, sulla relazione tra i tre gradi del sacramento dell'Ordine e sui diversi modelli di questa stessa relazione, non senza indicare le loro implicazioni ecclesiologiche e il loro ripercuotersi nella comprensione del diaconato. Ricorrendo all'esegesi presenta il diacono come colui che offre il suo servizio nel nome di Dio e va oltre la carità, e perciò lo descrive come rappresentante di Cristo davanti alla società e alla comunità, allo stesso modo del presbitero e del vescovo. Tra le prospettive indicate per il diacono troviamo il suo essere precursore e avanguardia della Chiesa, la sua chiara appartenenza al Sacramento dell'Ordine e, quindi, la sua identità come ministro,

l'essere inviato per Cristo, espressione di una Chiesa diaconale e ministeriale, ed espressione del carattere ministeriale del servizio nel nome di Cristo nella e per la Chiesa, ma anche dinnanzi al mondo, in linea con la *Gaudium et Spes* e con l'essere la Chiesa inviata al mondo.

Benché questi studi si attengano all'ambito loro assegnato, essi fanno comprendere che cosa ha significato la restaurazione del diaconato permanente in generale. La ripercussione generale di questa restaurazione si è palesata anche nel ***Magistero***; di ciò dà conto lo studio di *Enzo Petrolino*. In esso l'Autore indica i passi che sono stati fatti in diverse occasioni verso la chiarificazione della natura del diaconato. L'Autore presenta i diversi interventi relazionati al diaconato e, nonostante il loro livello disomogeneo, offre elementi che aiutano a tracciare il profilo dello stesso. In particolare si sofferma sulla *Ratio* e sul *Direttorio* per il diaconato permanente, sul documento della Commissione Teologica Internazionale e sul Motu proprio *Omnium in mentem*. Il diacono è presentato come espressione della Chiesa al servizio del mondo e animatore della diaconia/servizio della Chiesa, segno e strumento di Cristo Servo, come colui che, tramite la propria conformazione a Cristo, partecipa del triplice *munus* di Servo, Capo e Pastore che l'ordinazione gli conferisce. La restaurazione del diaconato rende possibile un'immagine completa del ministero ordinato, anche se ciò non ha impedito che sorgessero alcuni problemi. Sono raccolti i tentativi di chiarificare l'identità del diacono, specialmente partendo del fatto che egli è considerato il ponte tra pastori e fedeli, e che una delle cause della restaurazione è stata la scarsità di sacerdoti. Lo studio si chiude con un riferimento al contesto ecumenico in cui è evidenziata la realtà del diaconato come segno per la Chiesa.

Tra le conseguenze più significative della dottrina del Sacramento dell'Ordine del Concilio Vaticano II, al momento della restaurazione del diaconato, c'è la modificazione del *Codice di Diritto Canonico*, da essa presupposta e introdotta dal **Motu proprio *Omnium in mentem***. Su questa modificazione verte il contributo di *Ludger Müller*. In esso si parte dalla riforma che il Motu proprio fa dei canoni 1008 e 1009, e dall'introduzione in quest'ultimo canone di un articolo in cui si distingue il diaconato del presbiterato e dell'episcopato per il fatto che questi agiscono *in persona Christi capitis,* mentre il diacono è abilitato a servire il Popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità. Viene egualmente in evidenza l'esistenza di altri canoni che avrebbero bisogno di essere chiariti e modificati, l'oblivione del diaconato quando in essi si parla del clero o la scarsa attenzione riservata alla differenza tra diaconi e laici. Un altro punto di attenzione è la relazione tra il diacono e la *sacra potestas*, e, con esso, l'esercizio concreto, da parte del diacono, del triplice *munus*. Inoltre rileva la differenza tra diacono e vescovo e diacono e presbitero, così come il bisogno di chiarificare i termini sacerdozio, ministero e sacerdozio ministeriale in *Lumen Gentium,* nonché la partecipazione del diacono al sacerdozio ministeriale.

Particolamente importante è il **documento *Il Diaconato: evoluzione e prospettive***

cui si riferisce lo studio di *Santiago del Cura Elena*, membro della Commissione che lo ha elaborato. A partire da questo testo l'autore presenta una teologia del diaconato in cui non mancano né si evitano le difficoltà e le domande problematiche oppure ancora pendenti. Lo studio in questione presenta lo *status quo* della riflessione teologica ed ecclesiale. Si constata una teologia incompleta che richiede nuove elaborazioni secondo le coordinate ecclesiologiche del Vaticano II e l'unità del Sacramento dell'Ordine. In questo è determinante tanto la restaurazione del diaconato come l'affermazione della sacramentalità dell'episcopato. Un altro aspetto da considerare è la sacramentalità del diaconato, ossia la formula *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* e il carattere sacerdotale applicabile al diaconato, in quanto appartenente al Sacramento dell'Ordine che sua volta è sussunto sotto la categoria di ministero. L'Autore sostiene la necessità di ripensare, prendendo avvio da questa categoria, l'unità del Sacramento dell'Ordine, essendo lo specifico del diacono la rappresentazione di Cristo Servo, quand'anche ogni ministero sia servizio.

Gli ultimi tre studi si occupano della teologia del diaconato e della sua appartenenza al Sacramento dell'Ordine. In particolare affrontano tre aspetti problematici contribuendo alla loro chiarificazione. Ognuno di questi aspetti è oggetto di un articolo. *Helmut Hoping* affronta la questione del ***sacerdozio ministeriale del diacono***. Nel suo articolo, tenendo conto della natura del diacono, che è un ministro sacro, e della formula *non ad sacerdotium sed ad ministerium,* presenta, a partire dai dati storici, il legame tra l'ordine sacerdotale e il diaconato, da un lato, e tra esso e il sacerdozio di Cristo, dall'altro. In considerazione del fatto che il sacerdozio eccede il potere sull'Eucaristia, e tenendo conto della partecipazione del diacono alla cura pastorale del vescovo, si afferma l'esistenza di un sacerdozio diaconale o di una dimensione sacerdotale del diaconato.

João Paulo de Mendonça Dantas si occupa dell'**agire *in persona Christi capitis***, formula che nel corso della storia è stata messa in relazione al sacerdozio ministeriale nella sua specificità rispetto al sacerdozio comune, e che suppone la partecipazione alla capitalità di Cristo. Benché *Omnium in mentem* limiti la formula al vescovo e al presbitero, possiamo dire che, in virtù dell'unità del Sacramento dell'Ordine, essa può anche essere riferita al diacono, proprio poiché ognuno dei gradi del sacramento partecipa a suo modo di quella capitalità.

Manfred Hauke affronta il tema, già noto dall'antichità, della ***rappresentanza di Cristo***. Il suo studio chiarisce la possibilità che da tale rappresentanza, in quanto riferita anche a Cristo Capo, non sia escluso il diacono, e che essa, nel diacono, si unisca alla rappresentanza di Cristo Servo, pur conformemente alla realtà propria del diaconato e alla diversità dei gradi dell'Ordine. Il che non contraddice quanto affermato dal Motu Proprio, poiché qui si pone l'accento sull'aspetto del governo che non è tuttavia l'unico connotato della capitalità di Cristo.

Frutto dell'attenzione agli eventi successivi al Congresso è l'Appendice che

Manfred Hauke, con riferimento all'opera di Martimort, dedica alla ***storia delle diaconesse***. Il contributo è molto più di una versione tradotta e aggiornata del suo lavoro nel 2002, *Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zur Neuauflage des Standardwerkes von Martimort über die Diakonissen*. Come risulta dalla Bibliografia incorporata, dalle note e dalla considerazione della realtà delle diaconesse in Occidente, l'Autore integra i dati e gli studi che sono apparsi durante questi sedici anni. Si offre così una panoramica sufficientemente completa della istituzione delle diaconesse. Insieme a questo contributo i riferimenti alle diaconesse nei diversi articoli forniscono elementi chiarificatori la cui trattazione richiederebbe uno scritto *ad hoc.*

Possiamo affermare di trovarci di fronte a un lavoro fondamentale per la comprensione del diaconato. Ciò non significa che con esso sia detta l'ultima parola, né lo pretendono i suoi Autori, consapevoli dei problemi che rimangono ancora in sospeso. In questo senso, senza invalidare quanto è stato detto sopra, sarebbe stato auspicabile, dal punto di vista nostro e del nostro campo di interesse, che i contributi nel rendere conto dell'esistenza del diaconato e della sua teologia, oltre a occuparsi della situazione pratica della Chiesa di Milano e della teologia tedesca, avessero presentato i dati concernenti altre aree e contesti. Allo stesso modo sarebbe stata interessante, dato che tale problematica è stata all'origine della restaurazione del diaconato, una parola sul modo in cui il diaconato è stato articolato nei paesi di missione e su ciò che in essi ha implicato.

José Juan Fresnillo Ahijón

Finito di stampare
nel mese di aprile 2019
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2

Anno XXIV
giugno 2019

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 2/2019

Editoriale

René Roux 241

Camillo Ruini, *La rilevanza della teologia per l'uomo di oggi e la sua cultura* 243

Articoli

Michele Marchetto, *L'essenza dell'Università di John Henry Newman: formazione della mente e universalità del sapere* 257

Manfred Hauke, *Gehört die Theologie an die Universität? Das Verhältnis zwischen der Theologie und den Wissenschaften nach Leo Scheffczyk* 295

Mirjam Schambeck, *Der Religionsunterricht ringt um seine Zukunftsfähigkeit – Das Konzept eines positionell-religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband als Modellidee* 319

L'ubomír Hlad, *Hugo Rahner e il suo messaggio teologico dopo 50 anni. Riflessione kerygmatica, cordiale e ludica* 345

Paola Brizzi Trabucco, *Una intelligenza commossa. La connotazione affettiva della conoscenza in Luigi Giussani* 367

Raymond Jahae, *Glauben: kein Menschenwerk, sondern Gnade Gottes. Die kirchliche Lehre über den Glauben angesichts heutiger Diskussionen über das Verhältnis des Katholizismus zur Moderne* 391

Miscellanea

Pigi Colognesi, *La sovranità dell'avvenimento* 417

Recensioni

Benjamin Hasselhorn, *Politische Theologie Wilhelms II.* (Giuseppe Reguzzoni) 427

Luigi Bonarrigo, *Maria Sposa dello Spirito Santo nella teologia contemporanea* (Étienne Richer) 433

Editoriale

René Roux
Facoltà di Teologia (Lugano)

Con la pubblicazione della Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* nel 2017, la Teologia come scienza è stata invitata a rinnovarsi per contribuire «con rinnovato slancio ad una Chiesa in uscita». A tale scopo, accanto alla necessità di «imprimere nuovo impulso alla ricerca scientifica», la Costituzione indica quattro criteri di fondo che devono caratterizzare gli studi ecclesiastici: la «contemplazione e introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del kerygma»; il «dialogo a tutto campo» come «esigenza intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della Verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche»; «l'inter- e la trans- disciplinarietà esercitate con sapienza e creatività nella luce della Rivelazione»; la necessità di «fare rete» tra le varie istituzioni accademiche che in ogni parte del mondo promuovono gli studi ecclesiastici.

Per poter realizzare un programma così ampio ed impegnativo quale quello qui tracciato da papa Francesco, la Teologia ha bisogno anzitutto di recuperare la consapevolezza della propria dignità e della propria valenza epistemologica fra le discipline accademiche. In particolare, il concetto di razionalità e i criteri di scientificità non possono essere semplicemente desunti da altre discipline, per quanto prestigiose esse siano. Anzi, proprio in un momento in cui in Europa il cosiddetto «processo di Bologna», mirando ad una integrazione della formazione terziaria all'interno del Vecchio Continente, ha costretto a ripensare finalità, modalità e «valutabilità» dei percorsi di studio universitari, la Teologia come scienza si è vista aprire nuovi spazi di sviluppo, di interazione con altre discipline e di intervento nel dibattito culturale.

Il contributo del cardinal Camillo Ruini, che apre questo numero della nostra Rivista, tratta della rilevanza della teologia per l'uomo di oggi e per la sua cultura e fornisce così la cornice più ampia in cui inquadrare le successive riflessioni su natura, metodo e scopi delle varie forme di sapere.

RTLu XXIV (2/2019) 243-256

La rilevanza della teologia per l'uomo di oggi e la sua cultura

Camillo Ruini*

Sostenere che la teologia è importante per l'uomo contemporaneo sembra un tentativo ormai superato e fuori dalla storia. Viviamo infatti, quanto meno nell'Occidente europeo, in un'epoca di forte secolarizzazione, anzi di parziale scristianizzazione. Certo, con la secolarizzazione coesistono fenomeni di risveglio religioso identitario, nei quali il cristianesimo è rivendicato come segno distintivo della nostra civiltà. In maniera diversa la religione (non necessariamente cristiana ma, ad esempio, anche buddista, oppure senza una determinata caratterizzazione confessionale) è vissuta come alternativa spirituale al razionalismo scientista. Se però intendiamo la teologia come riflessione razionale, metodica e critica, sull'indole e sui contenuti della fede cristiana – e, nel mio caso, cattolica –, la teologia stessa sembra essere assai poco significativa non solo per l'uomo secolarizzato ma anche per il cristiano identitario e per chi cerca un'alternativa a un eccesso di razionalità.

Tenterò di mostrare che non è così, che cioè la teologia è rilevante anche oggi, non soltanto per l'importanza che ha avuto nel passato e che continua a farsi sentire anche nel presente, ma per i contributi che la teologia può dare alle problematiche odierne. La via che percorreremo per ottenere questo risultato è piuttosto semplice: prenderemo in esame alcune questioni attualmente di grande interesse e per ciascuna di esse metteremo in luce il ruolo che la teologia può svolgere.

1. Un'istanza centrale della cultura moderna e contemporanea è quella della libertà: libertà personale, libertà politica, libertà economica, libertà religiosa, libertà in ogni ambito dell'esistenza. Oggi l'accento cade in particolare sui diritti soggettivi, intesi come espressione irrinunciabile della libertà, anche a rischio di trasformare in

* Sua Eminenza Cardinale Camillo Ruini, Vicario Generale emerito di Sua Santità per la diocesi di Roma, è stato Presidente della Conferenza Episcopale Italiana (1991-2007). Attualmente ricopre la carica di presidente del comitato scientifico della Fondazione Joseph Ratzinger.

diritti quelli che sono semplicemente desideri. Il cristianesimo, specialmente nella sua forma cattolica, è spesso considerato come il più tenace avversario di questa rivendicazione della libertà. In effetti la Chiesa cattolica ha sottolineato a più riprese i limiti, anzi l'inconsistenza, di una libertà che prescinda dalle dimensioni sociali e relazionali del nostro essere. Questa contestazione, però, non deve far dimenticare che il cristianesimo è, essenzialmente, religione della libertà: libertà creatrice di Dio che porta a compimento la distinzione tra Dio e il mondo, ma anche autentica libertà e responsabilità dell'uomo, in mancanza della quale non avrebbe senso la dottrina cristiana della redenzione e della salvezza.

Oggi poi, se approfondiamo il problema, emerge un aspetto che in certo senso capovolge il discorso, ponendo la teologia cattolica dalla parte della difesa della libertà, contro una sua negazione che si va diffondendo nella cultura attuale, sebbene sia poco percepita dall'opinione pubblica. Infatti, mentre viene enfatizzata la libertà da ogni vincolo esterno, è facilmente negata o messa in dubbio la nostra libertà interna, cioè quella caratteristica del soggetto umano per la quale esso – quando si siano verificate tutte le condizioni che rendono possibile il suo agire – è ancora in grado di scegliere se agire o non agire e, nel caso decida di agire, di farlo in una determinata direzione oppure in una direzione diversa o anche opposta. Questa dimensione più profonda della libertà, che potremmo chiamare "ontologica", è ritenuta incompatibile con l'appartenenza dell'uomo alla natura, che è governata dal caso e dalla necessità. Perciò viene ricondotta a un'illusione soggettiva, spontanea e magari inevitabile ma non corrispondente alla realtà. Di questa tesi vengono proposte anche delle verifiche sperimentali, che rimangono però fortemente controverse e sulle quali qui rinuncio a entrare[1].

Già i teologi medioevali avevano affermato invece con chiarezza la dimensione interna della libertà e lo stesso magistero della Chiesa si è espresso in proposito, soprattutto condannando come eretica, nel 1653, la tesi di Cornelio Giansenio che riteneva sufficiente, per compiere atti moralmente buoni o cattivi, la "libertas a coactione", cioè la libertà da costrizioni esterne, senza bisogno della "libertas a necessitate", cioè appunto della libertà interna[2]. Possiamo aggiungere che la libertà da vincoli esterni avrebbe ben poco senso se l'uomo in se stesso non fosse realmente libero, e quindi nemmeno responsabile delle proprie azioni. In concreto, il comportamento umano e

---

1 Cfr. in particolare B. Libet, *Mind Time. Il futuro temporale nella coscienza*, Milano 2007; F. Tempia, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, in M. De Caro – A. Lavazza – G. Sartori, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino 2010, 87-108. Mi sono espresso molto brevemente su queste problematiche in C. Ruini con A. Galli, *Intervista su Dio. Le parole della fede, il cammino della ragione*, Milano 2012, 152-153.

2 Cfr. la Costituzione *Cum occasione* di Innocenzo X, Errore 3: «Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione», in H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2009, n. 2003.

la vita sociale non possono coesistere con l'assenza di libertà e responsabilità: senza di esse la nostra vita si ridurrebbe a un livello infraumano, analogo a quello degli animali. Anzi, diventerebbe impossibile, perché non siamo attrezzati a condurre un simile tipo di esistenza[3]. L'esperienza interiore di libertà che accompagna tante nostre decisioni in realtà non è meno attendibile delle esperienze esterne, comprese quelle scientifiche: essa ci rivela una fondamentale proprietà del nostro essere e con ciò la sua nativa grandezza.

Un ambito di particolare interesse è quello della libertà religiosa. La Chiesa cattolica ha accumulato un grave ritardo storico prima di giungere al suo pieno riconoscimento. La fonte di questo ritardo è duplice: da una parte, fuori dalla Chiesa, la libertà religiosa veniva – e tuttora spesso viene – fondata sull'incapacità dell'uomo di trovare la verità in materia religiosa e quindi su una concezione relativista. Dall'altra parte la Chiesa riteneva che soltanto la verità, e non l'errore, possa avere dei diritti e che pertanto il diritto alla libertà religiosa, almeno teoricamente, dovesse essere riconosciuto soltanto alla religione vera, cioè a quella cattolica. Il Concilio Vaticano II ha superato questo dilemma ponendo il principio che propriamente soggetto di diritti non sono le idee o i valori, la verità o l'errore, bensì le persone, fisiche o morali, e ciò in base al concetto stesso di diritto. In tal modo viene meno l'alternativa tra verità e libertà di cui sono rimasti prigionieri sia il medioevo, che privilegiava unilateralmente la verità, sia l'epoca moderna, che al contrario privilegia unilateralmente la libertà.

Così alcune realtà altamente significative, quali l'insegnamento di Gesù «Rendete… a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio»[4], le testimonianze dei martiri e la libertà che è essenziale all'atto di fede, esercitano oggi la loro efficacia storica[5].

2. Il superamento dell'alternativa tra verità e libertà è però duramente contestato da larga parte della cultura oggi dominante. È infatti diffusa la convinzione che la presunzione di possedere la verità sia fonte di intolleranza, che spesso sfocia nella violenza. Hanno qui un grande peso le tragiche esperienze degli attentati e delle stragi compiute dal radicalismo islamico, ma il legame tra verità e intolleranza viene affermato anche in linea di principio e coinvolge la stessa fede cristiana, che sarebbe anch'essa fonte di intolleranza. Poiché la tolleranza è un valore fondamentale dell'epoca moderna, la rinuncia alla rivendicazione della propria verità sarebbe una condizione indispensabile per la riconciliazione del cristianesimo con la modernità.

---

3 Cfr. E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Brescia 1978, 95-97.

4 Mt 22,21.

5 Cfr. Concilio Vaticano II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, in particolare nn. 1-3; 9-12. Quando questo articolo era già scritto è stato reso pubblico il documento della Commissione Teologica Internazionale, *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee*, che tratta con grande precisione le problematiche anche più recenti.

La risposta concreta a simili considerazioni consiste anzitutto nel grande numero di credenti in Cristo che, lungi dal ricorrere alla violenza, attualmente subiscono persecuzioni, fino a essere uccisi per la loro fede. Anche la teologia ha però un compito importante nel mostrare che l'intolleranza non ha alcun legame necessario con la verità, e tanto meno con la fede cristiana. Ne parliamo confrontandoci con le tesi di un celebre egittologo, Jan Assmann, che considera il monoteismo generatore di intolleranza e di violenza. Secondo lui il monoteismo ebraico deriverebbe dalla religione monoteista del Dio solare Aton, introdotta nell'Egitto del XIV secolo a.C. dal faraone Amenofi IV. In un confronto globale tra monoteismo biblico e politeismo il vero spartiacque sarebbe costituito dalla "distinzione mosaica" tra religione vera e religione falsa, Dio vero e dei falsi. Tale distinzione sarebbe stata estranea alle precedenti religioni politeiste, i cui dei rappresentavano le forze della natura ed erano interscambiabili, ossia traducibili da una religione all'altra, come è accaduto ad esempio tra le divinità greche e latine, e anche egiziane. Il politeismo sarebbe quindi, nella sua sostanza, religione della natura, "cosmoteismo". Al contrario, il monoteismo esclude tutte le altre religioni come "idolatria", il più grave peccato: opera quindi come un'"antireligione" che sarebbe matrice di odio e di violenza, come sarebbe sempre accaduto nella storia delle religioni monoteiste. Di più, con la distinzione mosaica tra vero e falso il concetto di peccato e il bisogno di redenzione sarebbero entrati nel mondo, togliendoci la gioia di vivere. Dovremmo dunque "ritornare in Egitto", abolire cioè nell'ambito delle religioni la distinzione tra vero e falso e tornare al mondo degli dei che esprimono il cosmo in tutta la sua ricchezza e molteplicità e perciò non implicano l'esclusione ma rendono possibile la comprensione reciproca[6].

Riguardo a questa costruzione di Assmann, che oggi è molto influente e coglie lo "spirito del tempo", bisogna osservare anzitutto che il politeismo, o meglio i vari e diversi politeismi, sono stati non solo fonte di comprensione reciproca ma assai più spesso causa di violenza, dalle guerre tra i popoli in nome dei loro diversi dei fino ai sacrifici umani per placare la loro collera. Anche i monoteismi sono stati e talvolta continuano a essere fonte di violenza, occorre però distinguere tra il monoteismo islamico, che contempla la guerra santa, il monoteismo ebraico e quello cristiano. Quest'ultimo nel corso della storia si è certamente macchiato di molte e gravi violenze, ma esse sono in contraddizione con il suo messaggio fondamentale, incentrato sull'amore di Dio e del prossimo. Perciò il cristianesimo è stato anche, e in misura assai maggiore, sorgente di amore operoso, di umanizzazione e di autentica libertà.

Un'interpretazione più approfondita dell'intero quadro storico e teoretico è sta-

6 Cfr. J. Assmann, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una memoria storica*, Milano 2000. In seguito, pressato dalle critiche, Assmann ha modificato le sue tesi: cfr. Id., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna 2007; Id., *Il Dio totale. Sull'origine e la natura della violenza religiosa*, in Il Regno 56 (2011) 410-417.

ta fatta da Joseph Ratzinger[7]: le religioni politeiste sono sottoposte a un processo storico, che possiamo osservare negli sviluppi dell'antichità greco-romana ed ellenistica. Con la maturazione della coscienza comune si presenta sempre più insistente la domanda circa la verità degli dei: dunque lo sviluppo della ragione umana, e non un'invenzione di Mosè o del popolo ebraico, pone inesorabilmente la questione della verità delle religioni mitiche e in ultima istanza la questione del monoteismo. Tutto ciò ha trovato in Socrate la sua espressione più alta, come attesta il dialogo platonico *Eutifrone*. Pertanto la distinzione mosaica tra vero e falso è anche distinzione socratica: qui si rende visibile la necessità intrinseca dell'incontro tra la rivelazione biblica e il pensiero greco. Assmann coglie giustamente il legame che unisce la distinzione tra vero e falso e quella tra bene e male, perché se non si può conoscere il vero anche il bene diventa irriconoscibile, ma se «torniamo in Egitto», cercando di abolire o superare nell'ambito religioso queste distinzioni, il risultato è che viene meno la luce della verità e dell'etica, che guida la nostra vita. In realtà le tre domande sul vero, sul bene e su Dio costituiscono un unico interrogativo, come l'unico Dio è per identità il vero e il bene: un vero e un bene che propriamente noi non «possediamo», ma riceviamo in dono da Dio che si comunica a noi. Il monoteismo biblico, che raggiunge il suo vertice nell'affermazione giovannea «Dio è amore»[8], rappresenta pertanto la più alta garanzia della tolleranza, perché la verità che esso rivendica si identifica con l'amore e cerca di affermarsi nelle coscienze degli uomini solo attraverso la sua propria luce e il linguaggio dell'amore.

3. Un'altra questione di grande interesse è quella degli ambiti ai quali possono estendersi le nostre capacità di conoscere. Da quando, con Galileo Galilei, sono nate le scienze nel senso moderno del termine si è avuta una dilatazione sistematica e sempre più accelerata di tali ambiti, che attualmente ha assunto un ritmo difficile da padroneggiare per gli stessi cultori delle scienze. Nell'epoca moderna si è diffusa però la tendenza a negare la possibilità di un accesso razionale alla conoscenza di realtà che trascendano l'esperienza empirica. Questa negazione ha trovato nella *Critica della ragion pura* di Kant la sua formulazione classica, ritenuta definitiva da molti. Si tratta della negazione di una conoscenza teoretica, non necessariamente di altre forme di accesso al trascendente. Anche qui è emblematica la posizione di Kant, che ha scritto: «Ho dovuto… mettere da parte il *sapere*, per far posto alla *fede*»[9]. Per lui la via per giungere a Dio, e in genere alle realtà che stanno al di là dell'esperienza sensibile, è quella della ragione pratica, che parte dal dovere morale, nel quale abbiamo a che fare con qualcosa di assoluto.

---

7 J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 223-244.

8 1 Gv 4,8.16.

9 I. Kant, *Critica della ragion pura*, Prefazione alla 2ª ed., Milano 2009, 70.

La teologia cattolica ha avuto fin dall'antichità un approccio ben diverso, che Tommaso d'Aquino ha sintetizzato nelle «cinque vie» addotte per dimostrare l'esistenza di Dio[10]. Alla base di questo approccio vi è il pensiero filosofico greco, principalmente quello di Platone e di Aristotele, ma anche l'insegnamento della Sacra Scrittura, che ritroviamo nel Libro della Sapienza[11] e soprattutto nella Lettera dell'apostolo Paolo ai Romani[12]. La risposta della Chiesa cattolica alla negazione moderna dell'accesso razionale al trascendente è culminata nella definizione del Concilio Vaticano I, per la quale è verità di fede che l'unico vero Dio può essere conosciuto con certezza, a partire dalle cose create, mediante il lume naturale della ragione umana[13].

Viene così riconosciuto alla conoscenza razionale uno spazio che si estende in qualche modo fino a Dio ed è pertanto illimitato, fermo restando, d'altronde, che Dio supera infinitamente ogni nostra capacità di conoscenza: perciò Tommaso d'Aquino riteneva che di Dio non si possa sapere che cosa egli sia, ma soltanto che cosa non sia[14]. Si realizza pertanto il programma di «allargare gli spazi della razionalità», che Joseph Ratzinger-Benedetto XVI ha molte volte indicato come attualmente indispensabile. Questo allargamento sembra avvenire però rinunciando a quelle capacità critiche e autocritiche che caratterizzano la ragione moderna e costituiscono un suo decisivo progresso.

La vera questione è dunque se una tale rinuncia sia effettiva o solo apparente. Un indizio a favore della seconda ipotesi è rappresentato dal fatto che dall'interno della scienza, specialmente della fisica, nascono oggi domande che possono trovare risposta soltanto superando i confini della scienza stessa e spingendo l'indagine al di là di quel che è verificabile sperimentalmente[15].

Ma è soprattutto la teologia a chiarire come l'apertura della ragione al trascendente possa essere criticamente consapevole. Se infatti prendiamo in esame il nostro desiderio di conoscere possiamo facilmente constatare come ogni risposta che diamo a una domanda apra la strada a nuove domande. Qualsiasi tentativo di porre dei limiti a questo processo è destinato a fallire perché provocherebbe automaticamente una

---

10 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3; cfr. anche a. 1 e a. 2.

11 Sap 13,1-9.

12 Rm 1,18-25.

13 Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica (24 aprile 1870), in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 3004 e 3026.

14 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3, Prologo: «de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit».

15 Al riguardo sono particolarmente significative le riflessioni di E. Agazzi, *Le frontiere della conoscenza scientifica e l'ipotesi del trascendente*, in AA.VV., *Valori, scienza e trascendenza*, vol. II, Torino 1990, 1-12; Id., *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Firenze-Milano 2018, 675-703. Cfr. anche G. Tanzella-Nitti, *Unità del sapere*, in Id. – A. Strumia, *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città del Vaticano-Roma 2002, 1414-1415.

nuova interrogazione sulla sua legittimità. Possiamo interrogarci pertanto non solo sulle varie realtà di cui facciamo esperienza ma anche sulla totalità di ciò che esiste, sul senso e sul fondamento del tutto, e così è avvenuto di fatto nella storia del pensiero umano. Ciò non significa che siamo sempre in grado di dare risposta a queste domande. Significa però che esse sono possibili e sensate e nascono inevitabilmente dal dinamismo intrinseco della nostra intelligenza. Vietare alla ragione di interrogarsi sul fondamento ultimo della realtà sarebbe dunque un atteggiamento non "più" bensì "meno" criticamente consapevole[16].

Analogamente, alla tesi neopositivista secondo la quale avrebbero senso soltanto le domande e le risposte verificabili attraverso l'esperienza empirica si può rispondere che una tale delimitazione delle proposizioni dotate di senso non è dimostrata ma solo postulata e in realtà implica una contraddizione, perché la delimitazione stessa è una proposizione non verificabile sperimentalmente.

Possiamo chiederci se queste considerazioni siano davvero teologiche o non appartengano piuttosto all'ambito della filosofia. Va senz'altro riconosciuta la loro indole filosofica ma ciò non impedisce che esse possano anche dirsi autenticamente teologiche. La riflessione filosofica costituisce infatti un momento interno, potremmo dire una "intra-struttura" necessaria, del pensiero teologico. Ed è tale conservando quella autonomia in mancanza della quale la filosofia non sarebbe più filosofia. Nulla vieta pertanto che un'argomentazione filosofica sia assunta all'interno dell'indagine teologica, come è sempre avvenuto nella storia della teologia[17].

Anche in riferimento all'etica la teologia aiuta a comprendere come l'allargamento degli spazi della razionalità possa avvenire senza rinunciare al rigore critico. Al riguardo prendiamo in considerazione il principio, noto come "legge di Hume", secondo il quale non è possibile il passaggio dall'essere al dover essere, da proposizioni descrittive a proposizioni prescrittive. Questo principio è spesso considerato un criterio irrinunciabile per un'etica che voglia procedere criticamente, liberandosi da una illusoria fondazione metafisica.

La legge di Hume presuppone però che la realtà, in se stessa o almeno in quanto conoscibile da noi, sia priva di valori e di significati. Alla base vi sono quelle posizioni di tipo empiristico che si ritrovano appunto in D. Hume e in larga parte del pensiero successivo; oggi in particolare nello scientismo, per il quale l'unica valida conoscenza della realtà è quella che possiamo ottenere attraverso le scienze. Se invece, come non può non fare la teologia, assumiamo una posizione diversa, secondo la quale la realtà dell'uomo e del mondo è intrinsecamente sensata e significativa, in ultima istanza

16 Cfr. B. Lonergan, *Metaphysics as Horizon*, in Gregorianum 44 (1963) 308-309; Id., *Ragione e fede di fronte a Dio*, Brescia 1977, 87-93.

17 Per un'analisi un po' più accurata dei rapporti tra teologia e filosofia cfr. C. Ruini, *La ragione in teologia*, in Rivista di Filosofia Neo-Scolastica CXI (2019) 35-36. Ho ripreso nel presente contributo alcune parti di quell'articolo.

perché frutto della sapienza e dell'amore di Dio, e la nostra intelligenza è in grado di coglierla in questa sua dimensione, la conoscenza del "dover essere" ha inevitabilmente a che fare con quella dell'essere. Non può esistere, allora, alcuna barriera insuperabile per il passaggio da proporzioni descrittive – o meglio, da proposizioni che non si limitino a descrivere la realtà ma ne diano un'autentica comprensione – a proposizioni prescrittive. Così l'etica può riferirsi alla realtà dell'uomo e del mondo, e quindi orientare a un bene reale e non solo presunto, senza rimanere chiusa nel cerchio del volontarismo o del convenzionalismo[18].

4. Prendiamo ora in considerazione l'antropologia. Nel nostro tempo essa ha per lo più assunto un carattere marcatamente unitario, identificando semplicemente l'uomo con il suo corpo ed escludendo l'esistenza di un principio spirituale, l'anima, realmente distinto dal corpo. Il cristianesimo è pertanto accusato di aver diffuso una concezione dualista, con pesanti conseguenze specialmente riguardo alla sessualità. L'accusa può avere una sua consistenza in riferimento a tendenze di matrice platonica e neo platonica che si sono fatte strada con Origene in Oriente e con sant'Agostino in Occidente. L'antropologia biblica è però decisamente unitaria e nella storia della teologia il dualismo ha trovato in Tommaso d'Aquino una precisa risposta, che si richiama ad Aristotele. Per Tommaso l'anima e il corpo non sono propriamente due realtà, tanto meno due realtà contrapposte. Sono invece due principi, totalmente relativi l'uno all'altro, di quell'unico essere che è l'uomo. Più precisamente, il corpo umano non è la sola materia, intesa aristotelicamente come principio totalmente indeterminato. È invece la materia determinata e vivificata dall'anima: è cioè l'uomo stesso, nella concretezza del suo essere. Nel proprio corpo l'anima si esprime, si realizza e agisce nel mondo[19].

Pur rifiutando il dualismo, la fede cristiana, e quindi la teologia, non possono in alcun modo adeguarsi all'eliminazione dell'anima. La teologia è chiamata invece a esercitare una precisa funzione critica rispetto alla cultura oggi dominante. In realtà la negazione dell'anima ripropone l'antica e ben nota posizione filosofica del materialismo, motivandola con ragioni che si richiamano alle scienze. Possiamo individuarne principalmente due: la prima fa capo alla teoria dell'evoluzione, la seconda alle neuroscienze.

L'evoluzione biologica spiega, in maniera per molti aspetti attendibile, lo sviluppo e la diversificazione dei viventi. Già Charles Darwin considerava la continuità una

---

[18] Sulla legge di Hume mi sono espresso molti anni fa in dialogo con Dario Antiseri: cfr. ID., *Teoria della razionalità e ragioni della fede. Lettera filosofica con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini*, Cinisello Balsamo 1994. La mia risposta è alle pp. 237-264, in particolare per la legge di Hume pp. 260-261.

[19] Per il modo in cui Tommaso tratta dell'unione di anima e corpo, naturalmente secondo le problematiche e il linguaggio del suo tempo, cfr. ID., *Summa Theologiae* I, q. 76.

caratteristica essenziale dei passaggi evolutivi e così pensa oggi il neodarwinismo; vari scienziati ritengono però che la continuità valga pienamente a livello microevolutivo, mentre a livello macro l'evoluzione procederebbe anche attraverso passaggi non graduali. Ad ogni modo tra l'uomo e il ceppo di primati da cui l'uomo proviene vi è certamente continuità ma esistono anche precisi fattori di discontinuità, verificabili empiricamente: in concreto una discontinuità culturale dovuta all'uso del linguaggio simbolico, che si manifesta nelle espressioni della religione e dell'arte ma anche e anzitutto nella capacità di realizzare strumenti. Una seconda discontinuità, connessa alla precedente, riguarda l'adattamento all'ambiente: soltanto l'uomo ha la capacità di intervenire nei processi di adattamento, modificando sia l'ambiente per adattarlo a sé, sia il proprio comportamento per adattarlo all'ambiente. Una riflessione ulteriore, di ordine filosofico, può individuare, alla radice della discontinuità culturale e adattiva, un'autentica discontinuità ontologica. Suoi elementi costitutivi sono l'intelligenza astrattiva e la libertà, che rendono l'uomo capace di coscienza riflessa – cioè di riconoscere come tali se stesso e gli altri – e di scelte libere, non determinate dalle proprie caratteristiche biologiche[20]. L'"eccezione umana" è confermata dal fatto che solo la nostra specie ha prodotto, attraverso i millenni, uno sviluppo culturale gigantesco e sempre crescente. Non vi è dunque motivo per escludere l'anima razionale; sembra esservi anzi la necessità di affermarla, se vogliamo rendere ragione fino in fondo della discontinuità tra l'uomo e gli altri viventi[21].

Nelle neuroscienze, e più in generale nelle scienze cognitive, prevale la tendenza a ridurre ciò che è mentale (più che di "anima" si parla infatti di "mente") a ciò che è fisico, nel senso del "fisicalismo", per il quale tutto ciò che esiste è descrivibile in termini fisici. In questa ottica la spiegazione più accreditata del rapporto tra mente e corpo, o mente e cervello, è stata a lungo quella basata sull'analogia con i computer o intelligenze artificiali: la mente starebbe al cervello come il *software* sta all'*hardware*. Oggi però, per molteplici motivi, tale spiegazione è sempre più in difficoltà e l'argomento principale per ridurre la mente al cervello è piuttosto la "chiusura" del mondo fisico, che deriva dal principio di conservazione dell'energia e sembra escludere ogni possibilità di influsso reciproco, scambio o interazione tra ciò che è fisico e ciò che è mentale. Perciò il mentale, che per esistere ha bisogno di un rapporto con il nostro cervello, sarebbe soltanto un epifenomeno del cervello, senza alcuna incidenza effettiva; o, ancora più radicalmente, sarebbe soltanto un altro modo di esprimere la medesima realtà del nostro cervello[22].

---

20 Cfr. F. Facchini, *Discontinuità culturale, adattiva e ontologica tra uomo e animale in una visione evolutiva*, in Id. (a cura di), *Complessità, evoluzione, uomo*, Milano 2011, 167-184.

21 Ho esposto un po' più ampiamente queste considerazioni in C. Ruini, *C'è un dopo? La morte e la speranza*, Milano 2016, 53-58.

22 Per una presentazione di tutta questa problematica cfr. S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Bari-Roma 2011.

Questa conclusione sembra contraddire però l'autocoscienza, ossia la consapevolezza che abbiamo di noi stessi, e in particolare contrasta con l'intenzionalità, cioè con quella caratteristica degli atti mentali per la quale tali atti sono diretti a un oggetto diverso da loro. L'intenzionalità infatti non può essere espressa o tradotta in termini biologici o neurologici, ma soltanto mentali. Inoltre il principio del fisicalismo, secondo il quale, come abbiamo visto, esiste solo ciò che è descrivibile in termini fisici, è soltanto un postulato, non dimostrabile senza una petizione di principio: non vi è infatti alcun esperimento o equazione che possa provare un tale assunto[23].

In positivo, per rendere concepibile l'interazione tra il mentale e il fisico sembra decisivo intenderli non come due sostanze – in una maniera inconsapevolmente dualistica, di ascendenza cartesiana –, bensì come due principi, totalmente relativi l'uno all'altro, dell'unica sostanza dell'uomo, secondo l'insegnamento già ricordato di Aristotele e san Tommaso. In questo caso infatti l'influsso reciproco tra il mentale e il fisico non avrebbe luogo nella linea della causalità efficiente ma in quella della causalità formale e materiale, non sarebbe cioè un'azione dell'uno sull'altro ma quel rapporto reciproco che si identifica con il loro modo di essere. Viene meno così la principale ragione per cui le neuroscienze tendono a ridurre il mentale al fisico e quindi a negare la realtà dell'anima razionale. Osserviamo infine che oggi la concezione di Aristotele e Tommaso va ripensata in profondità e non può essere semplicemente riproposta: questo ripensamento dovrà però conservare e mettere in nuova luce l'intuizione centrale del rapporto costitutivo tra corpo e anima[24].

5. Giungiamo infine a una questione strettamente connessa con l'antropologia: la questione della morte e dell'eventualità che qualcosa ci attenda dopo la morte. Con la morte l'umanità ha sempre avuto un rapporto difficile. Ne sono testimoni Epicuro, con il celebre argomento che finché ci siamo noi non c'è la morte, mentre quando c'è la morte non ci siamo più noi[25], Pascal, per il quale gli uomini, non avendo potuto liberarsi dalla morte, hanno deciso, per essere felici, di non pensarci[26], e Freud, secondo il quale in fondo nessuno crede alla propria morte[27]. Questo rapporto difficile è stato però a lungo controbilanciato dalla speranza di un "dopo", mediata – in forme diverse – soprattutto dalle religioni.

Nel secolo XX si è verificata una svolta. Per molti motivi, tra cui i progressi della

---

23 Riflessioni assai acute al riguardo sono proposte da T. Nagel, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Milano 2015.

24 Per una trattazione un po' più ampia cfr. di nuovo Ruini, *C'è un dopo?*, 59-67.

25 Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 124-125, in *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di H. Usener*, Milano 2007, 173-175.

26 B. Pascal, *Pensieri*, n. 213, Milano 2009, 188.

27 S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, Pordenone 1991, 30.

medicina e l'organizzazione dei servizi ospedalieri, è molto diminuita l'esperienza diretta della morte. Nel mondo dei media la morte è invece presente in maniera sovrabbondante. Ciò non si traduce però in una presa di coscienza ma ha piuttosto l'effetto contrario: questa morte spettacolo non è qualcosa che ci riguarda, non è la morte concreta e tanto meno può essere la nostra morte. Per conseguenza la morte si riduce a un fenomeno marginale e povero di significato, perde la sua valenza simbolica. Possiamo parlare così di "rimozione" della morte, come fenomeno sociale e culturale che caratterizza il nostro tempo. Tanto meno, per conseguenza, la nostra società è orientata a pensare a un eventuale "dopo"[28].

L'approccio che prescinde da un dopo è in sintonia con l'antropologia marcatamente unitaria che, come abbiamo visto, riduce l'uomo al suo corpo. Non per caso uno storico del pensiero come Nicola Abbagnano ha scritto che l'immortalità dell'anima «ha cessato da molto tempo di essere un problema vivo della filosofia»[29]. Questo non significa però che, nello stesso Occidente secolarizzato, l'interrogativo su una vita oltre la morte e la speranza di poterla conseguire siano scomparsi dal cuore degli uomini. Charles Taylor, nel suo celebre studio sulla secolarizzazione, sostiene che, attraverso un processo complesso, si è diffuso per la prima volta nella storia un «umanesimo esclusivo» e puramente autosufficiente, «che non ammette fini ultimi che trascendano la prosperità umana» in questo mondo. Il medesimo Taylor sottolinea però che nell'odierno Occidente la fede in un destino trascendente rimane anch'essa largamente presente; costituirebbe anzi «l'unica vera rivale» dell'umanesimo esclusivo[30].

Nel mantenere viva la speranza nella vita eterna un ruolo decisivo lo ha avuto e continua ad averlo il cristianesimo. Tra le molte religioni e visioni del mondo, è il cristianesimo quella che attribuisce la maggiore centralità alla vittoria sulla morte. Compito della teologia è rendere ragione di questa speranza, nel contesto attuale in cui le motivazioni razionali sembrano spingere in direzione contraria.

L'argomento classico, già proposto da san Tommaso, si basa sulle caratteristiche degli atti della nostra intelligenza, che non possono fare a meno dell'esperienza sensibile ma non si fermano a questo livello, essendo in grado di cogliere ciò che è universale e necessario, e pertanto non dipendono intrinsecamente dalla materia. Per conseguenza anche l'anima umana, che è il principio determinante del nostro essere e del nostro agire, dovrà essere indipendente dalla materia[31] e quindi incorruttibile e immortale[32]. Tommaso stesso, però, è ben consapevole della tensione tra la sussistenza dell'anima umana dopo la morte e il suo rapporto essenziale con la materia

---

28 Sulla morte oggi in Occidente cfr. RUINI, *C'è un dopo?*, 9-20.

29 N. ABBAGNANO, *Immortalità*, in *Dizionario di filosofia di Nicola Abbagnano*, Torino 1998³, 567-569.

30 C. TAYLOR, *L'età secolare*, Milano 2009, 15-38; 473-494.

31 TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 2; q. 77, a. 5 c; q. 87, a. 1 c; a. 3 c.

32 *Ibid.*, q. 75, a. 6; q. 76, a. 1 ad 5.

nell'unità del soggetto umano, a cui ho già fatto riferimento. In un contesto culturale tanto diverso da quello di allora questa tensione tende a esplodere e rende in qualche misura problematica l'argomentazione a favore dell'immortalità.

Un altro argomento si fonda sul desiderio stesso, o sulla speranza, di esistere per sempre: un desiderio primordiale, già presente nell'umanità preistorica come nelle popolazioni primitive che vivono vicino a noi. La sua radice si ritrova nell'apertura illimitata della nostra intelligenza e della nostra volontà, apertura che quanto all'intelligenza si manifesta, come abbiamo visto, nella capacità inesauribile di porre domande mentre, quanto alla volontà, emerge dal fatto che nessun bene particolare può saziare il nostro desiderio[33]. L'argomentazione stessa ha una grande tradizione ed è stata sviluppata, in due maniere diverse ma convergenti, da sant'Agostino e da san Tommaso. Agostino esamina in maniera approfondita il desiderio universale di felicità, che per lui coincide con il desiderio di immortalità, e le condizioni per vivere felici[34]. Per Tommaso il desiderio naturale di conoscere può essere appagato soltanto dopo la morte, nel conoscere la natura della causa prima ossia nel vedere Dio per essenza[35]. Attualmente l'argomento è stato riproposto ad esempio da Giacomo Canobbio, come indizio concreto di una nostra possibile sopravvivenza[36]. Anche l'argomento ricavato dal desiderio di essere per sempre non sembra comunque una prova stringente della vita oltre la morte: il desiderio stesso e le istanze etiche che lo rafforzano possono infatti essere lasciati cadere da chi preferisce ignorarli e si muove in un'ottica diversa. Pongono però una domanda che non può essere presa alla leggera senza peccare di superficialità[37].

I due argomenti finora proposti si rifanno a caratteristiche umane universali e sono di per sé di indole filosofica. Un terzo argomento si basa invece su un evento singolare, la risurrezione dai morti di Gesù di Nazaret, ed è storico-teologico. Tutto ciò che si può affermare riguardo a Gesù e alla sua rivendicazione di essere il personaggio decisivo per la nostra salvezza rimane in qualche modo «sospeso» di fronte alla questione della sua risurrezione dai morti: come ha scritto l'apostolo Paolo, «se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede»[38]. Le testimonianze che troviamo nel Nuovo Testamento sono unanimi e fortemente atten-

---

33 Cfr. Coreth, *Antropologia filosofica*, 97-99.

34 Agostino, *De Trinitate*, libro XIII.

35 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 1 c; I-II, q. 3, a. 8 c; Id., *Summa contra Gentiles* III, c. 50.

36 G. Canobbio, *Dal desiderio all'anima. Appunti inattuali per una difesa dell'anima*, in A. Sabetta (a cura di), *Ambula per hominem et pervenies ad Deum. Studi in onore di S.E. Mons. Ignazio Sanna*, Roma 2012, 242-263.

37 Sul desiderio di vivere per sempre cfr. Ruini, *C'è un dopo?*, 35-44.

38 1 Cor 15,12-19.

dibili nell'affermare la risurrezione di Gesù, sebbene siano scarsamente armonizzabili quanto alle circostanze delle apparizioni del Risorto. La sua risurrezione è presentata come avvenuta in un luogo e in un tempo determinati e quindi come appartenente alla storia, ma anche come trascendente rispetto alla storia, perché Gesù risorge non per ritornare alla vita di questo mondo bensì per entrare, anche con il suo corpo, in una dimensione nuova e trascendente, in ultima analisi nella dimensione di Dio. Questa è la ragione profonda per la quale la storia e la ricerca storica non possono dare da sole la certezza che Gesù è risorto. Questa certezza, che viene dalla fede, alla luce della storia appare però plausibile e profondamente ragionevole. Nemmeno la risurrezione di Gesù, dunque, trasforma in certezza razionale la speranza della vita eterna. Dà però a tale speranza un fondamento più solido, e un contenuto assai più concreto, di quelli che gli argomenti filosofici siano in grado di assicurarle[39].

Complessivamente, l'impegno della teologia per rendere ragione della speranza in una vita oltre la morte deve essere consapevole dei propri limiti: non è in grado di dimostrare l'insostenibilità di quell'"umanesimo esclusivo" che colloca la nostra felicità soltanto in questo mondo. Riesce però a mostrare con chiarezza che la speranza nella vita eterna non è meno ragionevole della sua negazione: aprire ad essa il nostro cuore è una scelta profondamente umana e pienamente ragionevole, nella quale il credente riconosce la grandezza del dono di Dio.

Termino prendendo in considerazione un problema di fondo, che riguarda direttamente il metodo scientifico ma ha ricadute molto ampie, tali da mettere in discussione la possibilità stessa della teologia. Da molto tempo le discipline scientifiche di base impiegano il metodo analitico, di ascendenza cartesiana, per il quale la conoscenza di un oggetto si ottiene scomponendolo nei suoi componenti semplici. Si tratta in realtà di un approccio riduzionista che attribuisce inevitabilmente il primato alla fisica: è la fisica infatti la disciplina che rintraccia i costituenti semplici della realtà osservabile. Giungiamo così al fisicalismo, sulla base del quale non ha senso parlare né dell'anima dell'uomo né di Dio: non vi è pertanto alcuno spazio per la teologia.

Abbiamo già visto come il principio del fisicalismo sia soltanto un postulato, non dimostrabile senza una petizione di principio. La teologia, inoltre, contribuisce ad allargare gli spazi della razionalità e quindi agisce in senso contrario al riduzionismo. È pertanto di grande importanza per la teologia stessa che all'interno delle scienze si stia facendo strada un approccio diverso, se non alternativo, a quello analitico: mi riferisco all'approccio sistemico che prende in considerazione i fenomeni di ordine, regolarità e complessità presenti nel mondo, che sfuggono invece all'approccio analitico. Per l'approccio sistemico gli oggetti sono sistemi, cioè unità ordinate e orga-

[39] Della risurrezione di Gesù ho parlato brevemente in RUINI, *C'è un dopo?*, 71-85; ID., *La ragione in teologia*, 39-42.

nizzate di parti, o elementi, vincolati da relazioni interne: un sistema è pertanto più della somma delle sue parti e ha proprietà che emergono solo a livello di sistema, non a livello delle singole parti[40].

Possiamo dunque concludere che non solo la teologia è rilevante per la cultura di oggi ma, reciprocamente, alcuni sviluppi attuali della cultura sono rilevanti e promettenti per la teologia.

40 Per un quadro complessivo del pensiero sistemico cfr. L. URBANI ULIVI (a cura di), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, 3 voll., Bologna 2010, 2013, 2015.

L'essenza dell'Università di John Henry Newman: formazione della mente e universalità del sapere

Michele Marchetto*

1. Il fine dell'Università nella sua essenza

Nella prefazione ai *Nine Discourses delivered to the Catholics of Dublin*, che costituiscono la prima parte dell'*Idea of a University*, Newman indica in che cosa consiste il fine dell'Università *nella sua essenza*, precisando anche che cosa resta escluso dai suoi compiti.

1.1. Il fine intellettuale, non morale

In quanto l'Università «è un luogo per l'*insegnamento* del *sapere* universale», il suo scopo è innanzitutto «intellettuale», «non morale»[1], quindi neppure religioso, se la morale prevede un fondamento religioso, né tale da contemplare il coinvolgi-

* Docente di Antropologia filosofica e comunicazione e di Filosofia dell'educazione presso lo IUSVE (Istituto Universitario Salesiano di Venezia), è uno dei maggiori studiosi italiani di John Henry Newman, del quale ha curato gli *Scritti filosofici*, gli *Scritti sull'Università*, *Prova del teismo* e *San Paolo*. Oltre a numerosi articoli in riviste e miscellanee, gli ha dedicato le monografie *Un presentimento della verità*, *John Henry Newman. Identità, alterità, persona* e *Newman. Il primato di Dio e la formazione dell'uomo*. E-mail: m.marchetto@iusve.it.

[1] J. H. Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated I. In Nine Discourses delivered to the Catholics of Dublin* [1852], *II. In Occasional Lectures and Essays addressed to the Members of the Catholic University* [1859], London 1872, 1889, ix (*L'Idea di Università*, in Id., *Scritti sull'Università*, a cura di M. Marchetto, Milano 2008, 9; *Idea*). Su questo tema, cfr. M. Marchetto, *Formazione della mente ed educazione morale nell'Università di John Henry Newman*, in P. Manganaro – M. Marchetto (a cura di), *Maestri perché testimoni. Pensare il futuro con John Henry Newman e Edith Stein. Atti del Convegno Internazionale, Istituto Universitario Salesiano – Venezia, 19-20 gennaio 2017*, Roma-Città del Vaticano 2017, 307-346, e *Umanesimo secolare e umanesimo spirituale nell'idea di educazione di John Henry Newman*, in P. Manganaro – E. Vimercati (a cura di), *Formare e tras-formare l'uomo. Per una storia della filosofia come* paideia, Pisa 2017, 199-214; restano ancora molto significative le pagine di M. Nédoncelle, *Introduction*, in *Oeuvres philosophiques de Newman*, trad. di S. Jankélévitch, Paris 1945, 179-191 ("L'humanisme de Newman").

mento attivo della Chiesa. Questo principio viene ribadito da Newman in una breve introduzione, scritta nel giugno 1852, che intendeva far precedere alla pubblicazione in fascicolo del *Discourse VI*, preoccupato per gli eventuali fraintendimenti che sarebbero potuti sorgere dalla propria definizione[2]. Egli scrive che l'oggetto dell'idea di Università «è il sapere in quanto tale», concetto presente in termini più articolati anche in un'altra versione della medesima introduzione: «1. [L'Autore] non dichiara di trattare qui degli *effetti indiretti* dell'educazione universitaria. 2. Questi sono religiosi. 3. Si propone di trattarne a tempo debito. 4. Ma qui parla del fine diretto dell'Università [in una copia, con l'aggiunta: "in quanto distinta dalla Chiesa"]. 5. Questo fine è il *sapere*, in un ampio senso della parola, o coltivazione dell'intelletto in quanto tale. 6. Il fine diretto dell'Università è il sapere nello stesso modo in cui il fine diretto del Commercio è la ricchezza. 7. Come gli uomini possono essere religiosi senza la ricchezza, così possono essere religiosi senza il sapere. 8. Come la ricchezza non rende religiosi gli uomini, neppure lo fa il Sapere»[3].

La medesima preoccupazione di distinguere la funzione dell'Università dalla missione della Chiesa muove Newman nel § 1 dell'Appendice che accompagna i *Discourses*. Egli vi sostiene che «l'educazione dell'intelletto o la diffusione del sapere è il fine diretto dell'Università», precisando che, come accadeva per l'Accademia di Atene, essa è chiamata a perseguire la verità[4]; che il suo fine non è né la scienza né la letteratura in quanto tali, ma la «coltivazione [*culture*] dell'intelletto»; e, infine, che dai suoi compiti resta esclusa l'educazione morale, che viene invece affidata ad altre istituzioni sorte nel corso della storia per proteggere la morale e formare una disposizione religiosa in coloro che, frequentando l'Università, erano esposti ad influenze malvagie[5].

La missione che definisce l'"idea" dell'Università nel suo insieme, o la sua «concezione formale», la sua «essenza», coincide con ciò che in generale gli uomini hanno

---

2 Il *Discourse VI*, il cui titolo nell'edizione 1852 dei *Discourses on the Scope and Nature of University Education* era "Philosophical Knowledge its Own End", e che, come i successivi e a differenza dei precedenti, Newman non tenne mai, nelle edizioni successive mutò il titolo in "Knowledge its Own End" e sostituì il *V* ("General Knowledge viewed as One Philosophy"), che egli decise di omettere per una serie di ragioni non prive di contraddizioni: un presunto conflitto con Papa Pio IX sul modo di intendere la *forma* dell'educazione universitaria, più o meno direttamente subordinata alla dottrina cattolica; la limitata pertinenza del *Discourse V* rispetto ai temi di carattere educativo, e la mancanza di armonia con gli altri *Discourses.* L'introduzione, della cui stesura esistono ben tre versioni, fu poi omessa su indicazione dello stesso Newman al rilegatore.

3 F. McGrath, *Newman's University. Idea and Reality*, London-New York-Toronto 1951, 169-170.

4 Newman cita Orazio (*Epistolae*, II, lib. II, 45): «Inter sylvas Academi quærere *verum*» (J. H. Newman, *II. 1852 Appendix*, in Id., *The Idea of a University*, ed. by I. Ker, Oxford 1976, 435, e *Rise and Progress of Universities*, in *Historical Sketches*, III, London 1872, 27 e 18-23; *Origine e sviluppo delle Università*, in Id., *Scritti sull'Università*, 1023 e 1007-1019; *HS* III).

5 Cfr. *ibid.*, 435-438.

in mente quando parlano di Università in termini «popolari»: «un luogo per persone *istruite* e di *scienza*, un corpo *istruito*, una grande corporazione, con *professori di arte e di scienza*, con facoltà di *teologia, diritto e medicina*, con *dispute di logica*, con esami del profitto *intellettuale*, con diplomi a riprova dell'ottenimento di quel profitto»[6]. Il che non esclude che accanto ad essa ci siano altre istituzioni, eventi, attività, finalizzate a scopi religiosi, che, nondimeno, non ne costituiscono l'essenza. Che questi caratteri corrispondano ad un «fatto storico», osserva Newman, è impossibile sia da confutare sia da provare, per quanto egli stesso ne cerchi conferma nella storia, nelle scuole monastiche e cattedrali prima e dopo Carlo Magno o nelle origini dell'Università di Oxford[7].

1.2. Il fine della diffusione e dell'estensione del sapere, non della ricerca scientifica: Influenza personale e Sistema

In secondo luogo, il fine diretto dell'Università è «la diffusione e l'estensione del sapere», non «la scoperta scientifica e filosofica»[8], ossia il suo «avanzamento [*advancement*]», eco significativa dell'opera di Francis Bacon, *The Advancement of Learning* (1605), che, infatti, prospetta un sistema del sapere finalizzato al progresso delle conoscenze, non all'insegnamento[9]. Del resto, osserva Newman, se l'Università fosse finalizzata alla ricerca, non sarebbero necessari gli studenti, che, invece, insieme ai docenti, ne costituiscono l'anima.

In realtà, il confine che Newman traccia fra l'insegnamento e la ricerca scientifica, almeno in linea di principio, non è così netto se, paragonando l'Università ad un impero, attribuisce ad essa la funzione di «potere protettivo» non solo del sapere e della scienza, ma anche «della ricerca e della scoperta, dell'esperimento e della speculazione»[10]. Si tratta di un'affermazione confermata dagli intendimenti operativi di Newman, che prevedeva di fondare istituzioni dal valore intrinseco (che fossero o meno presenti gli studenti), come un osservatorio astronomico, un dipartimento di archeologia, un ospedale, scuole per sviluppare le risorse materiali del territorio irlan-

---

6 *Ibid*., 435.

7 *Ibid*., 435-437; cfr. *HS* III, 150-162; 1243-1265, e 170-171; 1279-1281.

8 *Idea*, ix; 9.

9 Nell'*Idea* Newman cita spesso Bacone, in particolare in relazione alla filosofia dell'utilità: «Non era la virtù morale la linea in cui egli intraprese a istruire gli uomini. […] La sua missione era l'incremento del godimento fisico e della comodità sociale; e ha realizzato la sua concezione e il suo progetto in modo assolutamente sorprendente e impressionante. Quasi ogni giorno abbiamo germogli sempre freschi, boccioli e fiori, destinati a maturare in frutti in quel magico albero della conoscenza che egli piantò, e al quale non c'è nessuno di noi forse, eccetto i molti poveri, che non debba, se non la vita presente, almeno il cibo quotidiano, la salute e il generale benessere» (*ibid.*, 118-119; 249-251).

10 *Ibid.*, 459; 857.

dese. Per gli stessi docenti egli prospettava un'adeguata preparazione nella ricerca, in modo che potessero scrivere manuali di letteratura e di scienza[11].

Il fattore realmente discriminante fra l'insegnamento e la ricerca è però il rapporto fra docenti e studenti. Riprendendo quanto scrive il cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil (1718-1802), antagonista dell'idea di educazione di Rousseau, Newman distingue le Università, istituite per «*insegnare* le scienze *agli allievi*», dalle Accademie, che si propongono invece «*nuove ricerche*». D'altra parte, una cosa è insegnare, altra è scoprire; e in genere le due azioni non si ritrovano nella medesima persona; anzi, mentre chi insegna è del tutto assorbito dalla relazione con i suoi allievi al punto da non avere né tempo né energia per altro, chi si impegna nella ricerca, lo fa nella solitudine e nell'isolamento, anche quando si trovi all'interno di una Università[12]. Questa fondamentale differenza è attestata anche dal fatto che, secondo un ordine logico prima ancora che storico, all'inizio l'Università fu opera di *persone*, di professori che, nel contempo, erano anche predicatori e missionari e che, in questo, esercitavano una profonda influenza su chi li ascoltava e li seguiva. Solo con la morte di quelle persone ci si rese conto che quanto era nato in virtù della loro influenza sarebbe potuto sopravvivere solo se all'azione personale si fosse aggiunto il Sistema, ossia se si fosse compiuto un processo di istituzionalizzazione che avesse dotato l'Università di statuti, di un'autorità, di discipline e di collegi[13].

Influenza personale e Sistema si costituiscono così come i due principi all'origine dell'Università *nella sua essenza*: la prima designa la capacità delle persone di incidere l'una sull'altra, in particolare il docente sul discente; il secondo indica l'ordine, la norma, l'organizzazione, il governo dei processi educativi all'interno dell'Università. Essi non sono affatto in contrapposizione, ma in rapporto polare in quanto derivano direttamente dalle «due forze motrici che mandano avanti il mondo» e che Newman riconosce nella perfezione di Dio[14]. Se l'influenza personale come elemen-

---

11 J. H. Newman, *My Campaign in Ireland, Part I. Catholic University Reports and Other Papers*, Aberdeen 1896, 96-97 e 111 (*Campaign*). Newman afferma comunque che «il fine dell'educazione è l'essere umano in se stesso, la mera perfezione della sua natura. Essa non è il mezzo per trasformare il mondo ma piuttosto per trasformare noi stessi. […] Dovremmo voler essere dei Socrate insoddisfatti piuttosto che dei maiali soddisfatti, e invero, se siamo davvero saggi, dovremmo voler essere dei Socrate insoddisfatti piuttosto che dei Socrate soddisfatti, perché solo così rendiamo perfettamente chiaro che il nostro vero scopo non è la soddisfazione ma Socrate» (A. D. Culler, *The Imperial Intellect. A Study of Newman's Educational Ideal*, New Haven-London 1955, 226). Sulla questione del rapporto fra Università e ricerca in Newman, cfr. C. F. Harrold, *John Henry Newman: An Expository and Critical Study of his Mind, Thought and Art*, London 1945, 98; F. McGrath, *The Consecration of Learning*, Dublin 1962, 221-223; P. Shrimpton, *The "Making of Men". The* Idea *and Reality of Newman's University in Oxford and Dublin*, Leominster 2014, 113-114.

12 Cfr. *Idea*, xi-xiv; 15-17.

13 Cfr. *HS* III, 77-78; 1113-1115.

14 *Ibid*., 72; 1103.

to originario dell'Università, ne è l'«essenza», il Sistema ne garantisce l'«integrità», ossia un'esistenza sicura e confortevole, «un dono aggiunto alla sua natura, senza il quale quella natura è sì completa, e può agire, e realizzare il suo fine, ma non si trova […] in condizioni facili»[15]. Accade come per la relazione fra l'essenza dell'uomo e le condizioni fondamentali della sua sopravvivenza: infatti, possiamo essere uomini nell'essenza anche senza l'aria e l'acqua, ma non potremmo vivere a lungo; l'essenza dell'uomo non include l'aria che respiriamo né l'acqua che beviamo, ma questi due elementi sono assolutamente necessari alla sua esistenza e alla sua completezza di uomo[16]. Cosicché Newman può affermare che l'Università è «un luogo di comunicazione e circolazione del pensiero attraverso relazioni personali»[17], che maturano e si realizzano all'interno del Sistema.

1.3. Università e Chiesa Cattolica: «essenza» e «integrità»

Infine, che lo scopo dell'Università sia intellettuale esclude che essa consista nell'educazione religiosa, il che pone la questione del rapporto fra l'istituzione universitaria e la Chiesa cattolica, con le rispettive finalità. In proposito Newman distingue fra l'«essenza» dell'Università, o «idea di Università in *astratto*», e la «pratica»: il fine intellettuale definisce l'essenza dell'Università «indipendentemente dalla sua relazione con la Chiesa»; ma nella pratica («*practically speaking*») essa non può essere Università nel pieno adempimento del suo compito «senza l'aiuto della Chiesa», che la tiene ferma nella fedeltà alla sua funzione evitando però di modificarne il carattere essenziale[18]. Per questo, in termini analoghi a quelli che regolano il rapporto fra influenza personale e Sistema, la Chiesa, pur non essendo parte dell'essenza dell'Università, è necessaria alla sua «integrità».

Sulla medesima linea sono le convinzioni espresse da Newman nell'Appendice ai

---

15 *Ibid*., 180; 1297.

16 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1098a, e *HS* III, 180-181; 1297-1299. «L'influenza personale del maestro in una certa misura riesce a fare a meno del sistema accademico, ma […] il sistema non può assolutamente fare a meno dell'influenza personale. Con l'influenza c'è vita, senza di essa non ce n'è […]. Un sistema accademico senza l'influenza personale dei maestri sui discepoli, è un inverno artico; creerà un'Università imprigionata nel ghiaccio, pietrificata, rigida, e nient'altro» (*HS* III, 74; 1107-1109).

17 *HS* III, 6; 987. «I principi generali di ogni materia, li potete apprendere dai libri a casa vostra; ma il dettaglio, il colore, il tono, l'atmosfera, la vita che ce la rende viva, tutto questo, lo dovete cogliere in coloro nei quali già vive» (*ibid*., 9; 991-993). E ancora: «La comunità dei giovani costituirà un tutto, incarnerà un'idea peculiare, rappresenterà una dottrina, amministrerà un codice di comportamento, e fornirà dei principi di pensiero e di azione. Darà vita ad un insegnamento vivo, che nel corso del tempo prenderà la forma di una tradizione che si auto-perpetua, o di un *genius loci*, come a volte lo si chiama; che dimora nella casa dov'è nato, e che impregna di sé e dà forma, più o meno, uno ad uno, ad ogni individuo che nel corso del tempo viene posto sotto la sua ombra» (*Idea*, 147; 301-303).

18 *Idea*, ix; 9.

Discourses del 1852, dove egli ricorre ai pronunciamenti di alcuni papi come memoria storica a sostegno dell'idea che le Università sono «istituzioni per la promozione delle lettere e delle scienze, che tendono alla difesa della fede e del benessere della società», a ribadire che il fine diretto dell'Università è intellettuale, per quanto un'Università ecclesiastica vi aggiunga finalità religiose, morali e sociali[19]. E tuttavia, precisa Newman, se si guarda alla prospettiva religiosa, la formazione dell'intelletto, che è il fine precipuo dell'Università, concorda con il Cristianesimo solo per «un certo tratto»: a volte ne è «servizievole alleato», a volte «nemico insidioso e pericoloso»[20]. A risolvere questa tensione teorica e, insieme, storica, non è sufficiente che nell'Università si insegni la teologia cattolica: ciò non la renderebbe "cattolica"; per contro, la renderebbe una vera Università, ossia sede del sapere universale, per quanto potenziale alleato o potenziale nemico del Cristianesimo.

Ad evitare che l'Università diventi la rivale della Chiesa in quelle questioni strettamente teologiche e religiose di esclusivo dominio di quest'ultima, conclude Newman, sarebbe necessaria la «giurisdizione diretta e attiva» della Chiesa «su di essa e in essa»[21]. Ne deriverebbe una Università davvero tale perché fedele allo scopo di insegnare il sapere universale, e "cattolica" in quanto subordinata alla Chiesa «nello stesso modo in cui uno dei giudici della Regina è ufficiale della Regina, e tuttavia decide in certi procedimenti legali fra la Regina e i suoi sudditi»[22].

Tutti questi distinguo e le preoccupazioni di Newman sembrano risolversi alla fine del primo paragrafo del *Discourse VI* ("Knowledge viewed in relation to learning") dell'edizione definitiva dell'*Idea* (1873) in quello che si potrebbe considerare il punto archimedeo su cui poggia la sua concezione dell'educazione universitaria: «L'Università, considerata nella sua pura *essenza*, e prima di considerarla come uno *strumento della Chiesa*, ha questo fine e questa missione [ossia la coltivazione o educazione dell'intelletto]; essa non contempla né l'*impressione morale* né la produzione meccanica [ossia l'insegnamento delle arti cosiddette utili]; non professa di esercitare la *mente* né nell'*arte* né nel *dovere*; la sua funzione è la *cultura intellettuale*; qui può lasciare i suoi *studenti*, e ha svolto il suo compito quando ha fatto questo. Essa

---

19 *II. 1852 Appendix*, 438.

20 *Idea*, 214; 427. Si consideri quanto Newman scrive a proposito della cosiddetta «religione della ragione» (cfr. *Idea*, 181-184; 367-371), ma anche la sua difesa dello spirito filosofico insito nel Vangelo nel primo dei sermoni predicati all'Università di Oxford (1826) (cfr. J. H. Newman, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*, London-Oxford 1843, 1872; *Quindici Sermoni predicati all'Università di Oxford*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Milano 2005-2014, 3-631; *US*).

21 *Ibid.*, 214-215; 425-427. È emblematico che «da Tertulliano e Caio ai due Gregori di Cappadocia, da loro ad Anastasio Sinaita, da lui alla scuola di Parigi, Aristotele era una parola oltraggiosa; alla fine San Tommaso ne fece uno spaccalegna e un portatore d'acqua per la Chiesa. È uno schiavo forte; e la Chiesa stessa ha dato la sua sanzione all'uso delle idee e dei termini della sua filosofia in teologia» (*ibid.*, 470; 879).

22 *Ibid.*, 459; 859.

educa l'intelletto a *ragionare* bene in tutte le questioni, a tendere verso la *verità* e a coglierla»[23].

2. L'essenza o idea

Dunque, *nella sua essenza*, l'Università ha come fine la cultura o l'educazione dell'intelletto. Che il punto di vista di Newman sia quello dell'*essenza*, o *idea*, è di fondamentale importanza: ne dipendono sia la valutazione della realtà storica dell'Università come suo sviluppo sia la convinzione che la mente dell'uomo vada formata a partire dalla sua natura più propria, la sua essenza o idea, secondo un'impostazione che concilia un approccio al mondo sostanzialmente platonico e una sensibilità di matrice empiristica.

2.1. La polarità ideale-reale

Assumere l'Università nella sua essenza consente a Newman di collocarsi, per così dire, al di qua di ogni connotazione religiosa e confessionale che si possa attribuire all'istituzione universitaria. Egli, infatti, intende far valere i caratteri dell'Università in base all'argomentazione della *ragione*, non in virtù dell'autorità, né quella dell'arcivescovo di Armagh, Paul Cullen, che l'aveva chiamato ad erigere l'Università Cattolica in Irlanda, né quella di papa Pio IX, che l'aveva riconosciuto *veluti Rector*[24]. La ragione e la sapienza umane inducono Newman a indagare «in astratto», facendosi «difensore» e «ministro» di un «grande principio» che egli aveva sentito e accolto già a Oxford, in particolare all'Oriel College[25], dove aveva sperimentato *in concreto* l'Università *in abstracto*, ossia nella sua idea, coniugando la «forza della logica» con l'«insegnamento dei fatti»[26]. Quel «grande principio» è l'idea che anima l'istituzione dall'interno e che, proprio per questo, non si può pensare disgiunta dalla sua realtà storica, secondo una logica dell'implicazione tipica della disposizione mentale di Newman. Nel considerare i fatti dell'esperienza, la sua mente passa dall'uno all'altro

---

23 *Ibid*., 125-126; 263, corsivo mio.

24 *Campaign*, LXXXII. Per la storia dell'erezione dell'Università Cattolica in Irlanda, oltre a *Campaign* e a *John Henry Newman: Autobiographical Writings*, ed. by H. Tristram, London-New York 1956, 277-333 (*AW*), cfr. anche C. Barr, *Paul Cullen, John Henry Newman, and the Catholic University of Ireland, 1845-1865*, Leominster 2003; I. Ker, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford 1988, 376-416; Shrimpton, *The "Making of Men"*.

25 *Idea*, 7; 49.

26 *AW*, 79.

attraverso una fitta rete di relazioni, mossa dalla sete «di un mondo dello spirito più reale dietro il velo dei fenomeni sempre mutevoli di questo mondo»[27], e secondo lo spirito del tutto al quale la parte rinvia. Si può perciò ravvisare in Newman un *habitus* personale e intellettuale che, più che per antinomie o dualismi, tende a procedere per opposizioni *polari*, che non si risolvono dialetticamente in una sintesi superiore, ma restano armoniosamente e logicamente irrisolte nella loro tensione e reciproca attrazione.

La più importante delle polarità newmaniane, quella da cui la sua personalità è più profondamente segnata, è la polarità fra i fenomeni materiali e la realtà invisibile che in essi si rende visibile, fra le cose sensibili e un piano ontologico dotato di maggior essere del loro. Questi poli si armonizzano in una «visione inclusiva», in cui, entrambi, insieme, continuano ad attirare l'interesse di Newman, senza che l'uno, pur oggettivamente inferiore, prevalga sull'altro, oggettivamente superiore[28]: «I fenomeni sono come dei quadri; ma nello stesso tempo non ci danno una misura esatta né il carattere delle cose ignote che si trovano al di là di essi»[29].

La particolare disposizione mentale della personalità di Newman consente di attribuire all'uso che egli fa del termine "idea" un significato che oscilla fra quello platonico e quello empiristico, fra quello di oggetto ideale e quello di contenuto mentale[30]. Entrambe le accezioni vanno intese non in senso strettamente filosofico, ma in quanto designano un'atmosfera intellettuale in cui si è formata la sua mente. In lui, infatti, i caratteri astrattamente metafisici del platonismo sono moderati da un deciso tratto di umanità personale che proviene dai Padri alessandrini e che fa della realizzazione della pienezza della persona nell'altro mondo non una questione meramente filosofica o teologica, ma un fattore vitale personale che riguarda l'esistenza. A ciò non è neppure estranea un'esigenza di concretezza di cui Newman è debitore nei confronti della mentalità britannica, che aveva mediato i Padri attraverso Agostino di Canterbury: la sua nostalgia per il mondo immateriale e invisibile è temperata da un «bisogno di fatti rigorosamente percepiti, registrati, e controllati», secondo quel

---

27 A. J. Boekraad, *The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman*, Louvain 1955, 50-51.

28 Cfr. J.-H. Walgrave, *Newman the Theologian. The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works*, London 1960, 328 (trad. ingl. di *Newman. Le Développement du Dogme*, Tournai-Paris 1957), in parziale contraddizione con le pp. 27-28, in cui l'Autore prefigura piuttosto un conflitto fra i due mondi, conforme alla natura «dualistica e dialettica del pensiero» di Newman. Jean Guitton osserva che la logica di Newman «distingue senza escludere; l'oggettivo e il soggettivo, l'individuale e il sociale, il trascendente e l'immanente non sono affatto delle categorie ostili» (J. Guitton, *La philosophie de Newman*, Paris 1933, 81, ripreso da L. Obertello, *Conoscenza e persona nel pensiero di John Henry Newman*, Trieste 1964, 153-163, e *Newman: conoscenza e metafisica*, in L.F. Tuninetti [a cura di], *John Henry Newman. Un cristiano che interroga la modernità*, Città del Vaticano 2009, 95-123).

29 J. H. Newman, *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, London 1870, 103 (*Saggio a sostegno di una Grammatica dell'assenso*, in Id., *Scritti filosofici*, 1021; *GA*).

30 Cfr. Guitton, *La philosophie de Newman*, 82.

gusto tipicamente inglese per la realtà empirica e per il dato concreto che non solo aveva caratterizzato fin dall'inizio la ricezione del platonismo e del cristianesimo in Inghilterra, ma che avrebbe segnato anche certi sviluppi dell'Idealismo nella cultura filosofica britannica fra Ottocento e Novecento[31].

Il significato di realtà oggettivamente ideale e quello di esperienza personalmente vissuta, rispettivamente «ontologico» e «personale», che Newman attribuisce al termine "idea" in virtù della propria disposizione mentale verso il mondo e la vita, non sono privi di un'accezione «sociale»[32]. La vita di una istituzione, infatti, è animata e alimentata dall'idea che l'ha costituita in origine e che continua a vivere in essa nella misura in cui questa resta fedele a quella. In un articolo dell'ottobre 1839, che anticipa l'*Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), Newman scrive: «Tutti i sistemi che sono vivi e sostanziali dipendono da un principio o dottrina interna, di cui sono lo sviluppo. Non sono una somma accidentale di atomi dall'esterno, ma l'espansione di un elemento morale dall'interno. […] se considerati dall'interno, sono indistruttibili finché dura il principio che dà loro forma; perché esso è la loro vita. […] Finché dura la loro vita interiore, essi rimediano a quanto perdono; se vengono tagliate delle parti, fanno spuntare nuovi rami. Ma quando la vita se ne va, anch'essi finiscono di esistere; non ci sono più, si dissolvono. Per quanto chiari possano ancora sembrare per un po' di tempo, nella forma di uno stato, di una nazione, di una società, di una chiesa, di una università, di un agente morale, essi sono morti. […] L'unità esteriore è il risultato di una unità interiore; ma quando non c'è alcunché di reale all'interno, ciò che appare è tanto poco reale e sostanziale quanto il volto di un uomo in uno specchio, che non è lo sviluppo corporeo di un'anima, ma l'effetto di determinate leggi esteriori della materia»[33].

È chiaro che l'idea, in quanto anima di una istituzione e principio ultimo della sua unità, non può essere una mera costruzione mentale arbitraria, relativa ad un determinato tempo storico. Essa è una realtà indipendente che, nella sua vitalità, si

---

31 Cfr. BOEKRAAD, *The Personal Conquest of Truth*, 57-58, nota 97. Cfr. J.H. MUIRHEAD, *The Platonic Tradition in Anglo-saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*, London 1931, 25-32, 72-76, 415-423; W. J. MANDER, *British Idealism*, Oxford 2011, 392, 449, 550; G. SOLARI, *Le temps découvert. Développement et durée chez Newman et Bergson*, Paris 2014, 193-194;

32 Si sviluppano e si documentano qui spunti presenti in GUITTON, *La philosophie de Newman*, 81-83; cfr. anche WALGRAVE, *Newman the Theologian*, 171-172: «Il fattore dominante, in ogni occasione, è l'idea in se stessa. Essa è (in senso aristotelico) la *forma*, il principio di unità; usa gli individuali come suoi strumenti per espandersi. […] Si considera che una comunità, un movimento abbiano una vita propria, il cui spirito e i cui principi vitali si riflettono nel suo comportamento. L'unità di una società deriva dall'idea fondamentale ad essa legata. […] la vita di una società allora è vista come l'espressione e la realizzazione di un'idea».

33 J. H. NEWMAN, *Essays Critical and Historical*, I, London 1871, 333. Anche a proposito del Movimento di Oxford, Newman osserva che «si è formato in base ad un'idea, che ha sviluppato in un corpo di insegnamenti» (cfr. J. H. NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, I, London 1872, 101).

impone alle singole menti come uno scopo da realizzare[34]. In questo senso ad animare la formazione del dogma cattolico è sempre il medesimo principio vivente: «È di profondo interesse vedere come la grande idea prenda piede in migliaia di menti per la sua forza viva, […] è "come un fuoco ardente", dice il Profeta, "chiuso dentro di loro", […] e cresce in loro, e alla fine è nata attraverso di loro, forse in un lungo corso di anni, anche nella successione di generazioni; cosicché si può dire che la dottrina usi la mente dei cristiani piuttosto che esserne usata»[35]. Analogo valore hanno queste righe dell'*Essay on the Development*: «Quando un'idea, sia essa reale o no, è di natura tale da colpire la mente e da impregnarla di sé, si può ben dire che essa ha vita e cioè che vive nello spirito che l'ha accolta in sé. Così, le idee matematiche, per quanto siano reali, non possono certo dirsi delle idee vive, almeno nel senso comune del termine. Ma quando qualche grande principio, sia esso vero o falso, concernente la natura umana o il bene presente o l'ordine politico o il dovere morale o la religione, entra nella cerchia di una moltitudine di uomini e ne attira l'attenzione, allora non è soltanto ricevuto passivamente in questa o quella forma da molti spiriti, ma diviene in loro un principio attivo che li porta ad una sempre nuova contemplazione di se stesso, alla sua applicazione in campi diversi e alla sua propagazione in ogni direzione»[36]. Si comprende allora perché, apprestandosi all'impresa di fondare l'Università cattolica in Irlanda, Newman scriva all'amico Ambrose St John che «tutte le cose sono *parti* di un *tutto* e si devono fare in base ad un'*idea*»[37].

Il carattere vitale e unitario dell'idea o principio, anima delle istituzioni storiche, emerge come la peculiarità dell'Università newmaniana rispetto alle nuove forme di Università professionalizzanti che si vanno affermando nel Regno Unito a partire dagli anni venti dell'Ottocento. Dei loro sostenitori e fautori Newman dice che sono «troppo *pratici*» per perdere tempo in quelle che essi definirebbero «fantasticherie» e che, in realtà, costituiscono l'essenza senza la quale non si potrebbe pensare alcuna forma di Università: «un'idea, una concezione, uno scopo invisibile, che non ammette un più o un meno, una forma, che non può saldarsi a qualsiasi altra cosa, un principio intellettuale, che si espande in un tutto armonioso e coerente, – in breve, la Mente, nel vero senso della parola»[38]. Di contro alle nuove istituzioni, prive di principi defi-

---

34 Cfr. P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et dèveloppement du dogme*, Paris 1988, 134-137.

35 *US*, 571-573; 316-317.

36 J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845, 1878, 36 (*Saggio sullo sviluppo della dottrina Cristiana*, trad. it. di A. Prandi; a cura di L. Obertello, Milano 2002, 71-72; *Dev.*). Sull'origine della riflessione di Newman sullo sviluppo, cfr. L. Allen (ed. by), *John Henry Newman and the Abbé Jager. A Controversy on Scripture and Tradition (1834-1836)*, London 1975, 96-97, oltre alla *Introduction*, 10-20.

37 *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, 32 voll., ed. by C. S. Dessain *et al.*, London 1961-1972; Oxford 1972-2008, XIV, 377 (*LD*), corsivo mio.

38 J. H. Newman, *1852 Discourse V*, in Id., *Discourses on the Scope and Nature of University Education*, 143 (trad. it. in Id., *Scritti sull'Università*, 1443).

niti, che sono «il risultato accidentale dell'azione discordante e simultanea, di comitati e di gruppi, composti di uomini, ognuno dei quali ha i propri interessi e le proprie idee», che «hanno perduto l'idea di unità», riducendo l'Università ad «una specie di *bazaar* o di albergo», Newman ribadisce che «le idee sono la vita delle istituzioni, sociali, politiche e letterarie»[39].

La funzione unificante dell'idea rispetto ai molteplici aspetti che costituiscono la vita concreta e storica di una istituzione, è analoga a quella della finalità del culto (che è innalzare l'anima a Dio) rispetto ai suoi elementi esteriori (vesti, fiori, incenso, musica, voci, parole), ciascuno dei quali, preso per se stesso, non costituisce il culto. Ciò che li rende una cosa sola, è l'*essenza* del culto, senza la quale «tutto lo spettacolo diventa una ridicola messinscena». È l'idea a dare «vita, e forza, e una comprensione armoniosa, e un'individualità, a molte cose nello stesso tempo, ciascuna distinta in se stessa, e nella propria natura indipendente da quell'idea»[40]. Così una «forma» o «idea» raccoglie insieme in unità gli elementi sui quali è impressa e che «sono presenti l'uno nell'altro; appartengono l'uno all'altro anche nelle loro parti più piccole, e non possono appartenere a nessun altro intero, anche se a prima vista potrebbe sembrare che alcune di quelle parti lo consentano»[41].

La concezione newmaniana dell'"idea" che, come principio di vita e di unità, sta alla base della realizzazione della "sua" Università, comporta dunque una necessaria circolarità fra la *realtà ideale e oggettiva* che essa è, e la *realtà storica e sociale* che essa alimenta e che la *persona* sperimenta direttamente vivendola. Come osserva Jean Guitton, l'"idea" di Newman «non è affatto al di sopra e al di là dello spirito umano come l'idea platonica. Essa non è neppure al di sotto come la "coscienza sociale". Non si sarà molto lontani dalla verità dicendo che essa si muove essenzialmente sul piano ideale e sul piano sociale passando attraverso un punto unico, che è la

---

39 *Ibid*., 142; 1441.

40 *Ibid.*, 147; 1447. «Tale è la virtù di una "forma" […] È la presenza dell'anima che dà unità ai diversi materiali che costituiscono la struttura dell'uomo. Perché non consideriamo la mano e il piede, la testa e il cuore come cose separate? Perché un principio vivente dentro di loro le rende un tutto, perché l'anima vivente dà loro personalità. Riconduce all'idea di persona tutto ciò che esse sono, qualunque cosa siano; le assegna tutte ad essa; le rende assolutamente distinte da ogni altra cosa, benché naturalmente siano sempre le stesse, cosicché in essa non sono ciò che sono al di fuori di essa […]. Ma appena essa manca, anche l'unità svanisce, e non in parti o gradi. Ogni parte della struttura animale cambia subito completamente; subito, a rimanere non è altro che un cadavere, un aggregato di materia, accidentalmente tenuta insieme, che presto è destinata a dissolversi. Quelle che erano le sue parti, hanno perduto il principio costitutivo, e si ribellano. Era vita, è morte» (*ibid.*, 147-148; 1449).

41 *Ibid.*, 148; 1449. «Uno scheletro umano può somigliare a quello di una specie animale, ma la presenza dell'anima nell'uomo lo rende diverso da quegli animali, non per grado, ma per genere. Una scimmia o uno scimmione non è semplicemente un po' meno della natura umana, sulla via di diventare uomo. Non si sarebbe potuto sviluppare in uomo, oppure nei suoi limiti è effettivamente uomo; questo modo di parlare sarebbe semplicemente insensato. Essa è un intero, e l'uomo un altro; e la somiglianza fra i due, per quanto reale, è superficiale, il risultato di un'astrazione mentale» (*ibid.*, 148-149; 1449-1451).

persona»[42]. Il punto di congiunzione che tiene insieme i due poli della *realtà ideale* e della *realtà storica e sociale*, è la *persona* che fa esperienza della polarità, nello *sviluppo* dell'una nell'altra.

L'idea è viva, nel senso che colpisce la mente e la impressiona, cioè «vive nello spirito che l'ha accolta in sé»: essa, pur permanendo sempre uguale a se stessa, s'incarna tuttavia in situazioni storiche e culturali che esigono adattamenti e sviluppo. Solo in questo modo «l'idea o nozione scopre il suo processo di *realizzazione*. Per quanto sia forse minacciata di estinzione in ogni variazione e trasformazione, la specie o idea formale perdura nel mutamento, e quindi viene preservata, rafforzata e sviluppata»[43].

---

[42] GUITTON, *La philosophie de Newman*, 82-83. Nell'instaurare una circolarità fra l'idea e la realtà, Newman intende dare all'idea una «fantasia della vita» (*Campaign*, 294). Valorizzando la funzione dell'immaginazione, Mary Tillman osserva che «ciò che Newman chiama "l'idea nuda e necessaria" dell'università è una nozione astratta, generale, astorica, anche statica, di ciò che l'università è nella sua essenza, natura o concetto; mentre l'immagine dell'università è l'incarnazione concreta, storica, viva di quell'idea come fu anticipata, realizzata o esemplificata, per quanto in modo imperfetto rispetto al tipo ideale, in un tempo e in un luogo particolari» (M. K. TILLMAN, *The Idea and the Image of a University*, in ID., *John Henry Newman. Man of Letters*, Milwaukee [Wisc.] 2015, 123). Non mancano affinità con il concetto weberiano di «tipo ideale»: cfr. M. MARCHETTO, *Monografia introduttiva. Idea, realtà, sviluppo. La filosofia dell'educazione di John Henry Newman*, in NEWMAN, *Scritti sull'Università*, CXXXII-CXXXIII, e M. WEBER, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. di P. Rossi, Torino 1974, 112 e 115.

[43] M. K. TILLMAN, *Introduction*, in J. H. NEWMAN, *Rise and Progress of Universities and Benedectine Essays*, with an Introduction and Notes by M. K. Tillman, Leominster-Notre Dame (Ind.) 2001, XL-VIII. Il problema filosofico che qui si pone è quello dell'associazione fra i concetti di invariabilità e di sviluppo: Newman non lo affronta tanto dal punto di vista filosofico quanto da quello del «buon senso», secondo il quale l'invariabilità può ben «andare alla pari» con lo sviluppo. In lui è implicita una certa concezione della corrispondenza fra le due idee (cfr. WALGRAVE, *Newman the Theologian*, 243-244). Alla soluzione suggerita da Walgrave si può aggiungere che Newman possiede un'indubbia disposizione a considerare il tutto piuttosto che le parti, che egli dispone sempre in rapporto polare (cfr. K. BEAUMONT, The Rise and Progress of Universities *ou le "développement" d'une "idée"*, in *Actes du Colloque de Chantilly, mai 1998, Newman et l'éducation: une réflexion pour le XXI^e siècle?*, in Etudes Newmaniennes 15 [1999] 45-58). Il rapporto polare fra le due dimensioni qui evidenziate fornisce il senso delle opere di Newman sull'Università, «defined» in nove discorsi e «illustrated» in conferenze e saggi, oltre ad essere narrata nei suoi sviluppi («proceedings» o «progress») storici: «Nei Discorsi di Dublino la presentazione newmaniana dell'idea, o concezione formale, dell'università era come i tratti larghi e ampi di uno schizzo a matita, che mostrano i contorni del concetto nell'insieme e le relazioni perfettamente equilibrate delle parti all'intero. Nelle descrizioni della sua Appendice del 1852 e delle "Occasional Lectures and Essays", Newman inserì il dettaglio, la dimensione e il colore – come se stesse dipingendo un ritratto; e in *Rise and Progress of Universities*, l'idea di *università* viene pienamente alla vita nell'immaginazione, ed è fissata in un movimento drammatico – quasi come il protagonista di una grande epica» (TILLMAN, *The Idea and the Image of a University*, 130). Oltre alla Tillman, pochi sono gli interpreti che hanno messo in evidenza questa relazione: MCGRATH, *Newman's University*, 319; M. TIERNEY, *Preface*, in J. H. NEWMAN, *University Sketches, Text of 1856*, ed. by M. Tierney, Dublin 1911, VII; F. TARDIVEL, *J. H. Newman éducateur*, Paris 1937, 139; cfr. anche BEAUMONT, The Rise and Progress of Universities *ou le "développement" d'une "idée"*, e GAUTHIER, *L'Idée selon Newman: de l'idée de développement à celle d'Université*, *ibid.*, 89-104. Per un approfondimento, cfr. MARCHETTO, *Monografia introduttiva. Idea, realtà, sviluppo. La filosofia dell'educazione di John Henry Newman*.

Il termine «realizzazione [*to realize*]» va inteso secondo un duplice significato: da un lato, indica il cogliere l'idea nella sua realtà e nella sua totalità, al di là delle rappresentazioni parziali e contingenti che singoli individui ne possono dare: quindi, comprenderla nella sua essenza e nella sua esistenza. Dall'altro lato, significa il compimento o, husserlianamente, il «riempimento [*Erfüllung*]», per cui la cosa stessa si dà sempre in uno stato non pienamente compiuto ma ancora suscettibile di un completamento. In Newman il rapporto fra la persona che conosce e la cosa che le si presenta davanti consiste in un processo di progressiva «realizzazione [*realization*]», fino al punto di coglierne l'essenza e la rete di relazioni che da essa si dipanano: «Noi realizziamo a noi stessi una cosa che conosciamo o pensiamo quando ci poniamo davanti ad essa in modo tale che essa attiva tutta l'attenzione della nostra mente e della nostra immaginazione nella sua realtà concreta»[44].

2.2. La formazione della mente

È dal punto di vista di questa complessa concezione dell'"idea" che va considerato il fine diretto dell'Università, ossia la cultura o formazione della mente, la cui principale facoltà è l'intelletto e la cui «virtù» Newman chiama «filosofia»[45]. Rispetto all'Università, infatti, anche la mente viene considerata nella sua essenza. La sua «formazione [*formation*]» come fine dell'educazione universitaria consiste non nella conoscenza intesa nella *materia*, ma nello sviluppo della *forma* più propria della mente, *applicabile alle materie più diverse*, ossia nello sviluppo della sua essenza o *érgon*, della sua funzione peculiare e dei suoi caratteri specifici: «la forza, la saldezza, l'inclusività e la versatilità, il dominio sulle nostre facoltà, il giudizio istintivamente retto sulle cose»[46]. La "forma" della mente è il modo in cui essa procede secondo una «facoltà

---

44 E. Sillem, *General Introduction to the Study of Newman's Philosophy*, in *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*, I, ed. by E. Sillem, Louvain 1969-1970, 136 (*Phil.N.* I); cfr. Gauthier, *Newman et Blondel*, 141-142. «Meraviglioso è vedere con quale sforzo, esitazione, sospensione, interruzione, – con quante oscillazioni a destra e a sinistra – con quanti rovesciamenti, eppure con quale certezza nel progredire, con quale precisione nel marciare, e con quale estrema completezza, [l'idea] si sia evoluta; fino alla verità intera "sospesa al suo centro in equilibrio", una parte che risponde ad una parte, una, assoluta, integrale, indissolubile, fino alla fine del mondo!» (*US*, 317; 573). Sullo sfondo l'anticipazione di certi aspetti della fenomenologia da parte di Newman (cfr. M. Marchetto, *John Henry Newman. Identità, alterità, persona*, Roma 2016, 41-46).

45 *Idea*, 125; 263.

46 *Ibid.*, xvi; 21. A capire la portata della "formazione" può essere utile il modo in cui, nella sua versione dell'*Idea*, Edith Stein traduce i termini inglesi dell'area semantica «formativa» (*culture, cultivation, education, form, formation, formative power*): *Kultur, Erziehung, Gestalt, Bildung, Gestaltungkraft, Form* (cfr. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Einführung: Newmans Konzept vollendeter Bildung*, in E. Stein, *Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität*, Einführung, bearbeitung und anmerkungen von H.-B. Gerl-Falkovitz, Freiburg-Basel-Wien 2004, XVIII-XIX). Stein apre anche la conferenza *Zur Idee der Bildung* (1930) con una serie di puntualizzazioni sui significati del termine

critica», «una disposizione [*habit*] all'ordine e al sistema, una disposizione a ricondurre ogni aggiunta di sapere a ciò che già sappiamo e ad adattare l'una con l'altra». In questa sua capacità connettiva, la mente «è quella facoltà della percezione in materia intellettuale che […] è analoga alla capacità che tutti abbiamo di padroneggiare la moltitudine di linee e di colori che si rovesciano sui nostri occhi, e di decidere che cosa valga ognuno di loro»[47].

A ciò forma l'Università, che esercita la propria azione sulla mente non coltivata, non disciplinata né formata, che, in continuità con la metafora visiva appena citata, Newman paragona alla posizione di «un cieco nei confronti degli oggetti della vista, nel momento in cui gli viene data la vista per la prima volta grazie all'abilità del chirurgo». Allora la mente è «tanto confusa, abbagliata e distratta» quanto gli occhi del cieco, per il quale la gran massa delle cose «non è nient'altro che linee e colori, senza reciproca connessione, dipendenza, contrasto, senza ordine né principio, senza direzione né significato, come il rovescio di un pezzo di arazzo o di tappeto»[48]. La mente sulla quale interviene l'azione formativa dell'Università è come gli occhi del bambino che si aprono al mondo per la prima volta: non vedono alcuna immagine, «ma un misto di colori e di ombre. Essi non danno forma ad un tutto; […] non si aggregano in unità; […] ma ogni particolare colore e tinta sta per se stesso, fissato in mezzo a migliaia di altri su un mosaico ampio e piatto, che non ha intelligenza e non trasmette alcuna storia»[49].

Da queste metafore si ricava l'idea che la mente non coltivata è incapace di individuare sia le cose come sono in se stesse sia i nessi che le legano fra loro. Nel contempo si coglie l'istanza a unificare le informazioni in una conoscenza organizzata, la cui struttura non può che essere costituita dalla rete delle connessioni fra le cose e fra i concetti. Non c'è conoscenza senza una mente formata. La mente non coltivata non solo non sa dare unità e ordine a ciò che vede; ma è anche occupata da tutti quegli oggetti che vi si sono accumulati nel corso della vita, provenienti dai

---

Bildung, precisando come l'azione formatrice sia esercitata dall'interno e dall'esterno, conformemente alla *forma* interiore: «La forma non sussiste già a priori ma si imprime via via, nel corso del suo processo evolutivo, e di pari passo con l'assunzione di materiali spirituali, nello stesso modo in cui il seme si sviluppa in pianta» (E. STEIN, *Sull'idea di formazione*, trad. it. di T. Franzosi, in ID., *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, a cura di A. Ales Bello, Roma 1999², 29). Per un confronto fra Newman e Edith Stein, cfr. MANGANARO – MARCHETTO (a cura di), *Maestri perché testimoni*.

47 *Ibid.*, 502; 935.

48 *Ibid.*, 495-496; 921-925. Cfr. *US*, 349; 627, nota a.

49 *US*, 331; 629. Quando gli oggetti dei sensi non siano collocati nella loro esatta posizione da un corrispettivo giudizio della mente, accade ciò che sperimentano gli uomini di mare, persone di poca intelligenza e nessuna istruzione, che, vagando da un capo all'altro della terra, sono colpiti da panorami sempre diversi, che la loro immaginazione non riesce a sistemare in «un quadro armonioso e coerente»: anch'essi «vedono l'arazzo della vita umana, per così dire, dal lato sbagliato, che non racconta niente» (*ibid.*, 289; 527; cfr. *Idea*, 135-136; 281-283).

più diversi ambiti, dalle persone e dagli eventi ad essi legati, in un intrico di relazioni che non sono create dalla mente, ma che provengono dall'esperienza personale di ciascuno[50]. Si tratta di «impressioni non percepite», «idee assopite, ma presenti ed eccitabili», che costituiscono il «vasto magazzino» della memoria: idee, pensieri e visioni che, per quanto sentiamo che sono vere, tuttavia, inizialmente, ci appaiono «in modo debole», per giungere alla luce a tempo debito[51]. Non è difficile riconoscere in questi tratti della mente non coltivata i «pregiudizi» nel senso positivo del termine, o pre-comprensioni, ossia idee e opinioni, ragioni implicite del giudizio e dell'azione, speranze e timori che occupano la mente insieme ai cosiddetti primi principi, il punto oltre il quale la mente, con i suoi ragionamenti, non riesce a risalire, «pure e semplici convinzioni o sentimenti: chi li ha, li considera in un certo senso parte di se stesso […] non sa spiegare come gli siano venuti e non può fare a meno di averli»[52].

Che il fine diretto dell'Università sia la formazione di una mente siffatta tradisce il presupposto antropologico su cui si fonda l'educazione universitaria secondo Newman. In base ad una sensibilità al cui sviluppo avevano contribuito Aristotele, i classici latini e i Padri della Chiesa[53], egli vede nella mente la facoltà più propria dell'uomo, ciò che ne fa «il più alto degli animali, e più ancora di un animale», per quanto non sia soltanto un animale ragionevole, ma «un animale che vede, che sente, che contempla, che agisce»[54]. L'uomo «possiede una mente e un'anima»[55], una natura fisica, una natura morale e una religiosa, che lo costituiscono come una creatura complessa, di cui la persona è la sintesi e l'unità: una natura viva, «imperfetta e rudimentale», che ciascuno, secondo i propri sforzi personali, è chiamato a sviluppare poiché non possiede «niente di realizzato [*realized*], e deve costruirsi il capitale con l'esercizio di quelle facoltà che sono il suo retaggio naturale […] fino alla pienezza del suo destino originale»[56].

---

50 Cfr. *Idea*, 495-496; 923.

51 *US*, 321; 579 e 324; 585.

52 J. H. Newman, *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, London 1851; 1872, 278-279 (*Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei Cattolici*, a cura di B. Gallo, Milano 2000, 289-290). Sui pregiudizi, oltre alle pagine sulla ragione implicita in *US*, soprattutto 258-263; 475-483, cfr. W. Jost, *Rhetorical Thought in John Henry Newman*, Columbia 1989, 46-53 e 253-254.

53 Cfr. J. H. Newman, *A Letter Addressed to the Rev. E. B. Pusey, D.D., on Occasion of His Eirenicon*, in *Certain Difficulties*, II, 24; T. J. Norris, *Cardinal Newman for Today*, Dublin 2010, 48-61; A. Bottone, *John Henry Newman e l'abito mentale filosofico. Retorica e persona negli Scritti Dublinesi*, Roma 2010, 49-83; Culler, *The Imperial Intellect*, 1-16.

54 *GA*, 348; 1433, e 94; 1009.

55 *Idea*, 508; 945.

56 *GA*, 349; 1433-1435. Il presupposto antropologico è il fatto che nella «persona» confluiscono tutte le diverse facoltà che danno forma all'unità che «io» sono, «fatto» centrale, ontologico prima che ontico, da cui tutto dipende: «Tale quale sono, è il mio tutto»; «Sono ciò che sono, o non sono niente» (*GA*, 347; 1431). Sulla concezione newmaniana della persona, cfr. *Phil.N.* I, pp. 67-148; J. F. Crosby, *The*

La formazione della mente, dunque, è un'operazione complessa: non vi sono in gioco soltanto le diverse facoltà (i sensi, l'intelletto, la memoria, l'immaginazione, le inferenze formali e non formali, il senso illativo) che, essendo parte della sua natura, direttamente o indirettamente la influenzano, ma la persona intera, con la sua realtà vitale e la sua storia, con l'implicito accumularsi in essa di opinioni, idee, esperienze, che la riflessione rende parzialmente esplicito. Nello sviluppo di ciò che all'interno della mente è latente, la persona conosce se stessa, assumendo coscienza non solo delle proprie potenzialità intellettuali, ma anche di tutto ciò che in essa dimora da sempre, per natura, o da un tempo limitato, per storia. La formazione come conoscenza «interiore» è lo sviluppo della *natura* della mente e il progressivo esplicitarsi di una dimensione *implicita* della vita, ossia, rispettivamente, di una sfera *oggettiva* e di una sfera *soggettiva* in tensione polare fra loro, con le relative facoltà: da un lato, la «naturale» disposizione della mente che Newman definisce «filosofica», dall'altro quella particolare facoltà dell'inferenza naturale che egli chiama «senso illativo» e che, pur propria dell'ambito del concreto, non è esclusa dalla conoscenza intellettuale[57].

Personalism of John Henry Newman, Washington (DC) 2014; MARCHETTO, *John Henry Newman*. È qui implicito il primato dell'"educazione" sull'"istruzione": «"Educazione" è una parola più alta. Essa implica un'azione sulla nostra natura mentale e la formazione di un carattere; è qualcosa di individuale e di permanente, e in genere se ne parla *in relazione alla religione e alla virtù*» (*Idea*, 114; 241; corsivo mio). Interessante tentativo di mettere in relazione conoscenza di se stessi, apprensione nozionale e apprensione reale nell'ambito del sapere universitario è R. M. OLSON, *Le centre du savoir: la connaisance de soi chez Newman dans* L'Ideée d'université, in Études Newmaniennes 31 (2015) 91-103.

57 *Ibid.*, 323; 583. Il senso illativo è una «specie di istinto, o di ispirazione» (*GA*, 358; 1449), «la facoltà raziocinante, in quanto esercitata da menti dotate, educate o altrimenti ben preparate, ha la sua funzione all'inizio, a metà e alla fine di tutta la discussione e l'indagine verbale, e in ogni fase del procedimento. Esso è norma a se stesso, e non si appella ad alcun giudizio oltre che al proprio; e presenzia a tutto il corso del pensiero dagli antecedenti ai conseguenti, con una cura minuziosa e una presenza instancabile, che risulta impossibile per lo scomodo apparato del ragionamento verbale» (*ibid*., 361-362; 1455). In ciò il senso illativo, per quanto sia personale e «non fornisca alcuna misura comune fra mente e mente», esercita tuttavia una funzione di sintesi, analoga a quella della filosofia, sui fattori che si sono andati accumulando nella mente di ciascuno anche senza che egli se ne accorga. Il risultato è la decisione nel caso concreto e particolare, che si esprime in quello che possiamo chiamare «giudizio informato» (cfr. F. D. AQUINO, *An Integrative Habit of Mind. John Henry Newman on the Path to Wisdom*, DeKalb [Ill.] 2012, 36-41; cfr. anche ID., *Communities of Informed Judgement*, Washington [DC] 2004). C'è tuttavia una rilevante differenza fra senso illativo e disposizione filosofica, che non riguarda la loro rispettiva natura, ma dipende dall'ambito della loro applicazione. Il senso illativo, infatti, non si manifesta «in un'ampia visione, in una comprensione filosofica delle relazioni reciproche del dovere verso il dovere» (*GA*, 354-355; 1443); né attiene al campo delle necessità causali proprie dell'inferenza formale. Piuttosto, esso viene esercitato nello spazio della probabilità propria della vita, della quale «non è stata scritta né può essere scritta alcuna scienza» (*ibid.*, 354; 1443), dato il suo carattere particolare e personale. Il che non ne esclude l'esercizio nella conoscenza intellettuale, come notano nel metodo scientifico Thomas Kuhn, Michael Polanyi e Bernard Lonergan, quando individuano nel ragionare dello scienziato elementi che si possono ricondurre direttamente o indirettamente alla nozione newmaniana di senso illativo (cfr. J. DUNNE, *Back to the Rough Ground: "Phrónesis" and "Techne" in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame [Ind.] 1993, 38-50; R.M. LIDDY, *Transforming Light. Intellectual Conversion in the Early Lonergan*, Collegeville [MN] 1993, cap. II; ID., *"Mon mentor et mon guide fondamental": l'in-*

2.3. La forma della mente: la filosofia

Lo sviluppo del retaggio naturale della mente ad opera della formazione universitaria ha come esito il compimento della disposizione che ad essa è propria per natura e che consiste nel fare filosofia: come per Cartesio la mente funziona *naturaliter* secondo i modi della matematica, così per Newman funziona *naturaliter* secondo la filosofia[58]. In base al suo metodo naturale la mente è condotta ad appropriarsi di ciò che si presenta ai sensi, percependovi però qualcosa che li oltrepassa; quindi, distingue e mette in relazione, investe le singole cose di un'idea, dà loro un significato, «raccoglie una successione di note nell'espressione di un tutto, e lo chiama melodia»; colloca gli oggetti dei sensi in un sistema e li sigilla con un'unica "forma"[59].

Questa forma è il «sistema», «causa formale della filosofia», quando venga esercitata su una conoscenza adeguata[60]. Il sistema è ciò che fa essere la filosofia la "forma" propria della mente, nel senso che solo nel sistema si realizza quella essenziale disposizione della mente a connettere (*connectedness*) fatti e concetti, e relative scienze, come parti di un tutto: «Noi formiamo e fissiamo le scienze in un circolo e sistema, e diamo loro un centro e uno scopo, invece di lasciarle vagare su e giù in una specie di disperata confusione. In altre parole, per usare il linguaggio della Scolastica, diamo alle diverse ricerche e fini in cui l'intelletto è occupato, una *forma*; è infatti la peculiarità di una forma raccogliere in unità, sfilandoli dal resto, i materiali sui quali è impressa»[61].

---

fluence de Newman sur Bernard Lonergan, in Études Newmaniennes 31 [2015] 211-226; B. Lonergan, *True Judgment and Science*, in Id., *Collected Works*, *XX. Shorter Papers*, Toronto-Buffalo-London 2007, 34-44, e *Insight. Uno studio del comprendere umano*, a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Roma 2007; M. X. Moleski, *Personal Catholicism. The Theological Epistemologies of John Henry Newman and Michael Polanyi*, Washington [DC] 2000, soprattutto 96-138, in riferimento a M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*, London 1958. Un'analoga relazione fra epistemologia e forma di vita si trova anche in P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con J. Carlier e A. I. Davidson*, trad. it. di A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, Torino 2008, 80-81 e 249).

58 Cfr. R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, IV, in Id., *Opere filosofiche*, I, trad. it. a cura di E. Garin, Roma-Bari 1986, 25-30. L'affermazione di Newman non è priva di un implicito rimando ad Aristotele, secondo il quale tutti gli uomini per natura sono filosofi (cfr. Giamblico, *Protreptico* VII, 44, 9-45, 3).

59 *Idea*, 75; 169-171.

60 *US*, 295; 537.

61 *1852 Discourse V*, 144-145; 1445. Il riferimento alla Scolastica trova conferma in un passo delle *Lectures on Justification* (1837), in cui Newman, nel definire la «giustificazione» come «ciò che *fa essere* quello che prima *non si era*, e d'ora in poi *si è*», cita un passo dalla *Summa theologiae*, anticipando così quello che nell'Appendice alla medesima opera indica come la questione capitale da considerarsi rispetto alla «giustificazione», ossia «Qual è la sua *causa formale*?» (J. H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification*, London 1874, 78 e 343; *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione*, a cura di F. Morrone, Milano 1994, 121-122 e 309; *Jfc.*; *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 110, ad 1). Egli distingue un uso «scientifico» da un uso «ordinario» del concetto di «forma». Da un lato, «la causa formale di

Nella "forma" si congiungono oggettività e soggettività: «L'oggetto di una scienza è la sua verità obiettiva, la sua forma è quella verità divenuta soggettiva, o *conoscenza*»[62]. Per Newman la conoscenza è l'effetto dell'ampliamento della mente, che, esercitata secondo la filosofia, rende gli oggetti del nostro apprendimento «soggettivamente nostri», come «la digestione di ciò che riceviamo». In questo modo la *materia* del conoscere riceve la *forma* della filosofia, ossia il «sistema» o la *connectedness*, una visione «integrata» e «unitaria [*connected view*] delle cose». In altri termini, la filosofia, in quanto "forma", cioè essenza, della mente, in-forma o dà forma alla materia grezza della nostra conoscenza; «riconduce all'ordine e al significato i contenuti del nostro apprendimento», riferendoli a ciò che già sappiamo[63].

Dunque, allo stadio iniziale del suo "sviluppo", prima che si possa dire «formata», la mente resta soddisfatta nella propria condizione non coltivata, quella giovanile, «finché a tempo debito inizia a muoversi l'idea particolare, comunque ne sia derivata, che alla fine deve formarla e regolarla»[64]. Questa lavora su ciò che essa è stata fino ad allora, facendo germinare e ramificare i pensieri che ne derivano e che penetrano nella materia preesistente. In ciò l'idea coinvolge non solo l'intelletto, ma tutto ciò che di implicito occupa la mente prima di diventare esplicito in virtù di un atto di coscienza. Questa accumulazione di fattori antecedenti, precomprensioni o pregiudizi, induce la giovane mente non coltivata ad aderire al processo di formazione per ragioni sostanzialmente oscure, non dissimili, si direbbe, da quelle che costringono il prigioniero della caverna platonica a volgersi verso la luce[65].

---

una cosa viene generalmente spiegata come quella realtà che la costituisce ciò che è […]. Paragonando la causa formale alle altre cosiddette cause o antecedenti, essa risulta l'ultima in quella successione di cause mediante le quali una cosa è suscitata all'essere» (*ibid*., 343; 309). Dall'altro lato, essa è «ciò che discrimina un corpo da qualsiasi altra cosa […] lo sviluppo, all'interno e all'esterno, degli elementi costitutivi, di una prestabilita configurazione e struttura. La forma è allora una sorta di carattere o esito, che costituisce una realtà nella sua essenza» (*ibid*., 344; 310). Quanto ai riferimenti di Newman alla filosofia scolastica, va detto che a Roma egli «non apprese alcunché sulla teologia o la filosofia di San Tommaso, o su alcuno dei grandi Scolastici» (*Phil.N.* I, 237); cfr. anche E. PRZYWARA, *Kant – Newman – Thomas*, in *Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922 bis 1927*, II, Augsburg 1929, 729-962.

62 *Jfc.*, 344; 310. La distinzione è analoga a quella fra *certainty* (certezza oggettiva) e *certitude* (certezza soggettiva): per i riferimenti a *GA*, cfr. M. MARCHETTO, *Monografia introduttiva. La filosofia di John Henry Newman*, in NEWMAN, *Scritti filosofici*, CLXVIII-CLXXVI, e M. J. FERREIRA, *Doubt and Religious Commitment. The Role of the Will in Newman's Thought*, Oxford 1980, 53-70, 99-113, 131-139.

63 *Idea*, 134; 279; cfr. AQUINO, *An Integrative Habit of Mind*, 63-87, in cui la *connectedness* viene associata all'ampliamento della mente, che, ad essa formata, coniuga la conoscenza intellettuale con la capacità di entrare in relazioni significative nell'ambiente universitario dando vita ad una comunità, e con l'approccio interdisciplinare ai problemi. Ciò rende la *connectedness* coerente con quella che negli *US*, XIV, Newman chiama «sapienza [*wisdom*]» e nella *GA* «senso illativo».

64 *1852 Discourse V*, 160; 1467.

65 All'oscurità delle ragioni dell'adesione al processo educativo non sono estranei né la natura limitata dell'essere umano né l'intervento dell'immaginazione e dell'inferenza non formale: «La verità esiste, ed è raggiungibile, ma i suoi raggi fluiscono su di noi attraverso il nostro essere morale e intellettuale; e di

2.4. La virtù dell'Università: l'eccellenza intellettuale

Nei processi mentali le facoltà e operazioni della mente (intelletto, immaginazione, credenze, opinioni) agiscono di concerto solo grazie a disciplina e abitudine; cosicché la capacità della mente formata non è il frutto di una mera acquisizione né dell'accumulazione di materie di studio, ma è «il risultato di una formazione scientifica», si potrebbe dire "sistematica", nel senso del «*vedere* molte cose nello stesso tempo come un tutto»[66], ossia come un sistema[67]. La disciplina è esercitata dall'intelletto per se stesso, avendo come fine la propria perfezione, non per uno scopo particolare o accidentale a sé estraneo: questo è il criterio dell'eccellenza intellettuale. Il compito dell'Università consiste nell'allenare la mente degli studenti in base ad esso e nell'aiutarli «a perseguirlo secondo le loro diverse capacità»[68].

Quanto all'abitudine, va notato che Newman la designa con il medesimo termine (*habit*) con cui definisce anche la filosofia, ossia la forma propria della mente; inoltre essa è *habit* (*héxis, habitus*) in quanto «virtù dell'intelletto»[69]. Come la virtù etica, anche la disposizione filosofica dimora nell'uomo perché egli è atto ad accoglierla, perfezionandola poi mediante l'abitudine[70], l'esercizio e la pratica di individuare connessioni e di ricondurre il molteplice all'unità. In questa sua funzione, la virtù o eccellenza intellettuale della filosofia, anche se non è da intendersi come la virtù "etica" aristotelica, cioè il «giusto mezzo» fra un eccesso e un difetto, tuttavia, nel suo essere «sistema», svolge un'azione analoga: garantisce l'equilibrio fra le parti e il tutto del sapere, nella «reciproca dipendenza»[71]. A conferma di ciò Newman stigmatizza sia l'usurpazione da parte di una determinata scienza di un territorio non suo (l'*eccesso* della tensione espansiva) sia il riduzionismo dello specialismo (il *difetto* di ridurre ad un'unica idea il criterio di giudizio su tutta la realtà). Nella sua ricerca di equilibrio, il filosofare è l'esercizio di una virtù etica, non solo dianoetica: quindi è moralmente rilevante, al punto da essere definita «virtù dell'eccellenza intellettuale», per quanto

---

conseguenza quella percezione dei suoi primi principi che per noi è naturale, è attenuata, ostacolata, deviata dal fascino dei sensi e dalla supremazia dell'io, e, d'altra parte, è stimolata dalle aspirazioni al soprannaturale; cosicché alla fine prendono forma due caratteri della mente, e due livelli e sistemi di pensiero, – ognuno logico, all'analisi, eppure contraddittori l'uno nei confronti dell'altro, e non solo antagonistici perché non hanno alcun fondamento in comune su cui poter entrare in conflitto» (*GA*, 311-312; 1371-1373).

66 *Idea*, 137; 283.

67 *US*, 329; 593.

68 *Idea*, 153; 313.

69 *Ibid.*, 125; 263; cfr. Tillman, *Newman and Aristotle on the Aim of Liberal Education*, in Id., *John Henry Newman*, 265-267.

70 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1103a, 24-26.

71 *Idea*, 137; 283.

non rappresenti la pienezza della formazione morale; anzi, sia esposto alla deriva della superbia e dell'assolutizzazione di un bene umano che invece è per sua natura del tutto relativo.

Newman è consapevole che non è semplice comprendere che cosa sia l'eccellenza intellettuale perché non si tratta di un sapere «pratico», di cui ognuno conosce gli elementi costitutivi come avviene per la salute o per la stessa virtù etica. Per questo, prima di decidersi a definirla con il termine «filosofia», passa in rassegna altre parole che tuttavia non lo soddisfano. «Talento, capacità, genio», infatti, si riferiscono alla mente non ancora formata; «giudizio, gusto, abilità» definiscono disposizioni relative alla pratica o all'arte, ossia perseguite in vista di un bene superiore, non per se stesse, com'è invece la perfezione dell'intelletto. «Saggezza [*wisdom*]» ha una valenza decisamente pratica perché investe il comportamento; «sapere [*knowledge*]» e «scienza [*science*]» indicano delle idee in possesso dell'intelletto, non la sua qualità o «forma». Quindi, Newman decide per «filosofia», cui associa le espressioni «ampliamento della mente [*enlargement of mind*]» e «illuminazione [*illumination*]»[72], che danno, rispettivamente, il senso di una vastità di orizzonte, come il paesaggio che lo sguardo contempla dall'alto, e il senso di un atto puntuale, un'intuizione che, dopo lunga applicazione (o accumularsi di fattori antecedenti), si accende improvvisa.

La filosofia, allora, per quanto Newman la definisca «una specie di scienza» o «in un certo senso una scienza delle scienze»[73], non è materia di conoscenza, ma «forma» della mente, che comprende la capacità dell'"intelletto" di individuare relazioni, quella dell'"immaginazione" di vedere il tutto attraverso le parti, ma anche le facoltà che hanno a che fare con il concreto, come la *phrónesis*, che decide nel particolare in base a principi universali, e il «senso illativo», che deriva conclusioni da premesse implicite o da fattori antecedenti. Il che è conforme al presupposto antropologico dell'idea di "persona" di Newman: essa, infatti, è l'unità delle istanze cognitive, morali e religiose dell'essere umano, secondo quel «principio di vita» per cui «nessun essere potrebbe sopravvivere, se le sue parti costitutive fossero in conflitto l'una con l'altra», e che «mette insieme tutte le sue parti e funzioni in un tutto»[74].

3. Il sapere universale

Se, *a parte subjecti*, la filosofia è la forma della mente, ciò su cui agisce l'azione for-

72 *Ibid.*, 124-125; 261-263.

73 *Ibid.*, 51; 127.

74 *GA*, 348-349; 1433-1435. Per il vero senso della parola "filosofia", cfr. *US*, 290-292; 529-531, il cui testo viene ripreso quasi alla lettera in *Idea*, 137-138; 283-287; cfr. J. Rupert, *John Henry Newman on the Nature of Mind*, Lanham (Md) 2011.

mativa dell'educazione universitaria, *a parte objecti*, la sua causa formale, il «sistema», si concretizza nel «sapere universale» che è, insieme, la forma dell'Università e «uno stato o condizione della mente», «un'illuminazione acquisita, una disposizione, un possesso personale e una dote interiore»[75].

3.1. Il «cerchio delle scienze» e il fondamento della verità

Il sapere così inteso consiste in una «visione o comprensione unitaria delle cose», cui si giunge iniziando con «l'imprimere nella mente di un ragazzo le idee di scienza, metodo, ordine, principio e sistema; di regola ed eccezione, ricchezza e armonia»[76]. Questa è «la vera formazione della mente», qualcosa di più delle maniere del gentiluomo vittoriano, che, pur essendo certamente incluse nella mente ben formata, si possono tuttavia acquisire anche in modi diversi dall'educazione intellettuale, che è invece il compito essenziale dell'Università. Essa sola, infatti, secondo un'estensione in senso epistemologico del significato originario del termine *universitas*, «dovrebbe insegnare il sapere universale», il quale, in quanto "sistema", ne è la forma[77]. L'Università, quindi, dovrebbe insegnare qualunque cosa di qualunque ambito del sapere umano, ma non come se essa fosse un «caravanserraglio» di ogni arte e di ogni scienza, di tutta la storia e di tutta la filosofia[78]. Piuttosto, il sistema del sapere che essa è, è caratterizzato dalla polarità fra la molteplicità delle conoscenze parziali e specialistiche che sono le scienze, e l'unità del sapere di quella particolarissima «scienza architettonica»[79] che è la disposizione filosofica della mente. In questo regno del sapere ogni scienza assolve il proprio compito secondo il proprio statuto epistemologico e, nel fare ciò, definisce i propri limiti e le proprie relazioni con ogni altra scienza, scongiurando la possibilità di reciproche usurpazioni e lavorando ciascuna per un'armonia superiore, in cui si conciliano differenze e contrasti. Essa è l'effetto di determinati procedimenti mentali esercitati sul medesimo oggetto da punti di vista diversi, parziali e incompleti, anche se le scienze, «considerate insieme, si avvicinano ad una rappresentazione o riflesso *soggettivo* della verità *oggettiva*»[80]. Per questo motivo ogni scienza ha bisogno di un aiuto dalle altre scienze, mentre, nel contempo, può essa stessa fornirlo ad esse.

Il fondamento del sapere universale perseguito dall'Università in questi termini è la verità, intesa come unità, totalità, oggettività. Essa, infatti, in quanto «oggetto del sapere di qualunque genere», costituisce «un grande sistema o fatto complesso»,

75 *Idea*, 113-114; 241-243.

76 *Ibid.*, xvii-xix; 25-27.

77 *Ibid.*, 34; 71.

78 *Ibid.*, 457; 855.

79 *Ibid.*, 90; 199.

80 *Ibid.*, 47; 121 (corsivo mio).

che comprende i fatti e le loro relazioni. Dato che non riesce a coglierla con un solo sguardo, la mente si affida a visioni parziali o astrazioni, le singole scienze, ognuna delle quali abbraccia un campo di conoscenze più o meno vasto, con maggior o minor precisione, con maggior o minor profondità. Nella loro funzione di conoscenza, esse procedono secondo il principio della divisione del lavoro, per cui nessuna di esse illumina la mente allo stesso modo e con completezza. Tuttavia, tanto sono parziali e incomplete se prese separatamente, quanto sono una plausibile approssimazione alla verità oggettiva se considerate nelle loro reciproche relazioni, come dimostra efficacemente il caso dell'uomo come oggetto di osservazione scientifica: «Scopriremo subito di poterlo considerare in una varietà di relazioni; e conformi a queste relazioni sono le scienze delle quali egli è oggetto, e conforme alla cognizione che ne abbiamo è il possesso che abbiamo della sua vera conoscenza. Possiamo considerarlo in relazione agli elementi materiali del suo corpo, alla sua costituzione mentale, al suo ambiente e alla sua famiglia, alla comunità in cui vive, o all'Essere che lo ha creato; e di conseguenza lo trattiamo rispettivamente da psicologi, da filosofi morali, da scrittori di economia, da politici o da teologi. Quando lo pensiamo in tutte queste relazioni contemporaneamente, o come oggetto simultaneo di tutte le scienze che ho nominato, allora si può dire che otteniamo […] l'idea dell'uomo come oggetto o fatto esterno, simile a ciò che l'occhio coglie della sua forma esteriore. Dall'altra parte, a seconda che siamo solo psicologi, solo politici, o solo moralisti, la nostra idea di uomo sarà più o meno irreale; non ne cogliamo l'intero, e il difetto è più o meno grande, a seconda che la relazione che viene omessa sia, o no, importante, se si tratta della sua relazione con Dio, con il suo re, con i suoi figli o con le sue parti costitutive»[81].

Se dunque la filosofia è la forma della mente portata a sviluppo dall'educazione, l'Università è il suo corrispettivo istituzionale, centro dell'unità e dell'universalità del sapere, intesa come "forma" o "spirito": infatti, nell'Università si insegnano tutte le scienze, ma, qualunque sia il loro numero, si insegnano secondo la logica della *connectedness*. Con un'immagine per noi certamente datata ma efficace per illustrare il concetto, Newman descrive l'Università come un «impero [*empire*]» e un «intelletto imperiale [*imperial intellect*]». Da un lato, essa è garante del perseguimento di ogni forma di sapere in funzione della verità, sia nella conoscenza sia nella ricerca; per questo, non privilegia alcuna scienza in modo esclusivo, rispettando con imparzialità le istanze di ogni disciplina nella misura in cui è espressione dell'intelletto umano; e si presenta come il luogo della libera discussione pubblica, senza il pericolo di usurpazioni e di antagonismi insanabili[82]. Dall'altro lato, in quanto «intelletto imperiale»,

---

81 *Ibid.*, 47-48; 115-121.

82 *Ibid.*, 459-460; 857-859. Oggi Alasdair MacIntyre sembra declinare questa idea di Newman quando afferma che, constatata la crisi dell'Università del razionalismo liberale, dell'illuminismo e dell'utilitarismo, ciò che resta possibile è «l'università intesa come luogo di dissenso forzato, di obbligata partecipazione al conflitto, dove una responsabilità fondamentale dell'educazione universitaria sarebbe

l'Università applica lo spirito del tutto al variegato mondo delle scienze, secondo il motto valido per ciascuna di esse: «Vivi e lascia vivere». In ciò essa è arbitro della verità: «Osserva come verità separate si trovino in relazione l'una con l'altra, dove concordino, dove si separino e dove, essendo spinte troppo lontano, cessino di essere delle verità […] Se possiede una massima fondamentale nella sua filosofia, questa è che la verità non può contraddire la verità; se ne possiede una seconda, è che la verità spesso *sembra* contraddire la verità; e se ne possiede una terza, è la conclusione pratica che dobbiamo essere pazienti con tali apparenze»[83].

3.2. La sovranità della verità

Il riconoscimento della sovranità della verità è il presupposto che guida Newman a valutare sia il rapporto fra le scienze profane e il Cattolicesimo sia l'inserimento della teologia all'interno del sistema dell'Università. In ossequio al principio che la verità non è auto-contraddittoria, infatti, il ricercatore è chiamato a lasciar fare il suo corso all'indagine che sta conducendo, con la pazienza di attendere che svanisca l'apparenza della contraddizione provocata da eventuali conflitti o ostacoli momentanei. Anzi, osserva Newman, la scienza non può che procedere per prove ed errori, per tentativi e strade tortuose, la cui direzione, all'inizio della ricerca, è ancora ignota: si può dire, «senza paradosso, che l'errore sia in qualche caso la via alla verità, e l'unica via»[84]. La risoluzione dell'errore nella verità è alimentata dalla collaborazione fra differenti scuole di pensiero e dalla perseveranza di generazioni successive nel perseguire la medesima ricerca. Se l'oggetto di ogni scienza è la verità che non si contraddice e se ogni

---

quella di avviare gli studenti al conflitto» (A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, trad. it. di A. Bochese e M. D'Avenia, Milano 1993, 320). L'educazione al conflitto comporta un'opera di ricostituzione di un «tutto organico», attraverso la ricerca morale e religiosa, da parte dei sostenitori di una particolare prospettiva, che dovrebbero anche impegnarsi nella discussione con altre prospettive. Nel contempo, costoro non dovrebbero difendere uno specifico punto di vista, bensì garantire che le posizioni rivali possano esprimersi pienamente e liberamente, facendo dell'Università non «il teatro di un'oggettività neutrale», ma il «teatro di conflitti in cui venga riconosciuto anche il genere di dissenso morale e teologico più radicato» (*ibid.*, 321). Cfr. anche A. MacIntyre, *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Lanham (Maryland) 2009; *The Very Idea of a University: Aristotle, Newman, and Us*, in British Journal of Educational Studies 57 (2009) 347-363; *Fede, ragione e scienza. La lezione di Newman*, in Vita e Pensiero 4 (2010) 22-33; ma anche i rilievi critici di C. Barr, *Historical (Mis)understandingts of* The Idea of a University, in F. D. Aquino – B. J. King (ed. by), *Receptions of Newman*, Oxford 2015, 122; cfr. anche A. Campodonico, *L'idea di Università in John Henry Newman*, in Tuninetti (a cura di), *John Henry Newman*, 158-161. Sulla ricezione delle idee di Newman sull'Università, cfr. J. Sullivan, *Newman's Circle of Knowledge and Curriculum Wholeness in* The Idea of a University, in Aquino – King (ed. by), *Receptions of Newman*, 95-113, e *The University*, in F. D. Aquino – B. J. King (ed. by), *The Oxford Handbook to John Henry Newman*, Oxford 2018, 538-557.

83 *Ibid.*, 460-461; 861-863.

84 *Ibid.*, 474; 885.

cosa in natura, in quanto creata da Dio, è bene, allora non c'è alcuna necessità che la scienza sia conforme ai principi del Cattolicesimo. Ne segue che ogni scienza, fosse anche l'opera di un miscredente o di un idolatra, si potrebbe ammettere all'interno di una Università cattolica a condizione che la ricerca si mantenga nell'alveo tracciato dal suo stesso metodo, senza usurpare il territorio della morale e della religione (e, si dovrebbe aggiungere, viceversa)[85].

Lo spirito di universalità proprio della disposizione filosofica che anima l'Università, si vede all'opera in modo emblematico nella valutazione che Newman dà del rapporto fra scienza medica e Cristianesimo. Egli riconosce alla medicina lo statuto di scienza che si occupa della salute del corpo umano; tuttavia, nel determinarne l'oggetto e il metodo, riconosce anche che l'uomo non è solo corpo, ma possiede una mente e un'anima che dominano sul corpo e delle quali, quindi, non potrà né dovrà occuparsi la scienza medica, bensì una scienza ad essa superiore. Un medico che non ne fosse consapevole, da una parte ridurrebbe l'uomo ad un mero fatto, ad «un essere che ha da fare poco più che nascere, crescere, mangiare, bere, camminare, riprodurre la sua specie, e morire»[86]; dall'altra, di conseguenza, egli rischierebbe di imporre alla propria pratica scientifica norme morali derivate esclusivamente da un'antropologia riduttivistica ed empiristica, per cui ciò che fosse vero sul piano fattuale sarebbe anche lecito sul piano morale, con un'evidente invasione di campo. Ciò che è vero nella scienza medica, si potrebbe senz'altro realizzare «se l'uomo fosse soltanto un animale, o un bruto senz'anima»; ma poiché è qualcosa di più, un essere razionale e responsabile, allora ciò che è vero per la scienza medica, potrebbe però essere «illecito [*unlawful*]» dal punto di vista della morale e della religione, che potrebbero legittimamente giungere a conclusioni differenti. L'errore consiste nel non vedere che «ciò che è vero in una scienza ci è dettato secondo quella scienza, ma non secondo un'altra scienza»[87]. Quando il medico tratta l'uomo nella sua natura animale e fisica,

---

85 È in questo contesto che Newman precisa la funzione della Chiesa rispetto alla Università cattolica: essere «il difensore intrepido e unico» della verità spirituale (*ibid.*, 516; 959); essa «non teme alcuna conoscenza, ma le purifica tutte; non reprime alcun elemento della nostra natura, ma coltiva l'intero» (*ibid.*, 234; 463). In questo senso non ci può propriamente essere, oltre che una scienza "cattolica", neppure una letteratura "cattolica": «è una contraddizione in termini» avere una letteratura cristiana. Per sua natura, infatti, la letteratura è lo studio della natura umana così com'essa è, nella genialità e nelle passioni, negli amori e negli odi, nell'eroismo e nel crimine: non ci può dunque essere una letteratura «senza peccato» (e quindi cristiana, e cattolica) dell'uomo peccatore (*ibid.*, 229; 455). I doni naturali dimorano nell'uomo naturale: «La Chiesa può usarli, ma non può originarli a suo piacimento. Finché l'intero genere umano non sarà rinnovato, la sua letteratura non sarà pura e vera. […] se volete effettivamente una letteratura di santi, prima di tutto abbiate una nazione di santi» (*ibid.*, 231; 457).

86 *Ibid.*, 512; 951.

87 *Ibid.*, 509-510; 947. Nella *Lecture X* della seconda parte dell'*Idea of a University* Newman ipotizza che un medico inviti una Suora di carità in servizio in una zona colpita da un'epidemia a lasciare quel luogo per non rischiare lei stessa di morire; i suoi superiori, invece, sostengono il contrario in nome degli ideali ai quali ha dedicato la sua vita; e la Suora muore. Il medico aveva certo ragione, ma dovette cedere ad una parola superiore (*ibid.*).

non contraddice la verità; ma «egli pensa che qualunque cosa sia vera nella sua scienza, sia immediatamente lecita nella pratica – come se non ci fosse un numero di scienze rivali nel grande cerchio della filosofia»[88]. Ciò che sottolinea Newman non è che il medico è nel falso, mentre il moralista o il teologo sono nel vero. Ciò su cui si basa il medico, infatti, è vero; ma egli può non capire che ci sono «altre verità, quelle più alte della sua»[89]. Il che significa che *l'eccellenza intellettuale non garantisce l'eccellenza morale né si traduce in essa*, la quale, d'altra parte, non è il fine diretto dell'Università.

3.3. La questione della teologia

In questo contesto, non privo di una intrinseca problematicità per ragioni sia epistemologiche che morali e religiose, Newman affronta il problema dell'inserimento della teologia nel «cerchio» delle scienze dell'Università. La teologia, intesa come *una scienza*, è «la scienza di Dio», o il sistema in cui sono organizzate le verità che conosciamo di Dio, «esattamente come abbiamo una scienza delle stelle, e la chiamiamo astronomia, o della crosta terrestre, e la chiamiamo geologia». La «dottrina» che la teologia costruisce su Dio, se stiamo all'elenco degli attributi del suo oggetto, è «così misteriosa da oltrepassare nella sua pienezza i limiti di ogni sistema», e da sembrare estranea alla natura e «perfino inconciliabile con se stessa», se è vero che in essa l'immaginazione non riesce a rappresentare ciò che la ragione stabilisce[90].

Lo statuto epistemologico della teologia esclude che essa sia teologia fisica, ossia la considerazione del mondo fisico dal punto di vista religioso; che sia la raccolta delle polemiche sulle cosiddette "prove della religione"; che sia una specie di vago cristianesimo e tanto meno la conoscenza delle Scritture[91]. Queste diverse forme hanno in comune il carattere di *non essere scienza*, e quindi sarebbero escluse dal sistema del sapere, come vorrebbero utilitarismo, razionalismo e scetticismo. In realtà, la teologia possiede una natura ancipite: da una parte, essa è scienza al pari delle scienze della natura; dall'altra, in virtù del suo *oggetto*, se ne differenzia in misura assoluta e si potrebbe forse pensare che sia superiore ad esse. L'Essere infinito che essa insegna, infatti, è il principio supremo di «tutto ciò che è bene, tutto ciò che è vero, tutto ciò che è bello, tutto ciò che è benefico, che sia grande o piccolo, perfetto o frammentario, naturale o sovrannaturale, morale o materiale»[92]. L'insistenza sull'oggetto peculiare della teologia è di grande rilievo, poiché, se si svuotasse la parola "Dio" dei

88 *Ibid.*, 513; 953.

89 *Ibid.*, 511; 951.

90 Cfr. *ibid.*, 61-63; 147-149.

91 Cfr. *ibid.*, 61; 145-147.

92 *Ibid.*, 66; 153-155.

significati propriamente teologici che tutti i teisti le riconoscono, la stessa teologia, nella migliore delle ipotesi, sarebbe ridotta a scienza delle leggi dell'universo (teologia fisica), poiché Dio coinciderebbe con queste[93]. Se invece il suo oggetto restasse invariato nonostante la scomparsa della teologia dal novero delle scienze, esso sarebbe certo spartito fra molte scienze diverse, che invaderebbero quindi un territorio non loro, usurpandolo.

Ne deriva anche una differenza di *metodo* rispetto alle scienze fisiche: mentre queste si affidano all'induzione, la teologia si avvale della deduzione, dato che «tutto il sapere dottrinale scaturisce da una sola sorgente»[94], ossia la Rivelazione. Questa connotazione epistemologica distingue la teologia dalla scienza baconiana e dalla tradizione utilitaristica della conoscenza che ne è stata originata. Si pongono così le premesse della reciproca limitazione degli ambiti degli scienziati e dei teologi, ma anche i presupposti del loro conflitto: gli uni ammettono solo ricerche fondate sull'esperienza, fino ad accettare l'etica solo a patto che rinunci alla coscienza come fondamento e la sostituisca con il principio dell'utile; gli altri, invece, derivano la Verità cristiana esclusivamente dalla Rivelazione, che possono solo spiegare ma non incrementare, subordinando così l'intelletto umano alla grandezza dell'Intelligenza di Dio. Quando si profilano le condizioni di una reciproca usurpazione, la differenza fra i rispettivi metodi si traduce da strumento di auto-limitazione in arma di aggressione.

L'usurpazione dei rispettivi ambiti implica anche il reciproco sospetto fra scienza e teologia: da un lato, le persone «non troppo religiose» disprezzano la teologia; dall'altro, le menti religiose sottovalutano, se non ridicolizzano e quasi denunciano, il lavoro del ricercatore nei diversi campi della scienza, in particolare nella fisica. Ma si tratta allora, sia quanto all'usurpazione sia quanto alla reciproca diffidenza, della forzatura di possibili inferenze dal mondo naturale dell'una sul mondo sovrannaturale dell'altra. In realtà, ribadisce Newman, «i due mondi e i due rispettivi generi di conoscenza sono separati […]; e quindi, in quanto separati, nell'insieme non possono contraddirsi». Teologia e scienza sono dunque «incomunicabili, incapaci di collidere, e bisognose, al più di essere collegate, mai di essere riconciliate»[95]. Dovremmo dire che verità scientifica e verità religiosa sono incommensurabili ma compatibili, in ossequio al principio secondo il quale la verità non può contraddire la verità. L'affermazione di Newman è tanto più significativa in quanto è diretta sia ai tentativi post-baconiani di fare della teologia una scienza sperimentale sia all'impazienza di quegli uomini di religione sempre pronti a proporre commenti geologici o etnologici alla Sacra Scrittura, per renderla compatibile con i più recenti risultati della speculazione scientifica.

---

93 Cfr. *ibid.*, 35-39; 97-105. Sull'errore di considerare la teologia come scienza sperimentale, cfr. *ibid.*, 445-448; 833-837.

94 *Ibid.*, 223; 443; cfr. *ibid.*, 432-434; 809-813 e 440-442; 823-825.

95 *Ibid*., 430; 805.

Ciò significa che Newman è attento a scongiurare usurpazioni da entrambe le parti perché, avendo a cuore la verità, intende garantirne il perseguimento, nella libertà e nella fedeltà del ricercatore ai principi fondanti di ciascuna scienza[96].

Pur riconoscendo l'implicazione della teologia in ogni altra scienza, egli è tuttavia preoccupato che sia rispettato il principio dell'autonomia e, insieme, dell'«intima condivisione» fra tutti i rami del sapere, cosicché «la teologia è un ramo del sapere, e le scienze secolari sono altri rami. La teologia è sì il più alto, e il più vasto, ma non interferisce con la reale libertà di una scienza secolare nel suo ambito particolare». Nello stesso tempo, ogni branca del sapere, qualunque sia, trova unità nell'Università, «la sede particolare di quell'ampia filosofia che abbraccia e individua verità di ogni genere, e ogni metodo di ottenerle». Date queste premesse, Newman nega che «la teologia stia ad un altro sapere come l'anima al corpo; o che altre scienze ne siano soltanto gli strumenti e l'appendice»[97]. Il che equivale a negare che ci sia un rapporto gerarchico fra le scienze, che sono piuttosto disposte in un «circolo», in modo che fra di loro ci sia non tanto uguaglianza quanto interdipendenza. Così non è corretto definire la teologia come «la regina delle scienze»; ma se essa si occupa delle verità più alte e attraversa tutte le scienze, è «prima fra pari, più che sovrana sulle altre»[98]. A maggior ragione va intesa in questo senso, se Newman riconosce che essa non può

---

96 Newman ribadisce più volte che la ricerca e il ricercatore devono essere liberi: «Nel coltivare quelle scienze in cui l'intelletto umano può scoprire la verità, è questione di primaria importanza che il ricercatore sia libero, indipendente, affrancato da costrizioni nei movimenti; che gli sia consentito e sia in grado, senza ostacoli, di fissare la mente con attenzione, anzi, in modo esclusivo, sul suo oggetto particolare, senza il rischio di essere distratto ad ogni momento nel processo e nel progresso della sua indagine, da accuse di temerarietà o da moniti contro l'inopportunità o lo scandalo». E poi precisa: «Ci dev'essere grande cura ad evitare lo scandalo, o colpendo l'opinione popolare, o turbando il debole; dato che l'associazione fra verità ed errore in certe menti è così forte che è impossibile strapparne l'errore senza sradicarne anche il grano. Se, dunque, c'è la possibilità che un'opinione religiosa corrente sia in qualche modo compromessa nel corso di un'indagine scientifica, questa sarebbe la ragione per condurla, non in pubblicazioni leggere ed effimere, che vengono in mano ai distratti o agli ignoranti, ma in opere serie e professionali, che corrispondono alle scuole medievali di disputa filosofica che, lontane com'erano dalla regione del pensiero e del sentimento popolari, per la loro vigorosa irrequietezza nell'indagine, malgrado i loro eccessi, hanno fatto tanto per la precisione della teologia» (*ibid.*, 471-473; 879-883). Quando Newman parla di ostacoli, non intende riferirsi ai dogmi della fede, i quali, in realtà, impediscono i movimenti dell'intelletto cattolico «quanto le leggi della fisica impediscono i movimenti corporei» (*ibid*., 471; 881), tanto essi sono, per il cattolico, una «seconda natura». Per contro, egli presume che si evitino intrusioni degli scienziati in materia di religione; infine, teme lo «scandalo» che potrebbe provocare un'incauta e improvvida divulgazione di idee scientifiche contrarie alla religione, soprattutto sugli spiriti più deboli e più sprovveduti.

97 *1852 Discourse V*, 152-153; 1455-1457.

98 I. Ker, *Editor's Notes*, in Newman, *The Idea of a University*, lxii; cfr. anche *ibid.*, lxi. Un grave fraintendimento dell'idea di Newman si trova in F. M. Turner, *Introduction to Interpretive Essays*, in J. H. Newman, *The Idea of a University*, ed. by F. Turner, New Haven-London 1996, 259-260; M. McMackinn Garland, *Newman in His Own Day*, *ibid*., 278-279; S. Castro-Klarén, *The Paradox of Self in* The Idea of a University, *ibid*., 319. Cfr. anche G. Loughlin, *Theology in the University*, in I. Ker – T. Merrigan (ed. by), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge 2009, 221-240.

sottrarsi alla legge di ogni esercizio mentale, «ossia a quella imperfezione che deve sempre accompagnare l'astratto quando determina il concreto»[99].

Questo carattere è la ragione più forte addotta da Newman per ammettere la teologia nel novero delle scienze insegnate all'Università: quindi, non la sua presunta superiorità sulle altre scienze né l'autorità della Chiesa di cui è espressione. Essa è compresa nella natura "universale" dell'Università, la quale professa di insegnare *tutto* il sapere; la teologia ne è certamente una branca; com'è allora possibile, si chiede retoricamente Newman, «professare tutte le branche del sapere, e tuttavia escludere dalle materie del suo insegnamento una che, per non dire altro, è tanto importante e tanto ampia quanto ciascuna di esse?»[100]. L'esclusione della teologia dall'insegnamento universitario era uno degli esiti più rilevanti dello spirito del tempo, liberale, utilitarista e latitudinario, che trovava espressione nella fondazione delle "università senza religione" (*Godless institutions*)[101]. I suoi esponenti sostenevano che la religione consistesse nell'esercizio degli affetti, del sentimento, dell'immaginazione e della fantasia, per fornire soddisfazione ai bisogni della natura umana. Non essendo opera di Dio, essa si fonderebbe sulla consuetudine, sul pregiudizio, sull'obbligazione, ma *non sulla ragione*. Cosicché, per loro, chiedere di erigere una cattedra universitaria per la religione sarebbe stato tanto irragionevole quanto «chiederne una per i buoni sentimenti, il senso dell'onore, il patriottismo, la gratitudine, l'affetto materno o la buona compagnia», ipotesi del tutto prive di senso[102]. Né, secondo Newman, si

---

99 *Idea*, 52; 129.

100 *Ibid*., 20; 69-71.

101 Il tipico caso di questo genere fu la *London University*, ideata nel 1825 da Henry Peter Brougham, Barone Brougham e Vaux (1778-1868), su istanza del poeta Thomas Campbell (1777-1844), per l'educazione superiore delle classi medie secondo il modello delle istituzioni universitarie statunitensi, aperta a tutte le confessioni religiose, conforme al sistema professorale piuttosto che tutorale, e non residenziale. Con ciò essa sembrava «enfatizzare l'impartire informazioni più che formare la mente» e «rinunciare a quella istruzione religiosa che per Newman era l'anima di tutto il resto» (CULLER, *The Imperial Intellect*, 99). Nel 1855, in un articolo apparso sulla "Catholic University Gazette", Newman attribuì all'impresa di fondare la *London University* «la particolare professione di escludere la religione dal suo ambito di studi, essendo la prima considerevole incarnazione di un principio che da allora è stato ampiamente accolto fra di noi» (*Campaign*, 325). Quando nel 1828 aprì i corsi, la *London University* non contemplava alcun insegnamento di carattere religioso, e naturalmente rispondeva ad un'idea di Università completamente diversa rispetto a quella della tradizione nella quale si riconosceva Newman. Citando un numero del 1826 della "Edinburgh Review", egli la caratterizza come la sede di un sapere meramente professionale, che destina l'educazione religiosa esclusivamente alla dimensione personale dell'individuo, in relazione al lavoro o al piacere di ciascuno (cfr. *1852 Discourse V*, 139; 1437).

102 Cfr. *Idea*, 29; 87. Secondo questa prospettiva, la teologia «rimarrebbe esclusa dalle scuole pubbliche, ma sarebbe permessa in privato, qualora si trovi un numero sufficiente di persone che la vogliono. Tali persone […] possono averla tutta per loro, a condizione che se ne stiano per conto proprio, così da non tentare di turbare un sistema completo di istruzione, accettabile e utile a tutti, con l'intrusione di opinioni peculiari della loro mente» (*ibid.*, 44; 115). Nel *Discourse III* Newman richiama le relazioni del Comitato del Consiglio per l'educazione degli anni 1848-1850: nella suddivisione dei contenuti dell'educazione in quattro grandi classi (conoscenza dei *segni*, dei *fatti*, delle *relazioni* e delle *leggi*, del

potrebbe accettare che, per essere ammessa nell'Università, la teologia sia ridotta a teologia fisica.

A ciò si aggiungano l'intellettualismo di quella che Newman definisce «religione della ragione» o «della civiltà» e la convinzione diffusa negli ambienti liberali che il Cristianesimo sia stato per molti secoli di ostacolo alla conoscenza del mondo e all'intelligenza dell'uomo, alla coltivazione degli studi più promettenti e più utili: il flagello del vero sapere. In nome della conoscenza, la «religione della ragione» pretende di determinare i limiti del bene e del male, facendo della ragione che la fonda una usurpatrice in materia di religione e di morale[103]. Con l'esclusione della teologia dall'insegnamento universitario e il conseguente potenziamento delle scienze profane anche in materie non di loro diretta pertinenza, viene meno il principio che regola l'idea newmaniana di Università come centro del sapere universale, ossia la reciproca limitazione dei rispettivi ambiti da parte di ciascuna scienza. Nello stesso tempo, lo scetticismo e l'incredulità, espressione dell'intellettualismo, non consentirebbero la corretta comprensione della Religione Rivelata, rimodellata sulla base della convinzione che l'intelletto umano, esaltato come misura di tutte le cose, «sia più vero e perfetto nelle sue idee e nei suoi giudizi di quello dei profeti e degli apostoli»[104]. Nell'occuparsi di questioni religiose, l'intelletto sprecherebbe le proprie energie perché il suo sforzo, vano e inconcludente, non potrebbe tradursi in indagine scientifica a causa della stessa natura dell'oggetto dell'indagine: per gli scettici «*in religione* potete avere opinioni, potete avere teorie, potete avere argomenti, potete avere probabilità; potete avere qualunque cosa eccetto dimostrazioni, e quindi *non potete avere scienza*»[105].

---

sentimento), la religione viene contemplata all'interno dell'educazione del sentimento; dunque, non ha niente a che vedere con il sapere e con l'istruzione universitaria. È la posizione di Lord Brougham e di Edward Maltby (1770-1859), grecista, già Vescovo di Chester, poi di Durham, «eminente campione dell'educazione mista» (*ibid*., 35; 99), del quale Newman ricorda la convinzione che la scoperta dell'esistenza e degli attributi di Dio sia la più alta gratificazione della scienza.

103 È ben nota la frase di Newman: «L'educazione liberale non fa il cristiano né il cattolico, ma il gentiluomo» (*ibid*., 120; 255).

104 *Ibid*., 217; 433.

105 *Ibid*., 387; 727 (corsivo mio). Contro la religione e la teologia gli scettici del tempo scelgono una strategia di lotta piuttosto sottile: non intervenire con offese e polemiche, ma lasciare le scuole teologiche come stanno: «non interferire con la teologia, non alzare un dito contro di essa, è l'unico modo per distruggerla» (ibid., 396; 743). Si tratta di fare concorrenza alla teologia attraverso studi più interessanti, più ricchi e più pratici, ciò che accade con la forma d'incredulità contemporanea e con un sistema delle scienze completamente svincolate dalla religione. In questo modo le scienze moderne eserciteranno un'influenza profonda e sottile sull'immaginazione della massa degli uomini, formandola non solo in modo diretto ed esplicito, ma anche in forma indiretta e implicita: «il mondo ci sopraffà, non semplicemente appellandosi alla nostra ragione, o eccitando le nostre passioni, ma imponendosi sulla nostra immaginazione» (*US*, 122; 243). Se tale è la ricettività dell'immaginazione, su di essa agirà l'apparente discordanza di Ragione e Rivelazione, che, in realtà, sullo stato delle cose, di fatto concordano: ciò che si presenta ai nostri occhi come qualcosa di molto diverso rispetto alla nostra esperienza ordinaria, viene da noi percepito come non vero, dato che colpisce non la ragione ma l'immaginazione, facendo-

Se, in base a questo assunto, la teologia non fosse presente a presidiare i propri confini, è certo che le scienze ne prenderebbero possesso, muovendosi secondo principi auto-referenziali, senza affidarsi ad altra autorità che a se stesse: «E dato che i filosofi sperimentali certamente protesterebbero con vigore, se tentassi di impiantare la filosofia tomista nelle scuole di astronomia e di medicina, perché non potrei, quando la scienza divina subisce ostracismo […], perché non potrei a buon diritto protestare contro la loro esclusività, e chiedere l'emancipazione della teologia?»[106].

Se dal punto di vista liberale e utilitarista la religione è ritenuta un ostacolo al progresso dell'umanità e la teologia non può aspirare al titolo di scienza, è perché, in sostanza, né l'una né l'altra sono utili, cioè conformi al principio della filosofia dell'utilità. Secondo i moderni discepoli di Locke, infatti, nell'Università non si dovrebbe insegnare nient'altro che ciò che si rivela utile all'umanità e che si possa tradurre in un'opera da soppesare e misurare, possibilmente in grado di produrre un profitto corrispondente all'investimento che l'ha prodotta. Dal punto di vista di Newman, questa concezione mercantile della conoscenza, unita alla proliferazione delle scienze specialistiche e tecniche, non è altro che l'espressione del venir meno di un'idea unitaria del sistema del sapere, a cui corrisponde la mancanza di un principio unificante della persona, che consiste nella formazione dell'intelletto, la vera essenza dell'Università.

4. L'educazione liberale

In contrasto con questo difetto dello spirito utilitaristico del tempo, Newman costruisce il suo modello di educazione "liberale", secondo il quale l'Università non si accontenta «di formare il critico o lo sperimentatore, l'economista o l'ingegnere, per quanto includa anch'essi nel suo ambito. Ma l'educazione universitaria è il grande

la trasalire. Supponiamo allora che una persona sia destinataria di ripetute informazioni di carattere astronomico, geologico, anatomico, chimico, fisico, etnologico, archeologico, psicologico, economico, … sulla natura e sulla sua complessità; supponiamo che «per anni abbia bevuto e si sia nutrita a questa visione, lasciate che si volga a consultare le descrizioni ispirate, o ad ascoltare l'autorevole insegnamento della Rivelazione, il libro del *Genesi*, o i moniti e le profezie dei Vangeli, […] e potrà certamente sperimentare un angoscioso mutamento di sentimenti, – non che la sua ragione deduca davvero dai suoi studi molto amati qualcosa di contrario alla fede, ma quella sua immaginazione è sconvolta, e inondata del senso dell'ineffabile distanza di quella fede dalla visione delle cose che le è familiare» (*Idea*, 401-402; 753-755). È esattamente questa la strategia seguita dalla incredulità del tempo: essa conta, «non su una confutazione logica, ma su tre considerazioni; in primo luogo, sugli effetti di studi di qualunque genere per rendere mal disposta la mente nei confronti degli altri studi; in secondo luogo, sul particolare effetto delle scienze moderne sull'immaginazione, pregiudiziale verso la verità rivelata; e infine, sull'affascinante interesse associato a quelle scienze per i loro meravigliosi risultati» (*ibid.*, 403; 757).

106 *Idea*, 97; 211.

strumento ordinario di un fine grande ma ordinario; essa aspira ad elevare il tono intellettuale della società, a coltivare l'opinione pubblica, a purificare il gusto nazionale, a fornire principi veri all'entusiasmo popolare e scopi stabili all'aspirazione popolare, a dare ampliamento e sobrietà alle idee del tempo, a facilitare l'esercizio del potere politico, e ad affinare le relazioni della vita privata. È l'educazione che dà all'uomo una chiara visione consapevole delle proprie opinioni e dei propri giudizi, una verità nello svilupparli, un'eloquenza nell'esprimerli, e una forza nel farli valere. Essa gli insegna a vedere le cose come sono, ad andare diritto alla sostanza, a sbrogliare una matassa di pensieri, a scoprire ciò che è sofistico e a scartare ciò che è irrilevante»[107]. In questo senso l'educazione è "utile", nella misura in cui «addestra buoni membri della società». Il che è ben diverso dal principio che regge la filosofia utilitaristica, caratterizzata da individualismo e strumentalismo, per cui l'individuo è mosso all'azione da desideri, emozioni e passioni che non sono incardinati in una visione generale della persona. L'azione che egli compie, è utile se tende a incrementarne la felicità, il piacere, il benessere, mentre l'interesse della collettività è il risultato della somma degli interessi individuali, cosicché il bene supremo è la massima felicità per il maggior numero di persone possibile.

Per contro, per Newman il sapere è fine a se stesso; non è un mezzo per qualcos'altro, ma un fine da perseguire per se stesso, che risponde alle esigenze della nostra natura, che non si risolverà mai in un'arte qualunque né sarà «informato» da qualche altro fine. Il che non significa che dal suo possesso non possano derivare vantaggi che vanno al di là delle sue caratteristiche peculiari, ossia che non sia "utile". Ma l'"utile" di Newman è del tutto diverso dall'"utile" di Bentham, e proprio per questo egli non cade in contraddizione affermando che il sapere è fine a se stesso e, nello stesso tempo, è utile «per quanto non sia professionale»[108]. Per "utile", infatti, egli intende «lo *strumento* del bene»; il suo principio è che, «anche se l'utile non sempre è bene, il bene è sempre utile». Esso «produce il bene; […] non esiste niente di eccellente, bello, perfetto, desiderabile di per se stesso, che non trabocchi, e diffonda la somiglianza di sé tutt'intorno. Il bene è prolifico», e quindi anche il sapere, se è così eccellente da essere fine a se stesso, dev'essere utile «in un senso vero e alto […] non […] in un senso basso, meccanico, commerciale, ma come un bene diffusivo, una benedizione, un dono, o potere, o un tesoro, dapprima del proprietario, poi attraverso di lui del mondo». Così, «se un'educazione liberale è buona, deve necessariamente essere anche utile»[109].

---

[107] *Ibid.*, 177-178; 359-361.

[108] *Ibid.*, 164; 333, a differenza di quanto osserva Culler (CULLER, *The Imperial Intellect*, 222).

[109] *Ibid.*, 163-164; 333-335 (cfr. T. VARGISH, *Newman: The Contemplation of Mind*, Oxford 1970, 132; KER, *Editor's Notes*, 613-614, nota 154.10; M. J. SVAGLIC, *Introduction*, in J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, ed. by M. J. Svaglic, Notre Dame [Ind.] 1960, 1982).

Per conoscenza ed educazione "liberali" Newman intende ciò che è consuetudine nella cultura occidentale, ossia le forme di attività *libera*, opposta a quelle delle attività *servili*: mentre le une sono guidate dalla mente, dalla ragione, dalla riflessione, le altre sono esercitate empiricamente, come accade per il lavoro fisico, le operazioni meccaniche, le arti, nelle quali la mente ha poco o nulla a che fare. Esistono tuttavia attività prevalentemente intellettuali che la tradizione riconosce come liberali (ad esempio, la medicina e il commercio), e viceversa (come, ad esempio, gli esercizi del corpo dell'antica *palaestra*). Evidentemente, a fare la differenza non è il semplice esercizio dell'intelletto; piuttosto, il principio di demarcazione consiste nel fine dell'attività: è sapere liberale «soltanto quello che è sufficiente a se stesso, che è indipendente dalle conseguenze, che non si attende alcun completamento, che rifiuta di essere *informato* […] da un qualunque fine, o assorbito in una qualunque arte, per presentarsi legittimamente alla nostra osservazione»[110]. Dunque, un sapere fine a se stesso, «o sapere da *gentleman*» o, meglio ancora, quel sapere che Newman definisce "filosofia", non il sapere in senso vago e ordinario, ma «preciso e trascendente»[111]. Il suo principio è la ragione, che dispensa chi la esercita nella forma della conoscenza dal cercare altrove un fine al quale tendere. In quanto fine esso stesso, è un bene, per quanto possa risolversi in un'arte, in un processo meccanico o in un qualche risultato; nel qual caso è il sapere utile che informa la nuova idea di Università secondo i principi dell'utilitarismo.

In realtà, Newman non esclude l'educazione professionale dall'orizzonte della cultura universitaria, ma la ripensa alla luce delle peculiarità della disposizione "filosofica" della mente, che garantisce alle diverse scienze particolari il senso del tutto e del sistema. Scrive Newman: «L'uomo che ha appreso a pensare, ragionare, paragonare, distinguere e analizzare, che ha affinato il gusto, si è formato il giudizio e ha acuito la visione mentale, non sarà subito un giurista, un avvocato, un oratore, un politico, un medico, un buon proprietario terriero, un uomo d'affari, un soldato, un ingegnere, un chimico, un geologo, o un archeologo, ma si porrà in quella condizione intellettuale in cui può intraprendere qualunque scienza o vocazione alla quale ho fatto riferimento, o qualunque altra per la quale ha gusto o talento particolari, con

---

110 *Ibid.*, 108; 231. Newman cita Aristotele: «Utili sono soprattutto i beni fruttiferi, decorosi quelli di godimento: intendo per beni fruttiferi quelli da cui provengono le entrate, per i beni di godimento quelli da cui non deriva null'altro che l'uso proprio di essi» (ARISTOTELE, *Retorica*, I, 5, 1361a; citato *ibid.*, 109; 233). Questa citazione conclude un lungo commento ad un passo del *De officiis* di Cicerone (I, 6), la cui influenza, tuttavia, a differenza di quella di Aristotele, che Newman considera suo maestro, non è così notevole; a maggior ragione, se egli giudica il brano come «soltanto uno dei passi simili in una gran quantità di autori»; e se lo cita sia per la sua familiarità con l'ambiente dell'educazione accademica e con l'uditorio al quale rivolge il suo *Discourse*, sia per la chiarezza con cui il sapere fine a se stesso vi viene distinto dal sapere utile (*ibid.*, 105; 225; diversamente in BOTTONE, *John Henry Newman e l'abito mentale filosofico*, 73-83).

111 *Ibid.*, 111; 237.

una facilità, una grazia, una versatilità e un successo, ai quali un altro è estraneo»[112]. È questa la "vera" utilità del sapere liberale: sviluppare «una facoltà per entrare con relativa facilità in qualunque contenuto del pensiero, e per intraprendere con prontezza qualunque scienza o professione»[113].

Questa è la condizione che fa la differenza fra l'erudizione specialistica e il vero «ampliamento del sapere», o educazione liberale: «Un intelletto davvero grande […] è quello che possiede una visione integrata dell'antico e del nuovo, del passato e del presente, del lontano e del vicino, e che ha l'intuizione dell'influenza reciproca di tutto ciò; senza di che non c'è un tutto, e neppure un centro. Esso possiede la conoscenza […] non semplicemente considerata come acquisizione, ma come filosofia»[114].

È così che archeologi o naturalisti, giuristi o statistici, per quanto possano essere esperti nelle loro rispettive materie, non per questo devono avere una mente aperta ad ampi orizzonti; anzi, è più facile che incorrano nell'angustia intellettuale che è precisamente la negazione dell'educazione liberale. Essi, infatti, restano prigionieri dell'incapacità dell'intelletto di conoscere la verità direttamente e del suo naturale bisogno di procedere per parti o frammenti. La loro presunzione li induce a fermarsi a questo punto, presumendo di cogliere così la verità di qualunque genere. L'educazione liberale, invece, farebbe proseguire il loro processo mentale nel concerto delle facoltà intellettuali, attraverso l'allenamento al confronto e alla combinazione delle idee, alla loro concezione e al loro adattamento, che porta a maturazione la capacità di distinguere il vero dal falso, «di setacciare i granelli della verità dalla massa, di sistemare le cose secondo il loro reale valore, e, se posso usare questa espressione, di costruire idee». Si tratta di una capacità che si acquisisce attraverso una formazione scientifica della mente: «L'occhio del corpo, l'organo per apprendere gli oggetti materiali, ci è fornito dalla natura; l'occhio della mente, il cui oggetto è la verità, è opera della disciplina e dell'abitudine»[115].

---

112 *Ibid.*, 165-166; 337-339.

113 *Ibid.*, xviii; 25.

114 *Ibid.*, 134; 279. «Tale contemplazione filosofica del campo del sapere come un tutto, che conduce, come fa, ad una comprensione dei suoi ambiti distinti e ad un apprezzamento di ognuno, si può quindi chiamare correttamente illuminazione; si può anche chiamare correttamente *ampliamento della mente*, perché si tratta della precisa collocazione delle cose l'una accanto all'altra, come se fossero nello spazio; mentre è anche la sua coltivazione più propria e la sua condizione migliore, sia perché assicura all'intelletto la vista delle cose come sono, o della verità, in opposizione alla fantasia, all'opinione e alla teoria; sia perché presuppone e implica la perfezione delle sue diverse facoltà» (*ibid.*, 179-180; 363-365, corsivo mio). In proposito, per evidenziare l'effetto della coltivazione della mente, Ker parla di «iperbolismo retorico» (cfr. I. Ker, *The Achievement of John Henry Newman*, Notre Dame [Ind.] 1991, 3-4).

115 *Ibid.*, 152; 313. All'inaugurazione del trimestre autunnale del 1854 Newman chiese agli studenti per quale scopo fossero convenuti all'Università, e «la risposta più ovvia fu per prepararsi alle loro rispettive professioni, – il diritto, la medicina, lo stato ecclesiastico, l'ingegneria o le attività commerciali. Ma questo non era tutto ciò per cui era intesa l'educazione universitaria. […] Essi erano lì per ricevere, non importa quale fosse la loro professione prevista, un'educazione che verosimilmente li rendesse

È la sintesi sostenuta dall'analisi; è ciò che nella pratica è la *phrónesis* aristotelica, e che Newman traduce con «senso illativo». La mente formata nell'educazione liberale, dunque, coniuga dentro di sé l'apertura intellettuale, la chiarezza del giudizio, l'acutezza della visione con lo spirito della saggezza, il senso della moderazione, l'esercizio della libertà.

5. Università, formazione della mente e conoscenza di sé

La sintesi che si può ricavare dalla definizione newmaniana dell'Università nella sua essenza e che ha chiuso il paragrafo precedente, non è che la logica conseguenza della centralità dell'"idea" o della "forma" nel suo pensiero. La missione più alta dell'Università, infatti, è la «formazione» della mente, che consiste nel portare a realizzazione la "forma" che la definisce, ossia l'intelletto. Si tratta tuttavia di una facoltà che non deve indurre a conclusioni riduttivistiche quanto alla natura della mente: essa non va intesa in termini né cognitivistici né intellettualistici, ma secondo la prospettiva ampliata ed estesa sulla quale tanto insiste Newman fin dai sermoni predicati nella Chiesa di St. Mary dell'Università di Oxford[116], che in questo senso preparano il lavoro «metà teologico, metà filosofico» della *Grammar of Assent*[117].

Così, sia la riflessione teorica sull'Università contenuta nell'*Idea of a University* sia l'impegno profuso per realizzare l'Università cattolica in Irlanda ricevono luce dalla comparazione con gli scritti in cui Newman si occupa della "grammatica della mente". Se ne deriva una concezione che nella "forma" della mente comprende non solo l'intelletto, ma anche il sentire, l'immaginare, il ricordare, non solo l'inferenza formale ma anche l'inferenza non formale e quella naturale, con la relativa facoltà del senso illativo: tutti aspetti che trovano il loro collante nella "coscienza" e il centro di unità nella "persona" secondo il principio dell'egotismo, riassunto nell'espressione

adeguati a tutto. Naturalmente, l'Università era anche intesa fornire un'educazione di utilità particolare per le professioni, ma essa era più di questo; era qualcosa che li rendeva adatti ad ogni posto e ad ogni situazione in cui avrebbero potuto imbattersi nella loro vita» (*Campaign*, 320-321). Sul concetto di educazione in Newman, cfr. M. K. TILLMAN, *Philosophy of Education*, in AQUINO – KING (ed. by), *The Oxford Handbook to John Henry Newman*, 416-434.

116 Ci si riferisce, in particolare, agli *US*, IV ("The usurpations of reason"), X ("Faith and reason, contrasted as habits of mind"), XI ("The nature of faith in relation to reason"), XIII ("Implicit and explicit reason").

117 *LD*, XXIV, 184 (7 dicembre 1868). Pochi giorni prima della pubblicazione della *GA*, in una lettera del 13 marzo 1870, Newman riconosce la continuità del proprio pensiero: «Mi sono tolto un gran peso dalla mente – per venti o trent'anni ho sentito come una specie di dovere lo scriverne, e ho cominciato più volte, ma non sono mai riuscito a continuare, e di conseguenza sempre mi sono fermato» (*LD*, XXV, 51).

«Sono ciò che sono, o non sono niente»[118]. Nella misura in cui, nell'Università, la mente viene formata alla *connected view*, la visione integrata e unitaria delle cose, essa mobilita tutte le sue facoltà: la «ragione implicita», o inconsapevole, si mette al servizio della «ragione esplicita», o consapevole. Il respiro della "ragione" è tale da creare, a partire da un piccolo inizio, «un mondo di idee» e da distendersi in un'ampiezza di orizzonte sconosciuta alla mera logica argomentativa che si affida a rigidi schemi estranei alla complessità della mente. «Sottigliezza» e «versatilità» sono le qualità che la guidano fra semplici indicazioni e associazioni di idee, leggi assodate e testimonianze, impressioni e istinto: «Così fa progressi in modo non dissimile da uno scalatore su una ripida parete, che, con occhio svelto, mano pronta e piede fermo, ascende come egli stesso non sa […]. Non è troppo dire che i passi attraverso i quali i grandi geni scalano le montagne della verità, per gli uomini in generale sono tanto insicuri e precari, quanto l'ascesa di un esperto rocciatore su una vera roccia scoscesa. […] E tale è in particolare il modo in cui tutti gli uomini, dotati o non dotati, di solito ragionano, – non in base a regole, ma in base ad una facoltà interiore»[119].

Questa «facoltà interiore» in base alla quale gli uomini ragionano, è perciò una realtà complessa, una combinazione di fattori riconducibili all'intelletto e al sentire, alla sfera della razionalità formale e procedurale e a quella non formale, alla quale sovraintende il senso illativo, non solo nell'ambito del concreto, ma anche in quello dell'apprensione nozionale. Esperienze e conoscenze previe, le "pre-comprensioni" secondo una prospettiva ermeneutica, sono la kantiana «feconda bassura» sulla quale lavora la «facoltà interiore», che da esse fa scaturire e ad esse connette tutto ciò che di nuovo va via via elaborando. La coltivazione dell'intelletto cui è chiamata l'Università, quindi, è un'impresa molto complessa e articolata, poiché coinvolge anche dimensioni che non sono strettamente intellettuali e che tuttavia sono inevitabilmente legate alle operazioni dell'intelletto. *In una certa misura* si potrebbe dire che essa consiste nella *conoscenza di sé*, se dal sé si esclude la dimensione morale, dato che «la conoscenza è solo una delle occupazioni della mente, non la sua formazione» al bene e all'azione, compito che spetta alla Fede[120], non all'Università.

Se poi si considera la biografia di Newman, il suo *curriculum studiorum*, la sua esperienza di educatore, come *fellow* e *tutor* dell'Oriel College a Oxford, ci sono ragioni per ritenere che la sua "grammatica della mente" sia in realtà anche la "grammatica della *sua* mente" e che l'"idea" di Università sia anche la narrazione della *sua* esperienza dell'Università, verità testimoniata prima di essere insegnata. Newman, infatti, tiene costantemente insieme la dimensione emotiva della propria vita

---

118 Cfr. *GA*, 347; 1431; e MARCHETTO, *John Henry Newman*, 69-72.

119 *US*, 256-257; 471-473

120 J. H. NEWMAN, *The Tamworth Reading Room*, in ID., *Discussions and Arguments on Various Subjects*, London 1872, 304.

e la sua comprensione filosofica: «una capacità particolarmente intensa di sentire si trasforma in una capacità particolarmente intensa di analizzare quel sentire in termini intellettuali»[121]. In questo senso, va colta la profonda analogia esistente fra l'*Idea of a University* e le due opere che meglio rappresentano la sintesi delle esperienze e del pensiero di Newman, ossia l'*Apologia pro vita sua* e la *Grammar of Assent,* tutte e tre riconducibili alle caratteristiche della "persona" dell'Autore. L'*Apologia* va considerata *non* come un'autobiografia che ne ricostruisce la vita «personale», ma come un'autobiografia «intellettuale» o «teologica» che ricostruisce la «storia delle sue opinioni religiose», che narra in prima persona le idee, i fenomeni e i principi che «sono all'interno del suo cuore»[122], in quanto vissuti e poi analizzati nelle leggi che ne regolano lo sviluppo. La *Grammar* è l'analisi «grammaticale» e fenomenologica dei ragionamenti «impliciti» della mente che, insieme a quelli «espliciti» e diversamente da essi, conducono alla credenza religiosa: descrive le regole che sovraintendono all'uso, da parte della mente, degli elementi costitutivi della lingua dell'assenso di fede. Se nell'*Apologia*, il senso illativo, segno dell'«intelligenza viva con la quale scrivo, discuto e agisco»[123], è raccontato in prima persona mentre è all'opera; nella *Grammar*, l'analisi fenomenologica descrive in terza persona le inferenze formali e non formali del suo stesso io, riconducendole alle leggi del senso illativo attraverso un continuo lavoro di astrazione. Il presupposto comune è il fatto che «è alla mente viva [*living mind*] che dobbiamo guardare per avere i mezzi che ci consentono di usare correttamente principi di qualunque genere, fatti o dottrine, esperienze o testimonianze»[124].

In questo gioco di rispecchiamento di sé, l'*Idea of a University* è, insieme, la definizione dell'essenza dell'Università e la descrizione della mente dello stesso Newman com'è stata formata dall'educazione universitaria. Per quanto la virtù cristiana dell'umiltà intellettuale lo trattenga dal far coincidere la propria mente con quella che egli descrive come l'esito della formazione nell'Università[125], tuttavia non è difficile rinvenire nella disposizione filosofica della mente formata l'attitudine di Newman a pensare secondo implicazioni piuttosto che per esclusioni, a riconoscere l'intero in ogni parte, a connettere ogni elemento della propria conoscenza in quel fatto complesso

---

121 S. Prickett, *Romanticism and Religion. The Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church*, Cambridge 1976, 174.

122 Cfr. Ker, *John Henry Newman*, 548, e *Phil.N.* II, 87; 717.

123 J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, London 1864-1865, xxiv (*Apologia pro vita sua*, a cura di F. Morrone, Milano 2001, 130).

124 *GA*, 360; 1453.

125 Si consideri la critica che Newman muove alla cosiddetta «religione della ragione» cui si può giungere attraverso la coltivazione dell'intelletto, come un monito a se stesso (*Idea*, 181-184; 367-371, e 200-202; 403-405). Per lui fondamentale è la lezione di San Paolo: «Tale era l'umiltà di san Paolo, quando si definiva "l'infimo fra tutti i santi"» (*Ef* 3,8, *ibid*., 205), oltre alla testimonianza di san Filippo Neri (cfr. *ibid*., 234-239; 465-473).

che è la verità, secondo il principio dell'armonia. È lo spirito di sintesi a muovere l'intelletto e il cuore di Newman a raccogliere in un Sistema i fattori costitutivi dell'Università: essa, infatti, «è il luogo al quale danno il loro contributo migliaia di scuole; in cui l'intelletto può vagare e speculare senza rischi, sicuro di trovare il suo simile in un'attività antagonistica, e il suo giudice nel tribunale della verità. È un luogo in cui la ricerca viene spinta in avanti, e le scoperte verificate e perfezionate, l'avventatezza resa innocua e l'errore svelato, grazie allo scontro fra menti e fra saperi. È il luogo in cui il professore diventa eloquente, ed è missionario e predicatore, mostrando la sua scienza nella forma più completa e più affascinante, versandola nel cuore dei propri ascoltatori con lo zelo dell'entusiasmo e la luce del proprio amore verso di essa. È il luogo in cui il catechista rende buono il suo terreno a mano a mano che procede nella verità, giorno dopo giorno, con memoria pronta, facendola entrare e rinsaldandola nella ragione che si va ampliando. […] È una sede della sapienza, una luce del mondo, un ministero della fede, un'*Alma Mater* della generazione nascente»[126].

Riassunto

Questo saggio intende presentare gli aspetti che John Henry Newman (1801-1890) indica come costitutivi dell'"idea" di Università, mentre ne esclude altri che pure sono importanti per l'educazione ma non fanno parte dei compiti dell'istituzione universitaria: il fine intellettuale (non morale né religioso), la diffusione e l'estensione del sapere (non la ricerca), l'Influenza personale all'interno del Sistema, il perseguimento del sapere universale. Il punto di vista dal quale Newman considera l'Università, è l'"idea" (o "forma"), intesa secondo un significato, insieme, platonico ed empiristico, che si declina nei suoi sviluppi storici. Coerente con questa impostazione è lo scopo più alto che egli attribuisce all'Università, ossia sviluppare la "forma" o "natura" della mente, che consiste nella filosofia: una visione integrata e unitaria delle cose. Questa è la virtù dell'eccellenza intellettuale, alla quale corrisponde il sapere universale che è la "forma" dell'Università e che, in quanto totalità al servizio della verità, non può non comprendere anche la teologia. L'esito è l'educazione liberale, che comporta la formazione della mente nella sua complessità: intelletto, immaginazione, sentimento, memoria, coscienza, inferenza formale e inferenza non formale, ragione implicita e ragione esplicita. In ciò la riflessione di Newman contenuta nell'*Idea of a University* si salda con quanto egli scrive sulla struttura della mente e sulla sua coltivazione sia negli *University Sermons* sia nella *Grammar of Assent* sia, rispetto alla sua stessa formazione, nell'*Apologia pro vita sua*.

Abstract

This paper aims to present the features that John Henry Newman (1801-1890) means as essential to the "idea" of a University, while he excludes others that also are important for education even if they are not part of the ends of a University institution: the intellectual scope (neither moral nor religious), the diffusion and extension of knowledge (not the scientific discovery), personal Influence inside System, the attainment of universal knowledge. The point of view from which Newman looks at University, is the "idea" (or "form"), according to a platonic and empiricist meaning that guides its historical developments. On this basis the highest scope he attributes to a University, is the formation of nature of the mind, that consists of philosophy: a connected view of things. This is the virtue of intellectual excellence, which corresponds with the universal knowledge that is the "form" of a University, and, as a whole, implies even theology. The result is the liberal education, that is the formation of the mind as a complex fact, including intellect, imagination, feeling, memory, consciousness, formal and informal inference, implicit and explicit reason. So Newman's thinking on structure of the mind and its cultivation in *Idea of a University*, *University Sermons*, *Grammar of Assent,* and, as regards his own formation, in *Apologia pro vita sua*, has to be considered as a whole.

Gehört die Theologie an die Universität?
Das Verhältnis zwischen der Theologie und den Wissenschaften nach Leo Scheffczyk

Manfred Hauke*

1. Einführung

Die 1992 gegründete Theologische Fakultät von Lugano (Facoltà di Teologia di Lugano = FTL) hat seit dem Jahre 2002 ihren Sitz auf dem Gelände der Universität der italienischen Schweiz (Università della Svizzera Italiana = USI). Die Möglichkeit dazu wurde durch eine großzügige Spenderin geschaffen, die sich auch an der Finanzierung der USI beteiligte. Seitdem gibt es eine gewisse Zusammenarbeit zwischen der FTL und der USI, ohne dass die FTL als solche zur USI gehört. Das Wachstum der FTL und ihre wissenschaftliche Profilierung hat dazu geführt, dass derzeit eine Integration der FTL in die Universität diskutiert wird. Bei dieser Frage sind viele verschiedene Gesichtspunkte zu erwägen, auch politischer und finanzieller Art. Wie die Gespräche auch immer ausgehen werden: im Hintergrund stellt sich die Frage, ob Theologie überhaupt als Wissenschaft betrachtet werden kann in einer Universität, die nicht einem bestimmten Glaubensbekenntnis verbunden ist. Bei der mittelalterlichen Einheit von Glaube und Kultur in Europa gehörte die Theologie ganz selbstverständlich zur Universität und nahm darin einen Ehrenplatz ein. Noch Kardinal Newman, der am 13. Oktober 2019 heiliggesprochen wird, konnte 1852 bei seinen Vorträgen über das Wesen der Universität "mit einiger Schroffheit" einen "Syllogismus" formulieren: «Eine Universität … erklärt es durch ihren Namen allein schon als ihre Aufgabe, universales Wissen zu lehren. Die Theologie ist sicher ein Zweig des Wissens. Wie ist es ihr aber dann möglich, alle Zweige des Wissens zu lehren und doch von den Lehrgegenständen einen auszuschließen, der mindestens ebenso wichtig ist wie einer von ihnen?»[1].

* Ordentlicher Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lugano. Weitere Angaben unter www.manfred-hauke.de. E-mail: manfred.hauke@teologialugano.ch.

1 J. H. Newman, *Vom Wesen der Universität* (Ausgewählte Werke V), Mainz 1960, 27 (engl. *The Idea of*

Newman hielt seine Vorträge anlässlich der Gründung der katholischen Universität von Dublin. Die Tessiner USI ist dagegen nicht konfessionell gebunden. Angesichts dieser Situation stellt sich die Frage noch deutlicher, ob die katholische Theologie, die sich als wissenschaftliches Nachdenken über die göttliche Offenbarung auf der Grundlage des Glaubens der Kirche versteht, an einer keinem religiösen Credo verpflichteten Universität teilnehmen sollte. Aus der Sicht der nicht Gläubigen kann hier eingewandt werden, dass Glauben kein Wissen bedeute; also sei Theologie keine Wissenschaft und habe an der Universität nichts zu suchen.

Aus der Sicht des Glaubenden zeigt sich die Gefahr, die Theologie einzuebnen auf die Inhalte, die allgemein menschlich sind, und den mit der göttlichen Offenbarung verbundenen besonderen Anspruch aufzugeben. Theologie wäre dann zurückgeschraubt auf eine bloße Religionswissenschaft, die alle religiösen Phänomene auf die gleiche Ebene stellt. Eine solche Reduktion wäre für die authentische katholische Glaubenswissenschaft nichts anderes als ein geistiger Selbstmord.

Angesichts dieser Situation lohnt es sich, ein vor vierzig Jahren (1979) erschienenes Werk zu sichten, dessen Verfasser eine ähnliche Fragestellung bewegt. Leo Scheffczyk veröffentlichte damals das Werk *Die Theologie und die Wissenschaften*, die auf Vorlesungen an der Katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) in München zurückgeht (in der Folge abgekürzt als TW)[2]. Die LMU ist konfessionell nicht gebunden, auch wenn der Freistaat Bayern nach wie vor stark christlich geprägt ist. Von daher ähnelt die Situation der USI, die in einem Schweizer Kanton liegt (dem Tessin) mit einer vorwiegend christlichen (katholischen) Bevölkerung, aber gleichzeitig rein "weltlich" begründet ist. Als junger Student in den "Freisemestern" konnte der Verfasser dieser Zeilen an den beeindruckenden Darlegungen Scheffczyks teilnehmen. Versucht sei, das Wesentliche der Äußerungen zusammenzufassen und mit der gegenwärtigen Situation in Verbindung zu bringen.

2. Intention und Gliederung des Werkes über *Die Theologie und die Wissenschaften*

Leo Scheffczyk (1920-2005) war damals Professor für Dogmatik[3], setzte sich aber

a University, 1853). Zu Newman siehe im vorliegenden Band den ausführlichen Beitrag von Michele Marchetto.

2 L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979.

3 Zu seinem Werk und Lebenslauf vgl. u.a. M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo Cardinal Scheffczyk*, Buttenwiesen 2003; italienisch (aktualisiert) *Essere cattolico? Un primo sguardo all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk* (Mane nobiscum, 10), Città

in seinen Vorlesungen systematisch mit dem innertheologischen Disput und dem modernen wissenschaftstheoretischen Denken auseinander, was eine umfassende Sicht auf Philosophie und Theologie voraussetzt. Kennzeichnend für die bis heute kaum gewandelte Situation ist der Beginn seines Vorwortes:

«Die wissenschaftliche Theologie steht heute innerhalb der Kirche hoch im Kurs. Von vielen wird sie sogar, wie sich besonders anlässlich von Streitfällen zeigt, dem Lehramt übergeordnet. Demgegenüber wird der Theologie von anderen Wissenschaften ihr wissenschaftlicher Rang gänzlich abgesprochen, so dass bereits auch Stimmen, die für ihren Ausschluss aus der Universität plädieren, laut werden» (TW 9).

Zu den von Scheffczyk angedeuteten "Streitfällen" gehört zweifellos der Fall des Schweizer Theologen Hans Küng, dem die Glaubenskongregation am 15. Dezember 1979 den Lehrauftrag als katholischer Theologe entzog[4]. Scheffczyk hat sich intensiv mit diesem Fall auseinandergesetzt[5]. Er betont, den zahlreichen «einzelnen Verformungen und Umdeutungen» liege «ein grundlegender Mangel voraus: Es ist das völlige Fehlen des Verständnisses des Mysteriums oder des Geheimnisses, das den Horizont des christlichen Glaubens bildet, auf dem die Wahrheiten des Christentums dann erst ihre Tiefe und ihre übernatürliche Dimension erhalten. Dieser Horizont ist weggewischt, so dass auch die Einzelheiten konturlos werden und verschwimmen»[6]. Die in Küngs «Werken verfolgte Richtung ist nicht mehr an den gültigen und bleibenden Standsternen der übernatürlichen Offenbarung, der Tradition und der Glaubensgemeinschaft der Kirche ausgerichtet, sondern allein an einem weltimmanenten Humanismus. Die redlichen Humanisten werden sich nur die Frage stellen, warum man solche Erwägungen als christlich ausgeben müsse»[7].

Eine Ablehnung der Theologie als Wissenschaft hingegen richtet sich, so betont Scheffczyk, «zuletzt auch gegen die Kirche und den Glauben selbst: der zunächst nur geforderte Rückzug der theologischen Fakultäten aus dem Bereich der Universität wird zu einem Angriff auf die Institution der Kirche und ihren Öffentlichkeitsan-

---

del Vaticano 2007; DERS., *Nachruf auf Leo Kardinal Scheffczyk*, in Theologisches 36 (2006) 5-28; DERS., *Introduzione all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica*, Testo curato per l'edizione italiana da M. Hauke (Dogmatica cattolica, 1), Città del Vaticano 2010, 11-64; J. NEBEL, *Leo Kardinal Scheffczyk – ein biographisch-theologisches Portrait*, in L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Paderborn 2008³, XIII-XXX.

4 Vgl. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio de quibusdam capitibus doctrinae theologicae professoris Ioannis Küng*, in AAS 72 (1980) 90-92; deutsch *Erklärung über einige Hauptpunkte der theologischen Lehre von Prof. Hans Küng*, in www.vatican.va (Zugang 17.7.2019).

5 Vgl. besonders L. SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens. Theologische Gründe zur Entscheidung im Fall Küng. Im Anhang: Die amtlichen Stellungnahmen der Kongregation für die Glaubenslehre und der Deutschen Bischofskonferenz*, Stein am Rhein 1980; DERS., *Aufbruch oder Abbruch des Glaubens. Zum Buch H. Küngs „Christ sein"*, Stein am Rhein 1976.

6 SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens*, 79.

7 *Ibid*., 83.

spruch, der aber weiterreicht und zur Bestreitung des Sinnes des Glaubens überhaupt führt; man möchte gerade noch einen rein privaten, gefühlsmäßigen "Glauben" gelten lassen; ein Glaube dagegen, der mit dem Anspruch auf seine "Denkmöglichkeit" oder seine Entsprechung zum wissenschaftlichen Denken auftritt, wird gelegentlich schon als "widersinniges Unternehmen" (…) gebrandmarkt» (TW 9f).

Nach Scheffczyk darf sich die Theologie nicht den als "modern" geltenden Tendenzen des Zeitgeistes anpassen, was zum Beifall der medialen Öffentlichkeit führen würde, «aber um den Preis ihres … spezifischen Charakters, der z.B. mit der häufig schon vorgeschlagenen Einordnung in die Religionswissenschaft nicht gewahrt ist» (TW 10). Gleichzeitig geht es «auch und vor allem um die Erhaltung des vernunftgemäßen Glaubens, der sich im Gespräch mit anderen, in der Kommunikation und in der Zugänglichkeit für alle als wissender Glaube ausweisen muss» (TW 10).

Scheffczyk gliedert sein Werk in fünf Teile. Der erste Teil behandelt den «Wissenschaftscharakter der Theologie im innertheologischen Disput» (TW 13-71). Der zweite Teil betrachtet die Theologie «im Spannungsfeld des modernen wissenschaftlichen Denkens» (TW 72-147). In einem weiteren Schritt (Teil 3) geht es um die «Selbstbegründung der Theologie als Wissenschaft in Geschichte und Gegenwart» (TW 148-265). Der vierte Teil verortet die Theologie «im Kreis der Wissenschaften» in ihrer Beziehung zur Philosophie, den Humanwissenschaften und der Naturwissenschaft (TW 266-326). Der fünfte Teil widmet sich der «Einheit der Theologie als Erfordernis ihrer Wissenschaftlichkeit» (TW 327-391). Das Nachwort bringt schließlich die Beziehung zwischen "Wissenschaft" und "Weisheit" auf den Punkt (TW 392-399).

Scheffczyks Studie *Die Theologie und die Wissenschaften* von 1979 ist seine kompakteste und ausführlichste Abhandlung zu diesem Thema. Vorbereitet wurde sie freilich von manchen Vorarbeiten, so etwa 1967 von einem Beitrag zur Festschrift seines Lehrers Michael Schmaus über die Grenzen der wissenschaftlichen Theologie[8]. Manche Aspekte wurden weiterentwickelt vor allem in der 1997 erschienenen Einführung in die Dogmatik, auf die wir gelegentlich hinweisen[9].

---

8 Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Grenzen der wissenschaftlichen Theologie*, in DERS. U.A. (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, München 1967, 1287-1313. Des weiteren seien genannt: DERS., *Dogma der Kirche – heute noch verstehbar?* Berlin 1973; *Die Theologie und das Ethos der Wissenschaften*, in Münchener Theologische Zeitschrift 25 (1974) 336-358; *Die Einheit des Dogmas und die Vielheit der Denkformen*, in DERS., *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 95-116; *Die Frage nach der "Erfahrung" als theologischem Verifikationsprinzip*, in W. ERNST U.A. (Hrsg.), *Dienst der Vermittlung* (Erfurter Theologische Studien, 37), Leipzig 1977, 353-373; *Freiheit und Bindung der Theologie als Glaubenswissenschaft*, in N. A. LUYTEN (Hrsg.), *Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung* (Grenzfragen 6), Freiburg-München 1977, 219-243; *Theologie und moderne Wissenschaftstheorie*, in Münchener Theologische Zeitschrift 29 (1978) 160-188.

9 L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik, I), Aachen 1997; it. *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica, 1), Città del Vaticano 2010. Vgl. auch C. LUTZ, *Theologie in der Krise. Eine Untersuchung der methodologischen*

3. Der Wissenschaftscharakter der Theologie im innertheologischen Disput

3.1. Der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit

Die Theologie stellt sehr deutlich den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit (TW 13-26)[10]. Dabei zeigt sich oft ein neuartiges Selbstbewusstsein, «erstmals in der Geschichte die wahre Höhe» erreicht zu haben (TW 13). Die Hochschätzung der Theologie, auch von Vertretern des kirchlichen Lehramtes, führt mitunter zu Vorschlägen, welche die Theologie dem Lehramt gleichstellen oder faktisch sogar überordnen (vgl. TW 15-18)[11]. Dabei finden sich manche Widersprüche, vor allem angesichts einer allzu positiven Bewertung des theologischen Pluralismus: «Es muss auffallen, dass im gleichen Zuge, in dem die Wissenschaftlichkeit der Theologie hervorgehoben wird, auch ihre Vielfalt und Pluralität Anerkennung findet. Mit solchem Pluralismus findet man sich nicht nur ab, sondern empfiehlt ihn auch, ohne zu bedenken, dass ein unreflektierter und unbegrenzter Pluralismus dem Wesenssinn der Wissenschaft zuwiderläuft; denn Wissenschaft ist im modernen Verständnis nun einmal mit Gewissheit und Allgemeingültigkeit gepaart» (TW 20). Eine «Wissenschaft, die das Streben nach einheitlicher (und so erst verpflichtend werdender Erkenntnis) von vornherein zugunsten unverbindlicher subjektiver Entscheidungen aufgibt, verletzt den Objek-

---

Grundlagen der Theologie und des Verständnisses der Katholizität der Kirche bei Avery Kardinal Dulles und bei Leo Kardinal Scheffczyk (Europäische Hochschulschriften XXIII, 904), Frankfurt am Main 2010, 197-226.
Unter den nach 1979 erschienenen Abhandlungen seien noch erwähnt L. SCHEFFCZYK, *Lehramt, Theologie, christliche Sittlichkeitslehre. Anmerkungen zu einer Prinzipienfrage der Theologie*, in Divinitas 26 (1982) 429-445; *Theologie und Metaphysik*, in M. PETZOLD (Hrsg.), *Die Zukunft der Metaphysik*, Paderborn 1985, 49-64; *Zur Problematik der Integration von Humanwissenschaften und Theologie,* in G. M. BOLL – L. PENNERS (Hrsg.), *Integration. Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends – Integración. Reto para una cultura del tercer milenio*, Vallendar-Schönstatt 1986, 168-175; *Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie*, in DERS. (Hrsg.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen* (Grenzfragen, 16), Freiburg-München 1989, 377-400.

10 Dieser Abschnitt erschien auch separat: L. SCHEFFCZYK, *Der Wissenschaftscharakter der Theologie im innerkirchlichen Disput*, in Theologisches 115 (1979) 3405-3414 (im Internet unter www.theologisches.net).

11 Zum Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt vgl. aus neuerer Zeit vor allem Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum veritatis* (1990). Zur Diskussion darüber siehe u.a. P. HÜNERMANN – D. MIETH (Hrsg.), *Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion*, Frankfurt a.M. 1991; G. L. MÜLLER (Hrsg.), *Die Instruktion «Donum veritatis» über die kirchliche Berufung des Theologen. Dokumente und Studien der Kongregation für die Glaubenslehre*, Würzburg 2011 (italienisches Original 1993). Auch Scheffczyk intervenierte damals in der Debatte: L. SCHEFFCZYK, *Die Freiheit des Glaubens bindet katholisches Forschen und Lehren. Zu einer Kritik an der römischen Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, in Deutsche Tagespost, 19. Januar 1991, 5f.

tivitätsgrundsatz und tritt damit aus dem Kreis der Wissenschaften heraus». Deutlich wird damit, «dass das unreflektiert gebrauchte Pluralismusargument, das die Wissenschaftlichkeit der Theologie demonstrieren soll, sich auch gegen diese Absicht wenden kann» (TW 21).

3.2. Gegenläufige Tendenzen

Zum Wissenschaftsanspruch der Theologie gibt es auch gegenläufige Tendenzen. Selbst Vertreter der exakten modernen Wissenschaften weisen darauf hin, «dass es wesentlichere Formen der Einstellung zur Wirklichkeit» gebe «als den Weg der Wissenschaft», so etwa in Dichtung, Kunst und Religion (TW 27). Kritisiert wird auch der Drang zu Herrschaft und Macht, der zu Unheil führt. Gefragt wird, ob der menschliche Geist «überhaupt mit den Mitteln der Wissenschaft an das Wesen der Wirklichkeit heranreichen könne» (TW 28). Insofern die Theologie zur Weisheit führen soll, zur Kenntnis der Dinge durch die höchsten Ursachen (Aristoteles), unterziehen etwa manche östlichen Theologen «die abendländische Theologie wegen ihrer rationalistischen Hybris und ihrem Mangel an religiöser Intuition und mystischer Zusammenschau scharfer Kritik» (TW 31).

Scheffczyk weist sodann auf die Ambivalenz des Theologiebegriffes in der Geschichte hin (TW 32-38): Origenes und Augustinus, die frühmittelalterliche monastische Theologie und die Scholastik beispielweise setzen verschiedene Akzente. Der hl. Bernhard von Clairvaux betont gegen Abaelard: «Betend wird Gott würdiger gesucht und leichter gefunden als disputierend». Entscheidend sei nicht die dialektische Erörterung, sondern die Heiligkeit (*De consideratione* 5,14,30; TW 33f). Eine wissenschaftliche Theologie, so betont Scheffczyk, kann jedenfalls «nicht gegen diese "Theologie des Herzens" entwickelt werden» und muss «immer etwas von ihrem Geist in sich aufnehmen» (TW 34). Die Franziskanerschule verstand Theologie vornehmlich als praktische «Hinführung des Menschen zum ewigen Heil» und nicht nach dem aristotelischen Wissenschaftsideal als theoretisches Wissen zum Selbstzweck (TW 35).

Der Philosoph Karl Jaspers empfahl «eine Dreiteilung der Erkenntnisse und Erkenntniswege … in Wissenschaft, Philosophie und Theologie». Als "wissenschaftlich" gilt ihm die Erkenntnis, die «aus zwingenden Gründen von jedermann anerkannt wird» (TW 38). Die Philosophie sei schon eine Weise des Glaubens, von der sich der Theologie unterscheide durch ihre Beziehung auf die Offenbarung, die "unverstehbar" sei (TW 39). Diese Trennung der Philosophie und der Theologie von der Wissenschaft ist nicht akzeptabel. «Besonders die Theologie würde auf diese Weise in den Bereich des Subjektiven, des Irrationalen und der Beliebigkeit abgedrängt. Sie würde mit dem Verzicht auf Wissenschaftlichkeit die ideelle Grundlage für den Kontakt mit der ganzen Wirklichkeit, wie sie in den natürlichen Wissenschaften artikuliert wird, verlieren» (TW 43).

3.3. Die Wandlung des Wissenschaftsverständnisses

Der Anspruch auf die Wissenschaftlichkeit der Theologie stößt auf die Schwierigkeit, dass es keinen allgemein anerkannten Wissenschaftsbegriff gibt[12]. «Das Ideal einer solchen Einheit, das bis hin zur Neuzeit noch aufrecht erhalten wurde, war an zwei Voraussetzungen gebunden, die heute beide nicht mehr anerkannt sind: die einheitliche Welt und die Philosophie als zusammenfassende Instanz alles denkerischen Bemühens» (TW 44). Aristoteles bestimmt "Wissen" als Ergebnis von Beweisen, so dass die Wissenschaft aus notwendigen Prinzipien hervorgeht, aus der Erkenntnis des Wesens der Dinge. Von daher ist beispielsweise die Geschichte mit ihrem ständigen Wechsel keine Wissenschaft. Noch Descartes verstand die Wissenschaft als *cognitio certa et evidens*, und selbst Husserl vertrat die "Wesensschau" als eigentliches Ziel des wissenschaftlichen Bemühens (TW 45). Die Wertschätzung der Naturwissenschaft und des Experimentes, die schon im Mittelalter beginnt, muss dem philosophischen Ideal nicht widersprechen. Durch das «Dreigestirn Kopernikus – Galilei – Newton» entstand dann aber eine geistesgeschichtliche Wende, durch die sich die Naturwissenschaft «von dem Interesse an der Wesenserkenntnis der Dinge» distanzierte (TW 48). Das «Misstrauen gegenüber jeder apriorischen Denkweise» traf zunächst die Philosophie (TW 49). Umgekehrt setzten sich auch Philosophen, wie etwa Martin Heidegger, von den Naturwissenschaften ab. Damit «etablierte sich die Philosophie als abgeschlossene Geisteswissenschaft, die sich nur noch den Problemen der Sprache, des Verstehens und der Interpretation von Denkgestalten widmete» (TW 49). Die Philosophie fand Anhalt an der Anthropologie (Max Scheler), an der Biologie (Lebensphilosophie) oder an der exakten Naturwissenschaft ("Wiener Schule"). Das Auseinanderklaffen in völlig verschiedene Denkmethoden in der Philosophie fördert dann auch die innere Auflösung der Theologie (vgl. TW 50).

Gegen das positivistische Wissenschaftsideal richtet sich dann der Neomarxismus mit der "Kritischen Theorie", welche die Gesellschaft analysiert, um sie zu verändern. Es geht dann nur noch um den Kampf der Interessen, wobei «die Idee der Wahrheit verloren geht» (TW 52).

Die Philosophie wurde neu begründet als Wissenschaftstheorie: nach der «Preisgabe ihres objektiven Gegenstandes (Welt und Mensch) an die empirischen Einzelwissenschaften» stand ihr keine andere Aufgabe mehr offen «als die der Formalisierung und der logischen Schematisierung der empirischen Wissenschaften» (TW 55). In der Diskussion zwischen Vertretern des "Kritischen Rationalismus" (mit seinem Prinzip der Falsifikation) und des "Konstruktivismus" zeigt sich, «dass ihre Theorien jeweils auf einer unwissenschaftlichen Grundoption beruhen» (TW 58).

Alle Wissenschaften miteinander verbindet jedenfalls das Kontrollierbarkeitspostulat (die formulierten Sätze sind zu begründen), die Notwendigkeit einer klaren

12 Vgl. dazu auch SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 207-213 (§ 9, I).

Begrifflichkeit, der «Aufbau von sachlich zusammenhängenden Sätzen» (Kohärenzpostulat) sowie der Systemgedanke, der ein geordnetes Ganzes entwickelt (TW 68). Unverzichtbar ist dabei das Postulat der Widerspruchsfreiheit, der Kommunikabilität, der Intersubjektivität und der "Allgemeingültigkeit" der wissenschaftlichen Ergebnisse. Das letztlich Einende ist dabei die "Idee der Wahrheit", die selbst der "Kritische Rationalismus" als regulative Idee akzeptiert (TW 69).

4. Die Theologie im Spannungsfeld des modernen wissenschaftlichen Denkens

4.1. Die theoretische und praktische Bedeutung der Frage nach der wissenschaftlichen Theologie

Während das erste Kapitel des Werkes von Scheffczyk sich der Theologie als Wissenschaft im innertheologischen Disput widmet, befasst sich das zweite Kapitel mit der Theologie «im Spannungsfeld des modernen wissenschaftlichen Denkens» (TW 72). Zunächst geht es dabei um die «theoretische und praktische Bedeutung der Frage nach der wissenschaftlichen Theologie» (TW 72-88). Der Blick auf den theoretischen Bezug beginnt mit einer kurzen Kennzeichnung von "Wissenschaft": «Wissenschaft ist, wenn man sich mit einer vorläufigen Bestimmung begnügt, immer ein methodisches Vorgehen auf ein Erkenntnisziel oder auf eine Wahrheit hin» (TW 72). Diese theoretische Vorgabe ist auch für die Praxis und das Leben von Belang, denn Wahrheit ist «das Leben des geistigen Menschen …, das ihn im ganzen bestimmt oder verdirbt. Das wusste z.B. Heinrich von Kleist († 1811), der einmal aus der Erkenntnis, dass er nach der Kantischen Philosophie keine Wahrheit mehr erkennen könne, sagte: "Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe keines mehr"» (TW 76). Die Frage nach der Wahrheit ist auch entscheidend für die Stellung der Theologie an der Universität (TW 77-81) und für den Kontakt mit dem Weltbewusstsein (TW 82-85).

Im Unterschied zu den Naturwissenschaften geht «immer auch ein moralisches Element oder ein Moment des Willens ein, wie z.B. auch die Erkenntnis eines Wertes. Die Erfassung des Wertes der Demut ist tatsächlich ein Erkenntnisakt. Aber er kommt nicht zum Ziel, wenn er nicht auch von einem Eindruck des Willens getragen ist, der von dem Guten als solchem angesprochen und affiziert wird» (TW 87). Ähnliches gilt schon für alle Geisteswissenschaften. In alle geschichtlichen Beweise «spielt ein Moment des Vertrauens mit hinein … zu den Quellen, zu den Berichterstattern, zur allgemeinen Sinnhaftigkeit geschichtlicher Prozesse» (TW 87).

4.2. Die gesellschaftspolitische Theologiekritik

Nach dem Ersten Weltkrieg gab es «an den deutschen Hochschulen eine interne Umfrage …, in der es um die Beibehaltung oder Abschaffung der theologischen Fakultäten ging». Die «Professoren aller Fakultäten» sprachen sich «"mit verschwindend geringen Ausnahmen" für die Beibehaltung der Theologie im Bereich der Universität» aus. Würde "heute" (1979) eine solche Umfrage veranstaltet, so meint Scheffczyk, dürften «die Befürworter in der Minderzahl sein» (TS 89). Die Angriffe der Bestreiter[13] richten sich nicht nur gegen die traditionelle Theologie, sondern auch gegen die Richtung der modernen Theologie, «die alle religiösen Daten auf dem inneren menschlichen Verstehen begründen und aus ihm ableiten möchte». «Der Grundtenor ist … die mangelnde Angepasstheit an die permissive pluralistische Gesellschaft» (TW 90). Kritisiert wird der angebliche Mangel an wissenschaftlichen Mindestanforderungen (TW 91-94). Die Bindung an die Kirche wird als illegitimes Gruppeninteresse gebrandmarkt (TW 94-96). Hinzu kommt die Klage um mangelnde Freiheit der Forschung und Lehre (TW 96-100).

4.3. Die Einwände aus dem Bereich dem modernen Wissenschaftstheorie

Unter den Einwänden der modernen Wissenschaftstheorie (TW 100-135) geht Scheffczyk zunächst dem "Logischen Positivismus" nach, der nur die empirische Wirklichkeit anerkennt und "Erfahrung" mit "sinnlicher Erfahrung" gleichsetzt (TW 100f). Angesichts der «Welt der unmittelbaren, inneren Erfahrungen» (TW 104), bricht der positivistische «Begriff des Empirischen in sich zusammen» (TW 105). Die "Sprachanalyse" im Gefolge von Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* kommt ebenfalls um das Eingeständnis nicht herum, «dass es einen jenseits der Sprache liegenden Bereich gibt», den Wittgenstein "das Mystische" nennt (TW 108). Damit wird der empiristische Positivismus innerlich aufgebrochen. Zu hinterfragen ist die Isomorphie von Welt und Sprache, denn dieses innere Verhältnis «ist selbst kein beobachtbares Faktum. Es liegt vielmehr allen Fakten innerlich und wesentlich zugrunde» (TW 110). Der "Kritische Rationalismus" Karl Poppers bedarf der Wahrheit wenigstens als regulative Idee (TW 117); ob das Falsifikationsprinzip gegenüber den ersten Sätzen der Naturwissenschaft anwendbar ist, erscheint fraglich (TW 117f). Der von Popper beeinflusste Hans Albert möchte an die Stelle des Wahrheitsanspruches den "Fallibilismus" setzen. «Aber wenn der Fallibilismus und die Fehlbarkeit der Vernunft als erste Maxime gelten, so ist die Behauptung des aus den Fehlern Lernen-Könnens auch nicht gesichert; denn wer sagt denn, dass die fehlbare Vernunft sich wirklich korrigiert …?» (TW 123).

---

[13] Z. B. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Stuttgart 1991[5].

Der "Konstruktivismus" von Matthias Gatzemeier weist den "Kritischen Rationalismus" Poppers, der Falsifikationen als endgültig ansieht, als "Dogmatismus" zurück. Stattdessen möchte er wissenschaftliche Sätze «aus dem gegenwärtigen Lebens- und dem politisch-gesellschaftlichen Verständigungszusammenhang» begründen (TW 127)[14].

Die neo-marxistische "Frankfurter Schule" betreibt zwar «keine direkte Polemik gegen die Theologie», auch wenn sich dort die "härteste Gegnerschaft" gegenüber der wissenschaftlichen Theologie finde. «Das mag seinen verborgenen Grund darin haben, dass die "Kritische Theorie" selbst in der Nachfolge des als Erlösungslehre auftretenden Marxismus eine Reihe von krypto-theologischen Elementen in sich trägt» (TW 132). Die «gesellschaftliche Entwicklung» ist «das einzig Absolute in diesem Entwurf» (TW 133). «An die Stelle Gottes tritt der Moloch Gesellschaft, an die Stelle des Glaubens die allesvermögende Vernunft» (TW 135). Dagegen gestand der späte Max Horkheimer ein, «dass Politik, welche nicht Theologie oder Metaphysik, damit natürlich auch Moral, in sich bewahrt, letzten Endes Geschäft bleibt»[15]. Ohne Gott gibt es keine verbindliche Theorie der Wahrheit (TW 135).

4.4. Innertheologische Infragestellungen des Wissenschaftscharakters

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie wird mitunter auch von Theologen in Frage gestellt (TW 136-147). Wenn dem Zeitgeist konforme Theologen «ein bloß affektives Überlegenheitsgefühl über die Vergangenheit … mit einem Wahrheitskriterium» gleichsetzen, dann kommt in die Theologie «ein Zug zum Subjektivismus, zum wahllosen Perspektivismus (jeder wählt seine eigene Perspektive) und zum Literatentum hinein, welcher ihr den Charakter disziplinierten Denkens, gedanklicher Strenge und begründeter Argumentation raubt und sie zu einem Zweig der "schönen Literatur" mit human-religiösen Anwendungen werden lässt» (TW 137). Karl Rahner entschuldigte den Mangel an Genauigkeit mit dem Argument, dass heutige Theologie eigentlich nur dilettantisch betrieben werden könne nach der Art einer gehobenen Vulgarisierung (*haute vulgarisation*) (TW 138). Die «Genitiv-Theologien (Theologie der Heilsgeschichte, der Hoffnung, der Befreiung, der Revolution) … sind wesensverschiedene Theologiearten, welche die betreffende Theologie auf einen anderen Wesensstand fixieren. So will etwa die "Theologie der Befreiung" … nicht mehr die Fülle der göttlichen Gnade und Wahrheit darbieten, sondern die Offenbarung ausschließlich auf den Raster der politischen Auseinandersetzung bringen und

14 Vgl. M. Gatzemeier, *Theologie als Wissenschaft*, 2 Bde., Stuttgart 1974-75.

15 M. Horkheimer, in Der Spiegel 1970, Heft 1,2, 80f, zitiert in TW 135.

geradezu auf ein klassenkämpferisches Programm reduzieren» (TW 141f)[16]. Dergleichen Auflösungserscheinungen führen zu einer Unklarheit im Begriff der Theologie (TW 143-147). Es braucht also eine selbstkritische Einstellung der Theologie zu ihren Grundlagenfragen, um vor den anderen und vor sich selbst bestehen zu können (TW 147).

5. Die Selbstbegründung der Theologie als Wissenschaft in Geschichte und Gegenwart

Nach dem Blick auf den innertheologischen Disput (Kapitel I) und das moderne wissenschaftliche Denken (Kapitel II) folgt im dritten Kapitel ein historischer Teil über die «Selbstbegründung der Theologie als Wissenschaft in Geschichte und Gegenwart» (TW 148-265). Scheffczyk stellt zunächst den aristotelischen Wissenschaftsbegriff dar (TW 148-156), in dem Wissen «eine durch Schlussfolgerungen vermittelte Einsicht» ist (TW 151). Die Prämissen des Beweisvorgangs können «nicht noch einmal einem Beweisverfahren syllogistischer Art unterzogen werden» (TW 152). Insofern nach Aristoteles die Metaphysik nach der Ursache alles Seienden fragt, ist sie auch (natürliche) Theologie. Von einem bedeutenden Gegenstand weniger zu wissen, sei besser als von einem unbedeutenden vieles zu erkennen (TW 155).

Thomas von Aquin griff auf den Grundsinn des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes zurück, nahm aber an dessen Struktur entscheidende Änderungen vor. Die Theologie befasst sich mit Gott und den Dingen, insofern sie auf Gott bezogen sind in ihrem Ursprung und Ziel (TW 158; vgl. STh I q. 1 a. 7). Wie in der augustinisch-anselmischen Konzeption bezieht bei Thomas die Theologie «alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft», bemerkt Scheffczyk mit Worten von Gottlieb Söhngen (TW 160). Die Prämissen der theologischen Wissenschaft liegen in dem geoffenbarten Wissen Gottes. Die natürliche Erkenntnis Gottes erscheint als logische Voraussetzung des übernatürlichen Glaubens an die göttliche Offenbarung. Hier stellt sich «die Frage, wie aus einem übernatürlichen Prinzip ein natürliches

---

16 Zur «Theologie der Befreiung» vgl. auch L. SCHEFFCZYK, *Christlicher Glaube und Befreiung. Zur Instruktion über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung»*, in KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung»*, Stein am Rhein 1984, 30-42; spanische Übersetzung *Fe cristiana y liberación. La instrucción "sobre algunos aspectos de la teoloía de la liberación"*, in Scripta Theologica 17 (1985) 645-655; auch in R. VEKEMANS – J. CORDERO (Hrsg.), *Teología de la liberación. Complemento a los dossiers*, Bogotá 1988, 10-19; DERS., *Die christliche Antwort auf die Fragen nach Freiheit und Befreiung*, in KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über die christliche Freiheit und Befreiung*, Stein am Rhein 1986, 60-63; Nachdruck in Theologisches 194 (1986) 7112-7116; spanische Übersetzung *La respuesta cristiana a las preguntas sobre Libertad y Liberación*, in R. VEKEMANS – J. CORDERO (Hrsg.), *Teología de la Liberación*, Caracas 1988, 511-516.

Verfahren mit natürlicher Erkenntnis entwickelt werden könne». «Diesem Mangel», meint Scheffczyk, «kann … nur abgeholfen werden durch eine stärkere Einheitsauffassung von Glauben und Wissen, die schon in den Prinzipien angelegt sein muss» (TW 168). Problematisch sei auch die Ausklammerung der Geschichte, wenn von der Theologie gesagt wird, sie habe «im Grunde nur mit theoretischen Wahrheiten zu tun …, nicht aber mit Tatsachenwahrheiten» (TW 170). Erst Melchior Cano († 1560) erkannte die Notwendigkeit, die Theologie in einen spekulativen und einen positiven Zweig zu differenzieren (TW 171). Dem entspricht die Feststellung Ignaz von Döllingers, dass die Theologie zwei Augen brauche, nämlich das philosophische und historische "Auge" (TW 171).

Scheffczyk geht dann auf «Neuansätze zur Wissenschaftsbegründung in der evangelischen Theologie» ein (TW 172-203). Luther verstand im Anschluss an die von Scotus vertretene Tradition «die Theologie vornehmlich als praktische Wissenschaft». Für Luther lag das Objekt der Theologie nicht mehr (wie bei Thomas von Aquin) in Gott und den "göttlichen Dingen", sondern in der Beziehung zwischen Mensch und Gott, der den Menschen rechtfertigt. Daraus ergibt sich ein neuartiger Anthropozentrismus (TW 172), eine «Wende zum Subjekt». Gemäß dem Prinzip der Rechtfertigung allein aus Glauben baut sich eine Spannung auf, welche die Theologie als "weltliches" Tun betrachtet und vom Glauben abkoppelt (TW 173f).

Die reformatorische Trennung zwischen Glauben und Welt zeigt ihre ganze Problematik in der Auseinandersetzung zwischen dem liberalen Protestantismus Deutschlands des 19. Jahrhunderts und der "dialektischen Theologie" von Karl Barth nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs. Der liberale Protestantismus förderte eine Verweltlichung des Christentums, während Barth radikal von "oben", bei der Offenbarung neu ansetzen wollte. Karl Barth, dessen "dialektische Theologie" den reformatorischen Ansatz noch radikalisierte, begegnete dem Vorwurf Adolf von Harnacks, wonach «mit der Zerreißung des Bandes zwischen Gott und Welt … eine Standpunktlosigkeit vertreten werde, welche die Theologie genauso in die Arme der Gnosis wie der Barbarei treiben werde». Barth antwortete darauf mit der zugespitzten Aussage, wonach die Aufgabe der Theologie eins sei mit der Aufgabe der Predigt (TW 176). Damit wird die intellektuelle Vermittlung zwischen Offenbarungsglauben und in der Schöpfung begründeter Weltlichkeit nicht ernst genommen. Während der liberale Protestantismus von Harnacks der Offenbarung nicht gerecht wird, überspitzt Barth die Bedeutung der Offenbarung. Göttliches und Menschliches, Offenbarung und Geschichte, Glauben und Denken sind gemäß Scheffczyk zu unterscheiden, aber dann auch zusammenzuführen (TW 178).

Eine hermeneutische Begründung der Theologie erscheint dann im Gefolge Rudolf Bultmanns bei Gerhard Ebeling, der ein metaphysisches Wirklichkeitsverständnis durch ein geschichtliches ersetzen möchte (TW 178-186). Für ihn ist Theologie eine Sprachlehre des Glaubens. «Wenn aber der Glaube als Kriterium der rechten

Glaubenssprache ausgegeben wird, so liegt hier offenbar ein logischer Zirkel vor …» (TW 181). Doch eine Diffamierung des Glaubens als Für-Wahr-Halten schaltet die Wahrheitsfrage aus, während die These von der Nicht-Objektivierbarkeit Gottes das Problem der Existenz Gottes nicht ernst nimmt. So lautet die (in diesem Fall durchaus berechtigte) Kritik des "Kritischen Rationalismus" Hans Alberts (TW 184). «Die Sache der Theologie entschwindet, wenn man sie so aufbläht, dass sie mit der "Wirklichkeit" und ihrem Verstehen gleichgesetzt wird» (TW 186).

Wolfhart Pannenberg hingegen begründet die wissenschaftliche Theologie auf der indirekten Selbstbekundung der göttlichen Wirklichkeit (TW 187-198)[17]. Der spezifische Gegenstand der Theologie sei Gott, aber dieser Gegenstand werde nur indirekt vermittelt durch eine auf Totalität gerichtete Sinnerfahrung. Der theologische Wahrheitsanspruch bleibe dabei hypothetisch (TW 187). Der Gedanke Gottes, vorgestellt als alles bestimmende Wirklichkeit, wird der erfahrbaren Wirklichkeit zugeordnet, an der er sich bewähren muss. Der Gottesgedanke bleibt dann «eine bloße Hypothese» (TW 189). Die von der Theologie postulierte Sinntotalität habe antizipatorischen Charakter und werde in allen Religionen erfahren (TW 190f). Theologie ist dann keine Glaubenswissenschaft mehr, wie Pannenberg feststellt, sondern Religionswissenschaft (TW 192f).

Den Gottesbegriff als nur antizipierte Sinntotalität zu bestimmen, betont dagegen Scheffczyk, «liegt außerhalb des Bereiches des Christlichen …, insofern in diesem Begriff Gott als Person erkannt wird …». Damit ist eine Mindestanforderung christlicher Theologie nicht erfüllt (TW 194). Fehl geht auch die Begründung des Gegenstandes der Theologie auf der Erfahrung, die «wesentlich auf einzelne Tatsachen gerichtet ist, nicht aber auf allgemeine und notwendige Sachverhalte» (TW 195). Glaube kommt nicht ohne Erfahrung aus, aber diese Erfahrung, wenn sie als Grund der theologischen Wissenschaft gesetzt wird, kann nur eine Glaubenserfahrung sein (TW 195). Auf einer bloßen Hypothese lässt sich schließlich keine Wissenschaft aufbauen.

Während es Pannenberg um den Wissenschaftscharakter der Theologie geht, stellt ein anderer evangelische Theologe, Klaus Schwarzwäller, die Theologie als «Wissenschaft von der Torheit» vor: Gott sei kein Gegenstand des Denkens, sondern nur der Anbetung (TW 198-203).

Nach dem Blick auf den Protestantismus kommt Scheffczyk auf «Neuansätze in der katholischen Theologie» zu sprechen (TW 203-223)[18]. Dazu gehört Edward Schillebeeckx, der die Theologie als hermeneutische und kritische Glaubensinterpretation versteht (TW 206-210)[19]. Theologie wird nicht als «Rede von Gott» bestimmt,

---

17 Scheffczyk geht hier ein auf W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973.

18 Vgl. auch SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 240-250 (§ 9, IV), über die Methoden der Dogmatik.

19 Mit Bezug vor allem auf E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen*

sondern als «Exegese des Wortes» Gottes (TW 206). Spätere Veröffentlichungen legen den Akzent auf die subjektive Erfahrung (TW 209f).

Den (1979) «bislang umfassendsten Versuch einer Neubegründung der Theologie» unternimmt Helmut Peukert: entsprechend dem von seinem Lehrer Johann Baptist Metz übernommenen Anliegen der "politischen Theologie" beschreibt er Theologie als «Theorie kommunikativen Handelns» (TW 211-223)[20]. Die Möglichkeit einer verantworteten Rede von Gott wird von "Grunderfahrungen" abgeleitet, ohne dass dabei von Offenbarung oder Glauben die Rede ist (TW 216). Übersehen wird dabei, «dass Gott nicht in der Erfahrung aufgehen kann und dass Erfahrung nicht identisch ist mit dem Glauben», der stets «auf das Gegenüber Gottes angewiesen bleibt, das die Subjektivität sprengt» (TW 222).

6. Das Modell von Scheffczyk: der natürliche Gottesgedanke als innerer Bestandteil der Offenbarungstheologie

Die bislang dargestellten «Versuche zur rationalen Neubegründung der Theologie unter den Bedingungen des modernen wissenschaftstheoretischen Bewusstseins» wahren nicht genügend den «Sondercharakter der Theologie» (TW 223). Demgegenüber begründet Scheffczyk die «Theologie als Wissenschaft auf der Beziehungseinheit von Denken und Glauben» (TW 223-265). Zunächst bemüht er sich um eine «Bestimmung des "Gegenstandes" der Theologie aus dem denkenden Glauben» (TW 224-247). Die «Sinnbestimmung des Wortes "Gott"» liegt bereits «im Bereich des philosophischen Denkens» (TW 226), was der vom Ersten Vatikanum (im Anschluss an Röm 1,19f) betonten Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis entspricht (TW 228). Das hier Ausgesagte findet sich von der Sache her auch in den genannten Ansätzen zum Wissenschaftscharakter der Theologie: so etwa bei Pannenberg «über die Erfahrung Gottes als des Totalsinns des menschlichen Lebens», bei Peukert «über das Betroffensein von einem Unbedingten im Handeln am Mitmenschen und in der Gemeinschaft», bei Karl Rahner «als Transzendenzerfahrung im Inneren des Menschen …, der ein auf das Absolute ausgerichtetes Wesen ist» (TW 228). «Gott ist Inhalt und Gegenstand einer natürlichen Erkenntnis der Vernunft oder der Erfahrung, welche Momente ja beim Menschen nicht total voneinander zu trennen sind» (TW 230).

---

und kritischen Theologie, Mainz 1971. Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Christology in the context of experience: on the interpretation of Christ by E. Schillebeeckx*, in The Thomist 48 (1984) 383-408.

20 Vgl. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976.

An diesem Punkt präsentiert Scheffczyk seinen eigenen Vorschlag. Nach ihm ist die natürliche Theologie nicht nur eine Voraussetzung für die Offenbarungstheologie, sondern zugleich ein ihr immanenter Ausgangspunkt. Der spezifische Gegenstand der Theologie wird so auch als natürliche Theologie dargeboten. «Es ist nämlich grundsätzlich daran festzuhalten, dass eine Wissenschaft nicht allein aus dem Glauben hervorgehen kann, es sei denn, man geht auf das alte scholastische Modell von der *scientia fidei* zurück, die, streng genommen, keine Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen darstellt, sondern nur ein logisches Ableitungsverfahren vernünftiger Folgerungen aus der göttlichen Wahrheit. Das hier entwickelte Modell lenkt dagegen zum Verständnis der Theologie als *intellectus fidei* zurück, welcher auch die natürliche Einsicht bei der "Konstruktion" des "Gegenstandes" der Theologie in seiner Bedeutung positiv veranschlagt und sie als ursprüngliche Disposition dem Wesen der Theologie wie eine Wesenseigentümlichkeit einverleibt» (TW 232f). Schon Klemens von Alexandrien, Origenes und Augustinus sprechen von einem "natürlichen Glauben" beim Prozess der Wahrheitsfindung; dabei geht es «um die Zuneigung des Willens zu einem Wert» (TW 235).

Das auf das Absolute gerichtete gläubige Fürwahrhalten kann sich auf etwas sachhaft Neutrisches beziehen, aber auch auf eine Person (TW 239). «Wenn der natürliche Gottesgedanke als personaler verstanden und begriffen ist, dann kann – vorsichtig ausgedrückt – zunächst nicht ausgeschlossen werden, dass diese personale Wahrheit, der personale Gott, den Menschen durch geschichtliche, ereignishafte Offenbarung etwas Neues sagt, was sie aufgrund eines natürlichen Gottesgedankens noch nicht wissen» (TW 245). Auch wer diesen Schritt zur geschichtlichen Offenbarung nicht mit vollzieht, kann ihn nicht als widersprüchlich ausgeben.

Scheffczyk formuliert dann das folgende Ergebnis: «Die Theologie ist Wissenschaft, insofern sie, vom natürlichen Gottesgedanken ausgehend, die übernatürliche Offenbarung im Glauben als der Vernunft folgend (*obsequium rationi consentaneum*: DS 3009) erfasst, sie in ihrem Sinn mit den Mitteln (Methoden) der Vernunft aufschließt und ein gewisses Verständnis von ihr erarbeitet, das freilich innerhalb des Bereiches des übernatürlichen Glaubens bleibt» (TW 246f).

7. Prinzipien und Methoden der Theologie

Nachdem Scheffczyk sein eigenes Modell für den Wissenschaftscharakter der Theologie vorgelegt hat, im Blick auf den "Gegenstand" der Theologie, äußert er sich zu den «Prinzipien und Methoden der Theologie» (TW 247-265) als Abschluss des dritten Kapitels über die Selbstbegründung der Theologie als Wissenschaft. Die Ablösung der katholischen Prinzipienlehre in der Neuzeit vom aristotelischen Wis-

senschaftsideal ist bedingt «vor allem durch den Eintritt der Historie in die Wissenschaften und insbesondere auch in die Theologie» (TW 248). Eine exakte Terminologie ist erforderlich, kann aber nicht so eindeutig formalisiert werden wie bei den empirischen Wissenschaften (TW 253). Das auf der Offenbarung gründende Dogma hat eine axiomatische Stellung, die vorzüglich für die systematische Theologie gilt (Dogmatik und Moraltheologie) (TW 261). Auch für die anderen theologischen Disziplinen muss das Dogma «in der Form des mitgehenden Glaubenssinnes und der Glaubenszustimmung anerkannt bleiben» (TW 262).

Bei der Auslegung der göttlichen Offenbarung auf den Menschen ist es unumgänglich, dass sich die Theologie «den betreffenden Verfahrensregeln der Wissenschaft anschließt und deren Erkenntnismethoden übernimmt. Damit ist der Anspruch auf eine neue, eigene Methode, die neben die des weltwissenschaftlichen Erkennens träte, nicht aufrecht zu erhalten» (TW 264).

Die weltwissenschaftlichen Methoden müssen nicht ihren inneren Charakter, wohl aber ihre äußere Dynamik begrenzen, was Scheffczyk mit der historisch-kritischen Methode in der Exegese veranschaulicht: deren äußere Dynamik geht «auf die restlose Erklärung ihrer Gegenstände nach den Gesetzen der Kritik, der Analogie und der Korrelation». Deren Anwendung ist jedoch immer dort auszusetzen, «wo der Glaube die Annahme von etwas Einzigartigem und Unableitbarem fordert, das von der historisch-kritischen Methode weder bewiesen zu werden braucht, noch auch von ihr abgeleitet werden kann. So sind die weltwissenschaftlichen Methoden zwar in ihrer Eigenart zu belassen, aber nicht ihrer Eigengesetzlichkeit zu überlassen. Sie stehen unter dem Vorzeichen des Glaubens. Dieser geht dem methodischen Verfahren einmal in der Weise des Vorverständnisses voraus (wie etwa in der Exegese), er bestimmt es als innere Norm (wie in der Dogmatik) oder er umgreift es als Ausgangspunkt und als Ziel (wie etwa in der praktischen Theologie). Anders lässt sich bei Anerkennung der Eigentümlichkeit der Methoden der Glaubenscharakter der wissenschaftlichen Theologie nicht halten» (TW 265).

8. Die Theologie im Kreis der Wissenschaften

8.1. Theologie und Philosophie

Nachdem Scheffczyk sich über Gegenstand und Methode der Theologie geäußert hat, widmet er sich im vierten Kapitel der Beziehung der Theologie zu den anderen Wissenschaften (TW 266-326)[21]. Zur Philosophie, aber auch zu den Humanwissenschaften und zur Naturwissenschaft «ergeben sich eine Vielzahl von Berührungs-

[21] Vgl. auch, konkretisiert für die Dogmatik, in SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 230-236 (§ 9 III).

punkten, an denen die Theologie aber nicht nur als Empfängerin der Ergebnisse der Wissenschaften auftreten wird, sondern ebenso auch als Instanz, welche diese Ergebnisse in ihrem (höheren) Lichte beurteilt und so auch den Wissenschaften (ohne Eingriff in ihren Bereich) neue Richtpunkte bietet oder gar neue Horizonte eröffnet» (TW 267).

Dargestellt wird diese Zielsetzung zunächst beim Verhältnis zur Philosophie (TW 268-293). Die Theologie steht «nicht unmittelbar zu den Tatsachenwissenschaften in Beziehung …, sondern erst nach der philosophischen Aufarbeitung der Fakten … Die Theologie besitzt also in gewisser Hinsicht eine nur mittelbare Beziehung zu den empirischen Wissenschaften. Unmittelbar ist sie nur zur Philosophie hin» (TW 269). Die Philosophie «geht … wie ein lebendiges Ferment in das theologische Denken ein» (TW 270). Nach einem Wort des Thomas von Aquin ist die Philosophie eine "Moabitin", die erst zu einer "Israelitin" werden muss (TW 271)[22]. Den Typus einer rationalistischen Theologie finden wir noch nicht im Mittelalter, sondern erst in der Neuzeit unter den Einfluss Hegels (vgl. TW 272f).

Die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie kommt von Seiten der Theologie, «nach dem Durchschreiten der Voraussetzungen des Glaubens (der *praeambula fidei*)», durch eine willentliche Zustimmung, die vernunftgemäß ist, aber nicht aus Vernunftgründen erzwungen werden kann. Die Zustimmung geschieht «aus der Kraft einer vom Gnadenlicht erleuchteten Vernunft, die dem Geheimnis proportioniert ist» (TW 282).

Von Seiten der Philosophie ist die Beziehung zur Theologie zunächst als "Offenheit" zu bestimmen, die ihrer «Erschlossenheit für ein Unbegrenztes» entspricht (TW 283). Dem entspricht von Seiten der Theologie «ein Aufnehmen und ein Einfügen des Denkens» (TW 285). Die Theologie darf sich dabei nicht an ein bestimmtes System binden, sondern «muss … ein kontinuierliches philosophisches Problemdenken entwickeln, das alle bisherigen Ergebnisse philosophischen Denkens berücksichtigt und auswertet». Dazu gehören die «Fragen nach Gott, nach dem Menschen, nach Freiheit, nach Unsterblichkeit»; dies kommt «dem Gedanken der *philosophia perennis* nahe, der sich durchhaltenden philosophischen Grundwissenschaft» (TW 292). Die für die Theologie offene Philosophie ist ihr gleichzeitig «Wegbereiterin und Wegbegleiterin» (TW 293).

8.2. Theologie und Humanwissenschaften

Als Scheffczyk sein Werk über die Theologie als Wissenschaft verfasste, war die Debatte über die Beziehung zwischen Theologie und Humanwissenschaften beson-

22 Mit Hinweis auf THOMAS VON AQUIN, *In Boethium De Trinitate* 2, 3; M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnislehre des Thomas von Aquin*, Freiburg 1948, 152f.

ders lebendig (TW 294-307)[23]. In der Bestimmung des Stellenwertes dieser Beziehung gibt es in der Geschichte der Theologie einige Schwankungen (TW 296-303). In Melchior Canos berühmtem Werk *De locis theologicis* kommt den Humanwissenschaften, von der Sache her, durchaus ein "Ort" unter den theologischen Erkenntnisquellen zu. Dazu gehören die *ratio naturalis* (die natürlichen Wissenschaften mit der Philosophie) und die *historia humana* (die heutige Geschichtswissenschaft). In der (nicht auf Vollständigkeit bedachten) Skala der zehn *loci theologici* kommen den Humanwissenschaften die letzten Plätze zu, und zwar als *loci extranei*. Die Humanwissenschaft beeinflusst «das theologische Verfahren nicht innerlich und wesentlich, sondern bringt sich ihm nur von außen abgrenzend in Erinnerung» (TW 296f). Die neuere Theologie hingegen neigt dazu, sie als positive Erkenntnisnorm darzustellen, was vor allem im Bereich der Moraltheologie versucht wird (TW 297). Dagegen betont Scheffczyk: «Eine Wissenschaft, die in einer anderen ihr Fundament hat, verliert ihre Eigenständigkeit. Eine Theologie, die in den Humanwissenschaften (oder in einer Zusammenfassung aller ihrer Ergebnisse nebst philosophischer Sinnerfassung) ihren Unterbau sähe, könnte selbst nur den Charakter dieser Humanwissenschaft beanspruchen» (TW 302). An Stelle theologischen Denkens treten dann «unspezifische humanitäre Affekte und Appelle» (TW 303). Die Humanwissenschaften können für die Theologie «nicht als innere Prinzipien eingesetzt oder als materiale Aufbauelemente des theologischen Denkens verwandt werden, sondern als den Gang des theologischen Denkens regulierende, ihn auf den ganzen Menschen ausrichtende Indikatoren. Solche Indikatoren haben nicht die Aufgabe, die theologischen Aussagen inhaltlich zu erfüllen und material zu bestimmen. Aber sie setzen Richtmarken, nach denen das theologisch zu Sagende auf die menschliche Wirklichkeit auszurichten und auch umgekehrt von ihr zu erhellen ist» (TW 306). Beispielsweise können die Ergebnisse der Humanwissenschaften «keine moralischen Inhalte und Normen setzen, wohl aber vermögen sie die Voraussetzungen, Bedingungen und Modalitäten anzugeben, unter denen ein sittlicher Akt in einer bestimmten Zeit, Situation oder Lage seine passendste und vollkommenste Verwirklichung findet» (TW 307).

8.3. Theologie und Naturwissenschaft

Bei der Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft (TW 308-326) sind zunächst die verschiedenen Ebenen zu unterscheiden (TW 309-316). Unterscheidung bedeutet freilich keine Trennung, wie gelegentlich bezüglich des Verhältnisses zwischen Schöpfung und Evolution vorgeschlagen wurde: dagegen ist zu betonen,

---

[23] Siehe dazu auch L. SCHEFFCZYK, *Zur Problematik der Integration von Humanwissenschaften und Theologie,* in G. M. BOLL – L. PENNERS (Hrsg.), *Integration. Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends – Integración. Reto para una cultura del tercer milenio*, Vallendar-Schönstatt 1986, 168-175.

dass sich die Theologie «über die weitergehende Schöpfung und die theologische Beurteilung der Evolution» Gedanken machen muss, wobei sie «das schöpferische Weiterwirken am Geschaffenen … ins Spiel bringen» muss (TW 310). Was Scheffczyk bezüglich der Theologie als Wissenschaft nur andeutet, entfaltet er ausführlich in seiner Schöpfungslehre mit einer gründlichen Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfung und Evolution[24]. Zu den Grenzproblemen, die einem beiderseitigen Verständnis nahe zu bringen sind, gehören etwa «die Phänomene der Entstehung der Welt, der Evolution, der Sonderstellung des Menschen, … die Beurteilung der Entstehung der menschlichen Person, … das Verständnis des Todes und des Endes des Kosmos» (TW 321).

9. Die Einheit der Theologie als Erfordernis ihrer Wissenschaftlichkeit

Das fünfte und letzte Kapitel widmet sich der «Einheit der Theologie als Erfordernis ihrer Wissenschaftlichkeit» (TW 327-391). Ein erster Punkt behandelt die systematische Theologie als "Grundachse" (TW 327-345). Die Einheit der Theologie zur Geltung zu bringen, ist Scheffczyk wichtig aufgrund des Überhandnehmens von Strömungen, die in heterogene Richtungen auseinanderklaffen: «die Vielzahl der disparaten "Genitivtheologien" ("Theologie der Welt"), der "Bindestrichtheologien" ("Prozeß-Theologie") und der "Adjektivtheologien" ("politische Theologie")» (TW 327). Die Theologie als Systematik geht vor «mit der philosophischen Methode der Wesenserkenntnis der Wahrheit», erhebt die grundlegenden Offenbarungstatsachen mit historischer Methode und wendet zur Applizierung des Glaubens in der praktischen Theologie die empirische Methode an (TW 328f). Scheffczyk folgt der Unterscheidung der Theologie in historische, systematische und praktische Disziplinen (TW 329).

Die Bedeutung des Systematischen beschränkt sich nicht auf eine oder wenige Vernunftprinzipien. Das als glaubwürdig aufweisbare Faktum der Offenbarung muss in seinem Sinn erschlossen und auf den praktischen Lebensvollzug hin ausgelegt werden (TW 331). Als "Symmetrieachse" erscheint die systematisch-theoretische Theologie in Fundamentaltheologie, Dogmatik und Moraltheologie (TW 332). Das «interne theologische Problem» besteht heute «in der genauen Bestimmung des Ver-

[24] Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 191-210 (§ 11); it. *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione* (Dogmatica cattolica, III), Città del Vaticano 2012, 165-181; M. LUGMAYR, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kisslegg 2005, 185-215.

hältnisses von systematischer und historischer Theologie» (TW 334). Die Kerndisziplin ist zweifellos die Dogmatik (TW 335; vgl. 333).

Die Systematik ist freilich verwiesen auf die historische und praktische Theologie (TW 342-345). Der Systematiker wird beispielsweise «nicht nur die von der Exegese erklärten biblischen Begriffe aufnehmen, sondern er wird auch die von der biblischen Theologie herausgearbeiteten Sinnzusammenhänge beachten, in denen die biblische Wahrheit zum Ausdruck kommt» (TW 343). «Als Glaubenslehre kann … die Systematik sich nur einer Exegese überlassen oder anvertrauen, die sich selbst auch als Glaubenswissenschaft versteht» aufgrund der «Heilsgeschichte, die nur im Glauben erfasst und gedeutet werden kann» (TW 344).

Nach der Bedeutung der Systematik geht es Scheffczyk um den theologischen Charakter der historischen Disziplinen (TW 345-373). Erinnert sei an die Tatsache, dass Scheffczyk selbst sich zwar in Dogmatik habilitiert hat, aber zuvor mit einem Thema der Kirchengeschichte promovierte[25]. Bevor er auf die Kirchengeschichte zu sprechen kommt, geht er freilich ausführlich auf die Bedeutung der Exegese ein als theologische Wissenschaft (TW 345-368). Dabei wendet er sich gegen «eine atmosphärisch verbreitete Grundstimmung, dass die Exegese allein den Wissenschaftsanspruch der Theologie erfülle … Die Exegese gilt heute faktisch als die normative Instanz der gesamten christlichen Lehre» (TW 346). Einer Hypotrophie der historischen Methode kann freilich schon begegnet werden durch die These eines extremen Vertreters eben dieser Methode, Ernst Troeltsch († 1923), «dass es auf historischem Gebiet nur Wahrscheinlichkeitsurteile gibt» (zitiert in TW 353). Mit der historisch-kritischen Methode kann man in die Heilige Schrift hineinkommen, aber allein mit dieser Methode kann man nicht in ihr verbleiben (TW 358).

Bezüglich der theologischen Qualität der Kirchengeschichte (TW 368-373) erwähnt Scheffczyk unter anderem den Ansatz des renommierten Kirchenhistorikers Hubert Jedin, der die ekklesiologische Orientierung der Kirchengeschichte herausstreicht (TW 372).

Zur theologischen Valenz der Pastoral (TW 373-391) erinnert Scheffczyk an verschiedene geschichtliche Positionen. Thomas von Aquin versteht Theologie «mehr spekulativ als praktisch», leugnet aber nicht die Bedeutung des praktischen Aspektes (TW 374). Eine anthropologische Engführung der Theologie findet sich bereits in der Zeit der Aufklärung. In der evangelischen Theologie versuchte schon Schleiermacher († 1834), die Theologie gänzlich von der "Pastoral" her zu verstehen (TW 375). In herausragenden Vertretern katholischer Pastoraltheologie hingegen war es das Geheimnis der Kirche, das für die Verbindung mit der dogmatischen Wahrheit sorgte und die Einheit der Theologie sicherstellte (TW 381). «Die Rückbeziehung

---

25 Vgl. dazu A. Ziegenaus, *Wahrheit durch Geschichte. Die heilsgeschichtliche Struktur der Theologie nach Leo Scheffczyk*, in J. Nebel (Hrsg.), *Kardinal Leo Scheffczyk (1920-2005). Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart*, Regensburg 2017, 23-33.

der "Pastoral" auf die dogmatische Wahrheit ergibt sachgemäß auch eine reziproke Verpflichtung des Systematikers auf die Fragen und Anliegen des Pastoraltheologen» (TW 391).

10. Wissenschaft und Weisheit

In seinem Nachwort geht Scheffczyk ein auf die Beziehung zwischen wissenschaftlicher und sapientialer Theologie (TW 392-399). Berechtigt erscheint ihm «die Forderung nach einer sapientialen, geistlichen Theologie …, die (im Bild gesprochen) ihren Ort "über" der wissenschaftlichen Theologie hat» (TW 393). Diese Forderung zeigt sich in der Geschichte der Theologie schon in dem Bemühen um den "geistlichen Sinn" der Heiligen Schrift (vor allem des Alten Testamentes). Auch die Kirchengeschichte kann sich einer geschichtstheologischen Deutung der historischen Vorgänge öffnen (TW 393). "Weisheit" ist «mehr als beweisendes Einzelwissen, nämlich Einsicht in die letzten Zusammenhänge und Erfahrung des tiefsten göttlichen Grundes allen Wissens» (TW 394). Scheffczyk zitiert Ramón Lull († 1316), nach dem die eingegossene Wissenschaft vom Willen, von der Frömmigkeit und vom Gebet komme, aber die erworbene Wissenschaft vom Studium und vom Verstand (TW 395). Während die wissenschaftliche Theologie beispielsweise in Einzelschritten (diskursiv) vorgeht, umfasst die pneumatische oder "eingegossene" Theologie alle Einzelheiten in intuitiver Weise; die rationale Theologie erfasst ihre Gegenstände mehr von außen, während die pneumatische Theologie innerlich vom göttlichen Geheimnis ergriffen ist (TW 395). Bei dem Blick auf die sapientiale Theologie darf freilich «nicht vergessen werden, dass die Theologie diese ihre höhere Ausdrucksgestalt nur über den Weg der Wissenschaft erreichen kann, den sie auch nicht abkürzen kann, wenn sie nicht in fromme Erbaulichkeit hineingeraten will» (TW 399). Wissenschaft und Weisheit dürfen nicht miteinander vermischt werden, sondern haben sich an der Richtschnur des Dogmas von Chalzedon zu orientieren, wonach göttliche und menschliche Natur Christi in der göttlichen Person des Sohnes nicht vermischt sind, aber auch nicht getrennt (TW 399).

11. Die Bedeutung des Ansatzes von Scheffczyk

Von dem großen Reichtum der Ausführungen Scheffczyks konnten nur die Grundlinien herausgearbeitet werden mit einigen Beispielen, ohne die vielfältigen Aspekte der Studie auszuschöpfen. Der vom hl. Johannes Paul II. mit der Kardinals-

würde geehrte Theologe hat es verstanden, die entscheidenden Gesichtspunkte der Tradition in Verbindung zu bringen mit der wissenschaftstheoretischen Diskussion der Gegenwart[26]. In den einschlägigen Werken zum Thema gehört die Monographie Scheffczyks über *Die Theologie und die Wissenschaften* zu den Standardreferenzen. Als Beispiele seien genannt das wohl bekannteste Standardwerk über die Fundamentaltheologie im deutschen Sprachraum, das von Walter Kern u.a. herausgegebene *Handbuch der Fundamentaltheologie* in vier Bänden (1988, 2000)[27], die *Theologische Erkenntnislehre* von Wolfgang Beinert (1995)[28] sowie ein Aufsatz des Augsburger Dogmatikers Thomas Marschler über *Dogmatik als Wissenschaft* im Jahre 2019[29]. Selbst divulgative Publikationen wie "Wikipedia" können hier genannt werden[30]. Die Untersuchung von Christian Lutz über die methodologischen Grundlagen der Theologie bei Avery Dulles und Leo Scheffczyk (2010) moniert, das Verhältnis zwischen induktiver und deduktiver Methode werde bei Scheffczyk nicht vertieft[31], meint aber am Ende, «dass Scheffczyks Vorgehen, *Wissenschaft* und damit auch die Theologie als Wissenschaft auf der Grundlage ihres methodischen Vorgehens zu bestimmen, Erfolg versprechend ist und auch mehrere Jahrzehnte nach Scheffczyks Veröffentlichung *Die Theologie und die Wissenschaften* so vertreten wird»[32].

In diesem Gebiet hat es in vierzig Jahren zweifellos eine Weiterentwicklung gegeben[33], die freilich schon in den Grundströmungen angelegt sind, die Scheffczyk

---

26 Signifikativ scheint hier die Anzahl der wissenschaftlichen Rezensionen zu *Die Theologie und die Wissenschaften*, aufgezählt bei J. Nebel, *Gesamtverzeichnis der Schriften Leo Scheffczyks*, in Ders. (Hrsg.), *Kardinal Leo Scheffczyk (1920-2005)*, 241-416 (250). Zehn Besprechungen sind recht beachtlich, ebenso wie der Nachdruck eines Teiles (Seiten 13-26) in einer Zeitschrift: *Der Wissenschaftscharakter der Theologie im innerkirchlichen Disput*, in Theologisches 115 (1979) 3405-3414. Zu den Rezensenten zählen D. W. Ansorge – Wissenschaft und Literatur, 16. Mai 1979 -, J. Auda – Deutsche Tagespost, 7. August 1979, S. 8 -, W. Beinert – Theologie und Glaube 59 (1979) 334-335 -, F. Courth – Münchener Theologische Zeitschrift 32 (1981) 158-160 -, M. B. Merz – Archiv für Liturgiewissenschaft 25 (1983) 233 -, J. Stöhr – Scripta Theologica 13 (1981/1) 323-327 -, B. Thum – *Symphilosophie*, Salzburg 1981, 67-86, sowie Münchener Theologische Zeitschrift 32 (1981) 304-319 -, G. Zamora – Collectanea Francescana 51 (1981) 182-183.

27 Vgl. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in W. Kern u.a. (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, IV, Tübingen-Basel 2000², 131-184 (154, Anm. 51; 183; 170, Anm. 81 außerdem Zitation des oben, Anm. 8, genannten Aufsatzes von 1977 im von N.A Luyten herausgegebenen Sammelwerk).

28 W. Beinert, *Theologische Erkenntnislehre*, in Ders. (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, 1, Paderborn etc. 1995, 45-197 (196).

29 T. Marschler, *Dogmatik als Wissenschaft*, in B. P. Göcke – L. V. Ohler (Hrsg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, 2: *Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13,1), Münster 2019, 101-138 (hier 109; 125).

30 Vgl. *Wissenschaftstheorie der Theologie*, 19. November 2018, in de.wikipedia.org (Zugang 29.8.2019).

31 Vgl. Lutz, *Theologie in der Kirche*, 202f; 210f.

32 Ibid., 211.

33 Siehe etwa M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in W. Kern u.a. (Hrsg.), *Handbuch der*

vorstellt. Das gilt für die verschiedenen Ausprägungen der analytischen Philosophie ebenso (mit dem vorherrschenden Erbe der Sprachphilosophie) wie etwa für die Weiterentwicklung von "Genitivtheologien" aus verschiedenen Kulturräumen. Manche Gesichtspunkte könnten zweifellos ergänzt, in Einzelheiten korrigiert und "weitergeschrieben" werden. Wichtig scheint bei alldem, auf der einen Seite die Orientierung der Theologie an der göttlichen Offenbarung ernst zu nehmen, die von der katholischen Kirche (geleitet von Papst und Bischöfen) authentisch vorgelegt wird mit einem klaren Wahrheitsanspruch. Auf der anderen Seite ermöglicht die in der Offenbarung selbst enthaltene natürliche Theologie ein Gespräch mit allen Wissenschaften, die an der Erkenntnis der Wahrheit und dem Allgemeinwohl interessiert sind. Das gilt besonders für die Philosophie, aber auch, wie Scheffczyk gezeigt hat, für die Beziehung zu den Humanwissenschaften und zur Naturwissenschaft. Hierin liegt vor allem die spezifische Leistung des Ansatzes von Scheffczyk.

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie kann nur dann anerkannt werden, wenn die Erkenntnis Gottes für möglich gehalten wird und eine göttliche Offenbarung als denkbar erscheint. Diese Voraussetzung ist in der gegenwärtigen geistigen Landschaft der westlichen Welt keineswegs selbstverständlich. Ob die Wissenschaftlichkeit der Theologie von den Vertretern der anderen Wissenschaften anerkannt wird oder nicht: das Selbstverständnis der Theologie kann von ihrem Charakter als Wissenschaft nicht absehen, ganz gleich ob sie in einer Universität integriert ist oder nicht. Leo Scheffczyk bietet eine Grundsatzreflexion, welche die heutigen Schwierigkeiten realistisch herausstellt, aber gleichzeitig die Chancen beleuchtet, auch in der gegenwärtigen Situation das Licht der Gotteslehre leuchten zu lassen zum Heil der Menschen und zum Wohl der ganzen Welt.

Fundamentaltheologie, IV, Tübingen-Basel 2000², 131-184; C. Böttigheimer (Hrsg.), *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2016³, 38-50; B. P. Göcke (Hrsg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, 1: *Historische und systematische Perspektiven* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13,1), Münster 2018; B. P. Göcke – L. V. Ohler (Hrsg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, 2: *Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13,1), Münster 2019; B. P. Göcke – C. Pelz (Hrsg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, 3: *Theologie und Metaphysik* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13,3), Münster 2019.

Zusammenfassung

In dem 1979 veröffentlichten Werk *Die Theologie und die Wissenschaften* diskutiert Leo Scheffczyk die verschiedenen Deutungen zur Wissenschaftlichkeit der Theologie. Nach einer Vorstellung des zeitgenössischen innertheologischen Diskurses, der wissenschaftstheoretischen Auffassungen und einem geschichtlichen Rückblick legt er ein eigenes Modell vor: die Wissenschaftlichkeit der Theologie wird gebunden an die philosophische Gotteslehre, die mit einer die Einzelwissenschaften überschreitenden Sinntotalität konfrontiert ist. Von daher erscheint eine Offenbarung Gottes als Möglichkeit, die dem natürlich zugänglichen Wissen nicht widerspricht. Scheffczyk legt auch die Beziehung der Theologie zu den anderen Wissenschaften dar und betont die Einheit der Theologie als Erfordernis ihrer Wissenschaftlichkeit.

Abstract

In his work *Theology and the Sciences*, published in 1979, Leo Scheffczyk discusses the various interpretations that concern the scientific character of theology. He presents the contemporary theological debate, the conceptions found in the theories of science and the history of the discussion. Then he offers an own model: the scientific character of theology is linked to the philosophical doctrine of God, which is confronted with a totality of significance that transcends the singular sciences. For this reason, a divine revelation appears as a possibility that is not opposed to the knowledge accessible by natural means. Scheffczyk exposes also the relation of theology to the other sciences and underlines the unity of theology.

Der Religionsunterricht ringt um seine Zukunftsfähigkeit – Das Konzept eines positionell-religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband als Modellidee

Mirjam Schambeck*

Dem Dialogischen wird zurzeit in der Religionspädagogik sehr viel zugetraut; ebenso wie dem Kooperativen[1]. In den letzten 15 Jahren mehrten sich Entwürfe eines zukunftsfähigen Religionsunterrichts, die diese beiden Momente zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Konzeptionen machten.

1. Zur Karriere des Dialogischen und Kooperativen in religionsunterrichtlichen Modellen

Das chronologisch erste Modell ist m. W. dasjenige des sogenannten dialogischen «Religionsunterricht[s] für alle in evangelischer Verantwortung» in Hamburg oder wie Thorsten Knauth ihn treffsicherer benennt des sog. «Dialogischen Religionsunterrichts»[2]. Seine Wurzeln reichen bis in das Jahr 1969, als der Lehrkörper der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Hamburg Leitsätze zum Religionsunterricht formulierte, in denen die «Offenheit zum Dialog» als Grundprinzip des

* Mirjam Schambeck sf, Dr. theol. habil., Professorin für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Interreligiöses Lernen, die Gottesfrage in der Postmoderne kommunizieren, Biblisches Lernen, das Verhältnis von Religion und Bildung, Zukunftsfragen des Religionsunterrichts. E-mail: mirjam.schambeck@theol.uni-freiburg.de.

1 Die folgenden Ausführungen decken sich mit dem Artikel: SCHAMBECK, *Plädoyer für einen positionell-religionspluralen Religionsunterricht im Klassenverband – Auf der Suche nach neuen Passungsverhältnissen für den Religionsunterricht*, in RpB 80 (2019) 33-44.

2 Vgl. in Auswahl: KNAUTH, *Dialogisches Lernen als zentrale Figur interreligiöser Kooperation*, 193-212; DERS., *Dialogischer Religionsunterricht*, in WiReLex; DERS., *Dialogischer Religionsunterricht für alle*, 15-24.

Religionsunterrichts ausgewiesen wurde[3]. Immer deutlicher zeigte sich, dass nicht nur der Religionsunterricht in der multikulturellen und multireligiösen Hansestadt Hamburg auf die kontextuellen Veränderungen reagieren musste, wollte er weiterhin seinem Bildungsauftrag gerecht werden, der immer auch impliziert, Gesellschaft mitzugestalten. In der gesamten Bundesrepublik besonders seit der Wiedervereinigung Deutschlands stellte sich die Mammutaufgabe, wie religiöse Bildung in Deutschland so konzipiert und organisiert werden konnte, dass sie nicht an den gesellschaftlichen, kirchlichen sowie individuell-religiösen Konstellationen vorbei, sondern auf sie bezogen gestaltet. Der Wettstreit um das je bessere – und das heißt immer auch: kontextuell je passungsfähigere – Konzept war in der Geschichte des Religionsunterrichts wohl nie so groß wie seitdem, vergleichbar höchstens mit dem «Karussell der Konzeptionen» Anfang der 1970er.

Es folgten Modelle wie der konfessionell-kooperative Religionsunterricht, der seine Anfänge Ende der 1990er nahm. Niedersachsen begann 1998 mit seiner Einführung. 2005 folgten Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen (Kreis Lippe)[4] und seit 2016 wird er auch von der Deutschen Bischofskonferenz als reguläre Variante des bekenntnisorientierten Religionsunterrichts nach Art. 7, Abs. 3 GG anerkannt[5]. Geht es bei diesem Modell vor allem um die Kooperation unterschiedlicher christlicher Konfessionen und hier v. a. der evangelischen und römisch-katholischen Tradition (mit ersten Weitungen auf die Kirchen der Orthodoxie), rückten jüngere Modelle deutlicher ins Bewusstsein, dass Religionsunterricht auf den wachsenden Religionsplural und die zunehmende Konfessionslosigkeit von Schüler*innen reagieren muss. Während in Westdeutschland eher Ersteres im Fokus stand, also wie auf die zunehmende Zahl insbesondere von muslimischen Schüler*innen reagiert werden kann, wurden in den neuen Bundesländern – vor allem in Sachsen und Sachsen-Anhalt – schon sehr früh Überlegungen angestellt, wie in einer mehrheitlich konfessionslosen Gesellschaft, mit einer mehrheitlich konfessionslosen Schüler*innenschaft und angesichts einer Rechtslage, die den Ethikunterricht auf dieselbe Ebene gestellt hatte wie den Religionsunterricht (zumindest in Sachsen-Anhalt), religiöse Bildung in der Schule aussehen. Als Modelle insbesondere für Westdeutschland und damit die Weitung des Religionsunterrichts auf den Religionsplural können angeführt werden (in chronologischer Reihenfolge und Exemplarizität): Das Modell der kooperierenden Fächergruppe von Katja Böhme (entwickelt aus den Vorschlägen des COMENIUS-Instituts 1969, aufgegriffen vom Erzbischöflichen Ordinariat und dem Konsistorium der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg im Jahr 2000 und entwickelt seit

[3] Vgl. EVANGELISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT HAMBURG, *Hamburger Leitsätze*, 6-8.

[4] Vgl. PEMSEL-MAIER – SAJAK, *Konfessionelle Kooperation in Baden-Württemberg, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen*, 261-280.

[5] Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts*.

Ende der 1990er)[6], des dialogisch-konfessorischen Unterrichts der abrahamitischen Religionsgemeinschaften von Andreas Obermann (2005)[7], des religionskooperativen Religionsunterrichts von Carsten Gennerich und Reinhold Mokrosch (2015/16)[8], des kooperativen Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen von Stephan Pruchniewicz (2016)[9], des mehrperspektivischen Religionsunterrichts von Uta Pohl-Patalong (2017)[10], des positionell-religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband (2018)[11], das in diesem Beitrag näher erläutert werden soll, sowie jüngst des religions-kooperativen Religionsunterrichts von Ulrich Riegel (2018)[12].

Für die neuen Bundesländer und dort v. a. als Reaktion auf die mehrheitlich säkulare Gesellschaft und die Vielzahl konfessionsloser Schüler*innen sind zu erwähnen: Zum einen LER (Lebenskunde – Ethik – Religionskunde) in Brandenburg mit dezidiert religionskundlichem Ansatz und als Ersatz des Religionsunterrichts; zum anderen der Vorschlag eines kooperativen Religionsunterrichts für Sachsen-Anhalt von Michael Domsgen[13].

Diese Diagnosen – der Religionsunterricht muss auf den wachsenden Religionspluralen und die zunehmende Konfessionslosigkeit reagieren –, der Druck, der durch die europäische Großwetterlage entstand, in der ein bekenntnisorientierter Religionsunterricht kaum mehr verstehbar ist[14], die auch in Deutschland immer weniger geteilte Überzeugung, dass das Grundgesetz für eine Legitimierung des (bekenntnisorientierten) Religionsunterrichts ausreiche sowie der enorme Rückgang der getauften Schüler*innen erzeugten ein Klima, in dem eine Vielzahl von momentan meist nebeneinander stehenden Entwürfen generiert wurde.

2. Koordinaten jüngster religionsunterrichtlicher Modelle

Alle diese Entwürfe kennzeichnet trotz ihres Variantenreichtums eine vierfache Problemlage:

---

6 Vgl. Boehme, *Fächergruppe Religionsunterricht in interreligiöser Kooperation*, 32-43.

7 Vgl. Obermann, *Religion unterrichten zwischen Kirchturm und Minarett*.

8 Vgl. Gennerich – Mokrosch, *Religionsunterricht kooperativ*.

9 Vgl. Pruchniewiz, *Fremde(,) Schwestern und Brüder*.

10 Vgl. Pohl-Patalong, *Mehrperspektivischer Religionsunterricht*, 213-237.

11 Vgl. Schambeck, «*Gottlos haben wir hier nicht*», 703-711; dies., *Plädoyer für einen positionell-religionspluralen Religionsunterricht im Klassenverband i. E.*

12 Vgl. Riegel, *Wie Religion in Zukunft unterrichten?*, 153-182.

13 Vgl. Domsgen, *Plädoyer für einen kooperativen Religionsunterricht*, 175-187.

14 Vgl. exemplarisch: Jackson, *Signposts*.

1. *Reaktion auf Plausibilisierungsdruck:* Obwohl der Religionsunterricht durch das Grundgesetz abgesichert ist wie kein anderes Schulfach, wurde immer deutlicher, dass er seinen Platz in der Stundentafel der Schule nur dann behalten kann, wenn auch für eine zunehmend religionsdistante Gesellschaft gezeigt wird, was er für den Bildungsauftrag der Schule und die gesellschaftlichen Aufgaben austrägt. Mit anderen Worten kann sich der Religionsunterricht nicht auf dem status quo ausruhen, sondern muss seine Plausibilität erweisen. Modelle des Religionsunterrichts aus den letzten 15 Jahren versuchen auf ihre Art und Weise, diesen Plausibilisierungsdruck ernst zu nehmen, aufzugreifen und Lösungen dafür anzubieten.
2. *Reaktion auf Religionsplural und wachsende Konfessionslosigkeit:* Kennzeichnend für die jüngeren und jüngsten Modelle des Religionsunterrichts ist, dass sie – wie gesagt – auf veränderte Religionskonstellationen reagieren. Die religiöse Pluralisierung und die zunehmende Konfessionslosigkeit bezeichnen die wohl markantesten Veränderungen in der Religionslandschaft. Die (regionalen) Ungleichzeitigkeiten von Religion als privatem vs. öffentlichem Faktor, von religiösen Fundamentalisierungen und Eventisierungen quer durch alle Religionen bis zur wachsenden De-Institutionalisierung und Individualisierung des Religiösen sind weitere Marker im Religionsfeld[15]. Die Modelle der letzten 15 Jahre greifen mit je eigener Schwerpunktsetzung diese Veränderungen des Religiösen auf und messen hierbei insbesondere dem dialogischen und kooperativen Moment große Bedeutung bei.
3. *Reaktion auf Kontroverse um bekenntnisorientierten vs. religionskundlichen Religionsunterricht:* Sowohl durch die europäische Großwetterlage und die insbesondere in den Ländern mit (zumindest ehemals) protestantischer Tradition favorisierte Konzeption und Organisation des Religionsunterrichts als religionskundlicher Unterricht bzw. als multi-faith approach kommt der bekenntnisorientierte bzw. positionelle Religionsunterricht, wie er in Deutschland seit dem Geltungsbereich des Grundgesetzes fast flächendeckend etabliert war (Ausnahme waren die Länder, die unter die sog. Bremer Klausel fielen), immer mehr unter Druck. Es ist in religionsdistanten bzw. mindestens religionsindifferenten Gesellschaften wie der unsrigen kaum noch verstehbar, warum Informationen über Religion(en) zu geben die Zielsetzung des Religionsunterrichts nicht völlig ausreichend beschreibt. Modelle der letzten 15 Jahren nehmen entweder den religionskundlichen Zugang (im Grunde nur LER) oder den positionellen Zugang (die meisten) als Ausgangspunkt ihrer Modellierung und gestalten diesen auf sehr unterschiedliche Art und Weise aus – wie dies z. B. auch mein Vorschlag tut, den ich im Folgenden präsentiere.

---

15 Vgl. SCHAMBECK, *Warum das Listensammeln nicht nur Zeitvertreib ist*, 3-9.

4. *Reaktion auf schulartenbezogene Propria:* Schließlich reagieren Modelle aus den letzten 15 Jahren deutlicher als vordem auf die schulartenspezifischen Kontexte. Insbesondere die Grund- bzw. Primarschulen[16], die sog. berufsbildenden Schulen und die Förderschulen sind schon lange ein lebendiges Laboratorium religionsunterrichtlicher Varianten angesichts einer religions- und bildungsheterogenen Schüler*innenschaft und des spezifischen Bildungsauftrags des Religionsunterrichts in diesen Schulen. Religionsunterricht wird hier nicht einfach in denselben Organisationsformen erteilt wie an Gymnasien, sondern angesichts der spezifischen Herausforderungen der Schulen modelliert[17].

Auch wenn diese Reaktionsmuster vielfache Varianten zeitigten, markieren sie so etwas wie Koordinaten, an denen sich aktuelle Modelle des Religionsunterrichts orientieren und auch orientieren müssen, wollen sie zukunftsfähig sein. Auch der folgende in die Diskussion einzubringende Vorschlag eines positionell-religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband versteht sich von diesen Analysen her. Obwohl er sich nicht als Globalentwurf begreift, der unbesehen der regionalen und v. a. schulartenspezifischen Besonderheiten funktioniert, könnte er – adaptiert auf die Bedingungen vor Ort – viele Bedarfe, die mit dem Religionsunterricht verbunden sind, aufgreifen und insbesondere für die Schüler*innen ein Modell sein, religiöse Bildung als bildungs- und lebensbedeutsam zu begreifen.

Im Folgenden wird dazu die Modellidee des positionell-religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband vorgestellt, bevor dessen Schwierigkeiten und Grenzen reflektiert werden[18].

3. Prinzipien und Potenziale eines positionell-religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband

Die Prinzipien dieses Ansatzes von Religionsunterricht beziehen sich:

1. auf die Ausrichtung des Religionsunterrichts als positionellen Religionsunterricht, also auf einen bekenntnisorientierten Religionsunterricht, als Fundierung aller anderen Prinzipien;
2. auf die Organisationsform im Klassenverband und damit ein bestimmtes religi-

16 Vgl. Kiessling – Günter – Pruchniewicz, *Machen Unterschiede Unterschiede?*

17 Vgl. dazu insbesondere die Arbeiten von Andreas Obermann und dem bibor sowie der Institute von KIBOR und EIBOR in Tübingen.

18 Vgl. zum Folgenden die Ausführungen: Schambeck, *Plädoyer für einen positionell-religionspluralen Religionsunterricht im Klassenverband i. E.*

onspädagogisch verantwortetes Setting, das sich von den Momenten des Dialogischen und Kooperativen begreift und diese
3. in einer dadurch notwendigen Phasierung religionsdidaktisch konkretisiert sowie
4. auf die Kontextualität als Strukturprinzip aller anderen.

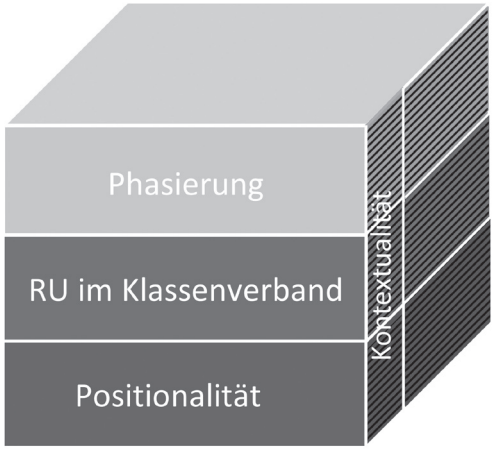


Abb. 1: Prinzipien eines positionell-religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband

Diese Prinzipien werden jeweils in Bezug auf ihre Konturen und Potenziale entfaltet und zugleich durch Begründungen abgestützt.

3.1. Positionalität – theologische und bildungstheoretische Fundierung

Konturen und Potenziale

Der Religionsunterricht von heute und morgen ist m. E. am besten denkbar als positioneller Religionsunterricht. D.h., dass Lehrkraft und Lehre derselben Konfession und Religion zugehören und Religion *aus einer bestimmten* religiösen Tradition heraus thematisiert wird. Damit folgt dieser Ansatz der Grundsatzentscheidung, nicht den religionskundlichen Ansatz zum Dreh- und Angelpunkt der Argumentation zu machen, sondern die Diskursivierung von Religion ausgehend von einem bestimmten, und so auch transparenten, wenn auch der Diskussion anheim gestellten Standpunkt aus vorzunehmen.

Einen positionellen Religionsunterricht zeichnet aus, Religion in ihrer Doppelstruktur als Diskurssystem und Lebensüberzeugung zu thematisieren. Dies ist nur

möglich, wenn es zumindest grundsätzlich die Möglichkeit von Redesituationen in der sog. Ersten-Person-Perspektive gibt (Ingolf U. Dalferth), die auch um die existentielle Dimension von Religion wissen. In einem positionellen Religionsunterricht ist es also gewollt, dass sich Sprecher*innen in einer religiösen Tradition verortet haben, diese diskursivieren, ihren Diskursstandpunkt für alle transparent halten sowie Ich-Aussagen treffen. Damit ermöglicht ein positioneller Religionsunterricht mehr als ein religionskundlicher, wie er in Deutschland z.B. in Form von LER in Brandenburg vorgehalten wird, und zwar in vielerlei Hinsicht[19]:

Begründungen

a. Demokratiestärkendes Argument

Ein positioneller Religionsunterricht markiert den Diskursstandpunkt, von dem aus Religion befragt wird. Alle wissen, dass nun eine katholische Religionslehrerin spricht, wenn sie gefragt wird, wie sie denn nun die Sache mit dem Tod, und was danach kommt, sieht. Die Offenlegung des Diskursstandpunktes aber entspricht einer demokratischen Gesellschaft, in der der Diskurs und dass möglichst viele daran teilnehmen, Prinzip ist. Diese transparente Positionalität ist besser als das unaufgedeckte, aber doch wirksame Einbringen persönlicher Meinungen, wie sie auch in LER und in Ethik in Bezug auf Religion faktisch erfolgt, obwohl theoretisch so nicht vorgesehen[20].

b. Religionstheoretische Argumente

Da Religion kennzeichnet, sowohl Diskurssystem als auch Lebensüberzeugung zu sein, ist ein Religionsunterricht nötig, der diese Doppelstruktur von Religion bearbeitet. Was nach dem Tod kommt, ist eben nicht nur eine Frage, die unterschiedliche theologische Konzepte aufruft, sondern existentiell betrifft und existentiell verhandelt werden muss. Nur so wird der Lerngegenstand Religion in seiner Eigenart abgebildet. Außerdem werden religiöse Themen in einem positionellen Religionsunterricht nicht nur funktional, sondern auch substanziell erörtert. Die Wahrheitsfrage wird also bearbeitet, und zwar nicht nur als Frage, was für mich gilt. Damit will der positionelle Religionsunterricht mehr als der multi-faith approach, wie er z. B. dem Religionsunterricht in England zu Grunde liegt und dem EU-Raum empfohlen wurde[21].

Auch hier sind die Religionen in ihrem Orientierungspotenzial gefragt. Die Religionen kommen allerdings nur in ihrer Funktionalität – und diese Reduktion ist der Kritikpunkt – ins Spiel, insofern durch sie etwas für die Lebensdeutungen der

19 Vgl. SCHAMBECK, *«Ich find' das auch besser»*, 139-144.

20 Vgl. KENNGOTT, *Staatlich verordnete Toleranz*, 95, mit Verweis auf das Brandenburgische Schulgesetz BbgSchulG § 11, Abs. 3.

21 Vgl. JACKSON, *Signposts*.

Schüler*innen austragen[22]. Die Gehalte der Religionen, die darüber hinausgehen, und damit der substanzielle Gehalt der Religionen und die Wahrheitsfrage haben selbst keine Dignität bzgl. der Themenauswahl. Der «doppelte Relevanzenfilter» wird verkürzt auf die Bedeutsamkeit für die Subjekte. Der positionelle Religionsunterricht dagegen fragt nach beidem: dem Orientierungspotenzial der religiösen Fragen für die Schüler*innen und der Repräsentanz und Relevanz der Themen innerhalb der religiösen Traditionen. Der positionelle Religionsunterricht hat von daher immer auch einen ideologiekritischen Stachel. Nicht nur, was uns interessiert, sondern warum uns z.B. etwas nicht interessiert – wie die zunehmende Ausgrenzung von Ärmeren – ist dann Thema im Religionsunterricht.

c. Bildungstheoretisches Argument

Bildungstheoretisch lässt sich sagen, dass nur die Darbietung von Religion in ihrer Doppelstruktur Schüler*innen ermöglicht, Religion in ihrer Vieldimensionalität zu erschließen. Ein religionskundlicher Religionsunterricht reduziert Religion dagegen auf ihre Ausdrucksdimension als Diskurssystem und muss sich deshalb den Vorwurf einer «Halb-Bildung» gefallen lassen (Th. W. Adorno). Außerdem ist Religion nicht so sehr in ihrer Diskursstruktur, sondern vielmehr als Lebensüberzeugung gesellschaftlich wie auch individuell-biographisch der beste als auch gefährlichste Part von Religion. Wenn Schule darauf verzichtet, gerade diese Seite zu bearbeiten, dann wird der Gesellschaft und auch den einzelnen Schüler*innen ein wichtiger Ort vorenthalten, die Position von und zu Religion zu klären.

d. Hermeneutisches/erkenntnistheoretisches Argument

Religion wird im positionellen Religionsunterricht ausgehend von *einer* partikularen religiösen Tradition thematisiert. Damit anerkennt er die Kontextualität und kulturelle Bedingtheit des Denkens und der eigenen religiösen Perspektive und bescheidet seinen Diskursstandpunkt[23]. Auch andere Religionen und Weltanschauungen werden ausgehend von einer bestimmten Religion bearbeitet und mittels vieler Erste-Person-Sprecher*innen eingebracht. Das ist aufwändig, aber anders wird weder dem Anspruch einer geschichtsanerkennenden Hermeneutik Genüge getan, noch kommen Religionen in ihrer Eigenart als Lebensüberzeugungen zur Geltung. Damit grenzt sich der positionelle Religionsunterricht nach zwei Seiten ab: Zum einen gegenüber einem Verständnis, dass im Religionsdiskurs Positionalität keine Rolle spiele, sondern unterschiedliche Religionsdeutungen auch unbearbeitet nebeneinander stehen können. Dieses Problem wird im Übrigen auch von Vertreter*innen des multi-faith approach inzwischen formuliert, wenn sie fragen: «Can I teach Your Religion?» Ist es möglich, so lautet die Kernfrage dieser Debatte, von den eigenen Standpunkten – und seien sie auch religiös ungebunden – so zu abstrahieren bzw. noch mehr, sich so in andere Religionen auch

[22] Vgl. *ebd.*, 21.

[23] Vgl. SCHAMBECK, *Interreligiöse Kompetenz*, 112-114.

existentiell zu versetzen, dass diese angemessen gelehrt werden können[24]?

Zum anderen hat der positionelle Religionsunterricht, der sich insbesondere einer Erkenntnistheorie verdankt, die Geschichte anerkennt und aus theologischen bzw. religionstheoretischen Gründen die Eigenlogik von Religion respektiert, nichts zu tun mit der Beschreibung eines konfessionellen Religionsunterrichts, wie sie Ulrich Riegel m. E. unzutreffend vornimmt und dann auch entsprechend falsche Schlussfolgerungen zieht. Riegel charakterisiert den konfessionellen Religionsunterricht als Orientierung an einer «Identitätsperspektive», «die sich an den Überzeugungen, Vollzügen und Normen eines konkreten Bekenntnisses bzw. einer religiösen Tradition ausrichtet»[25]. Er argumentiert dann weiter, dass ein solcher Religionsunterricht nur dann legitimiert werden könne, «wenn religiöse Identitätsbildung ausschließlich im Horizont nur einer Konfession bzw. Religion erfolgen kann»[26].

Damit werden aber die Ebenen der Argumentation vertauscht. Während Riegel die Identitätsperspektive als Ausgangs-, Ziel- und Verhandlungsmodus von Religion im konfessionellen Religionsunterricht ausgibt, geht es beim positionellen Religionsunterricht (also dem konfessionellen RU) mit dem Verweis auf *eine* religiöse partikulare Tradition erstens darum, lediglich den Ausgangspunkt zu markieren, von dem aus Religion thematisiert wird, nicht aber den Zielpunkt. Es geht bei der Zielsetzung im Religionsunterricht – übrigens auch in kirchlichen Dokumenten[27] – schon lange nicht mehr um Identitätsbildung in der eigenen religiösen Tradition, sondern um religiöse Positionierungsfähigkeit der Schüler*innen, und zwar angesichts einer Vielzahl von religiösen Traditionen und Sinndeutungen. Positionalität aus erkenntnistheoretischen Gründen, die zudem über die Lehrkraft und nicht die Schüler*innen eingespielt wird – und auch dies ist schon lange gängige Beschreibung des konfessionellen Religionsunterrichts –, ist damit zweitens nicht zu verwechseln mit einer Identitätsperspektive, die das Andere lediglich am Eigenen abgleicht und nicht auch die umgekehrte Bewegung der Veränderung des Eigenen kennt bzw. das Eigene erst am Anderen findet lässt (Verhandlungsmodus). Der Ausgangspunkt des Diskurses über Religion, wie er im Religionsunterricht stattfindet, wird deshalb markiert, nicht weil andere ausgeschlossen wären, sondern vielmehr weil ein Diskurs, wenn er seinem Namen gerecht werden will, nicht jenseits von Standpunkten, sondern nur angesichts ihrer stattfinden kann. Positionalität – und so wird der konfessionelle Religionsunterricht zumindest jenseits seiner Missverständnisse konturiert – ist damit auch drittens, nicht nur angesichts einer konfessionshomogenen Schüler*innenschaft möglich, sondern gerade in einer religions- und weltanschauungspluralen Klasse von Belang,

24 Vgl. Schreiner, *Religiöse Bildung in Europa*.

25 Riegel, *Wie Religion in Zukunft unterrichten?*, 155.

26 *Ebd.*

27 Vgl. Die deutschen Bischöfe, *Zur Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts*, 7f., 11f u. v. a. m.

in der unterschiedliche Positionalitäten vorhanden und im Religionsunterricht diskursiviert werden.

e. Tendenziell favorisiert von Lehrer*innen und Schüler*innen

Letztlich aber – und das ist eine Frage, die bislang bei den Modellbildungen um einen zukunftsfähigen Religionsunterricht keine bzw. kaum eine Rolle spielte –, hängt die Qualität religionsunterrichtlicher Konzeptionen entscheidend von den Einschätzungen der Schüler*innen und Lehrkräfte ab. Hier aber zeigen empirische Erkenntnisse aus der "ReViKoR-Studie"[28] ein doppeldeutiges Ergebnis:

Aufseiten der Lehrer*innen befürworten 57,7% – und damit eine geringe Mehrheit – das Einbringen ihrer Positionalität. 42,3% lehnen dies ab – also ein relativ hoher Anteil – und 70% (es waren Doppelankreuzungen möglich) haben sich in dieser Frage überhaupt nicht positioniert[29]. Sind also die Religionslehrkräfte – zumindest die evangelischen in Schleswig-Holstein – höchstens tendenziell für einen positionellen Religionsunterricht? Vergleichsstudien in anderen Bundesländern fehlen weitgehend. Was diese Einschätzungen bedeuten, wird deutlicher, wenn man sie mit den Ergebnissen der begleitenden Interviewstudie abgleicht. Dort wird erkennbar, dass Religionslehrkräfte Positionalität sehr schnell mit Ausgrenzung anderer Meinungen und Intoleranz verwechseln bzw. unsicher sind, ob sie ihre Position einbringen dürfen[30]. Das Plädoyer für einen positionellen Religionsunterricht müsste, so gesehen, begleitet werden von Erläuterungen, was genau damit gemeint ist.

Aufseiten der Schüler*innen[31] dagegen fällt die Befürwortung der Positionalität der Lehrkräfte deutlich positiver aus[32]. Positionalität wird von ihnen als Voraussetzung für die Vermittlung von Religion verstanden[33].

So sagt bspw. Ella:

> «"Ich find" das auch besser, weil wenn man den Kindern was über Religion beibringen möchte, muss man ja nicht nur Religion wissen, sondern auch richtig Religion fühlen, weil sonst kann man das ja nicht weitervermitteln»[34].

---

28 Die Studie wurde durchgeführt zwischen 2013 und 2017.

29 Pohl-Patalong, *Mehrperspektivischer Religionsunterricht*, 226.

30 Vgl. Pohl-Patalong – Woyke – Boll u.a., *Konfessioneller Religionsunterricht in religiöser Vielfalt* I, 138f.

31 Die Schüler*innenkohorte wurde rekrutiert an Gemeinschaftsschulen, Gymnasium und Beruflichen Gymnasien, also Sek I und II, näherhin in zwei Altersstufen, nämlich: Unter- bzw. Mittelstufe und Oberstufe. Konkret wurden 18 Interviews in Klassenstufe 6 oder 7 durchgeführt und in 11 bzw. 12. Insgesamt wurden 18 Interviews mit Schüler*innen geführt und 414 Fragebögen ausgefüllt. Vgl. Pohl-Patalong – Boll – Dittrich u.a., *Konfessioneller Religionsunterricht in religiöser Vielfalt* II, 16.

32 Vgl. *ebd.*, 188.

33 Pohl-Patalong, *Mehrperspektivischer Religionsunterricht*, 229.

34 Pohl-Patalong – Boll – Dittrich u.a., *Konfessioneller Religionsunterricht in religiöser Vielfalt* II, 192.

Freilich ist der positionelle Religionsunterricht nicht das einzige Konzept, in dem dies möglich ist. Zudem wissen wir, dass Lehrkräfte selbst im positionellen Religionsunterricht zur Versachkundlichung neigen[35]. Der positionelle Religionsunterricht ist aber zumindest von seiner religionspädagogischen Konturierung her auf existentielle Korrelationsprozesse angelegt; und außerdem ist die Art und Weise, Positionalität einzubringen, vielfältiger als sie lediglich mittels Ich-Aussagen auszudrücken[36].

f. Rechtliche Argumente

Indem ein positioneller Religionsunterricht in «konfessioneller Positivität und Gebundenheit» (Anschütz'sche Formel) erteilt wird, entspricht er den Vorgaben des Grundgesetzes[37]. Damit kann er mit der maßgeblichen Unterstützung rechnen, die sich durch die Verantwortung des Staates und der Religionsgemeinschaften für den Religionsunterricht ergibt, was keine Nebensache ist[38]. Gerade die Kirchen tun viel für die Qualitätssicherung des Religionsunterrichts, regulieren staatliche Nachlässigkeiten und sind als Lobbyisten des Religionsunterrichts kaum zu ersetzen, wie vor allem die Erfahrungen in Bremen und Brandenburg zeigen[39]. Außerdem muss sich ein religionskundlicher Unterricht die Frage gefallen lassen, ob der Staat hier nicht sein durch das Grundgesetz formuliertes Selbstbegrenzungsgebot (vgl. Art. 4 GG) überzieht.

Auch deshalb müssen Überlegungen zum Religionsunterricht bei seiner Positionalität ansetzen. Sie dürfen aber nicht dabei aufhören.

---

35 Vgl. Englert – Hennecke – Kämmerling, *Innenansichten des Religionsunterrichts*, 111. Allerdings muss man festhalten, dass die Analysen bei genauerem Zusehen lediglich die Stile von acht (!) Religionslehrer*innen zeigen. Außerdem wird deutlich, dass die konstatierte Versachkundlichung eher als theologische Abstinenz denn lediglich als Fehlen von Ich-Aussagen zu werten ist. Mit anderen Worten umgehen Religionslehrkräfte theologische Fragen und reduzieren Sachverhalte – z.B. die Schöpfungsaussagen – auf das, was naturwissenschaftlich, historisch, enzyklopädisch eben, zu wissen ist. Aussagen, wie z.B. die Kreuzigung Jesu werden dann nicht in ihrer unvergleichlichen Gottesaussage thematisiert, sondern in den Details über die Hinrichtungsart.

36 Vgl. Schambeck, *Hilfe! Muss ich dauernd von Gott reden*, 26-45.

37 Vgl. BVERFGE 74, 244-256 in seinem Urteil vom 25.2.1987 und in Abgrenzung eines «positionellen Unterrichts» von einer neutralen Religionskunde: BVERFGE 74, 252 und 254.

38 Vgl. Heckel, *Neue Formen des Religionsunterrichts?*, 1117.1121.

39 Vgl. Kenngott, *Staatlich verordnete Toleranz*, 100f, macht darauf aufmerksam, wie beispiellos Bremen in Bezug auf den BGU bzw. Religion verfährt, indem Stunden des BGU anderweitig verteilt werden oder fachfremde Lehrkräfte unterrichten, und wie sehr es auch bei LER Tendenzen der Vernachlässigung gibt.

3.2. Pluralität im Klassenverband – religionspädagogische und organisatorische Ausgestaltung

Der positionelle Religionsunterricht wurde bis vor Kurzem mit konfessionshomogenen Lerngruppen identifiziert. Seit dem Bischofswort *Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts* ist es möglich, die konfessionelle Kooperation in allen Bundesländern und Bistümern als Regelfall des positionellen Religionsunterrichts zu etablieren und damit in konfessionsgemischten Klassen zu lernen, sofern die Ortsordinarien dies zulassen. Wie eingangs deutlich wurde, reicht diese Öffnung heute nicht mehr aus.

Konturen und Potenziale

Als Prinzip wird deshalb vorgeschlagen, den positionellen Religionsunterricht im Klassenverband zu erteilen bei gleichzeitiger Beibehaltung der Abmeldemöglichkeit vom Religionsunterricht, wie es Art. 4 GG aufgrund der Religionsfreiheit vorgibt. Religionslehrkraft und Lehre stimmen überein, um die Positionalität zu garantieren. Es nehmen aber die Schüler*innen aller Konfessionen und Religionen teil – wie auch die sog. Konfessionslosen, sofern sich niemand abgemeldet hat. Diese Pluralität erfordert eine bestimmte interreligiöse und inter-weltanschauliche Differenzhermeneutik und muss religionsdidaktisch eingeholt werden.

Diese interreligiöse Differenzhermeneutik knüpft an die hermeneutischen Voraussetzungen an, wie sie oben beim Stichwort Positionalität beschrieben wurden. D.h., dass die Religionen aus *einer* spezifischen Perspektive heraus erschlossen werden, und zwar von sog. Erste-Person-Sprecher*innen, die die religiösen Traditionen auch als Lebensüberzeugung einspielen können. Von da aus erfolgt der Zugang zu den je anderen Religionen, die ebenso von sog. Erste-Person-Sprecher*innen dargestellt werden. In dialogischen Phasen des Unterrichts werden die unterschiedlichen Traditionen nicht nur präsentiert, sondern auch daraufhin befragt, was sie an Deutungen für die Schüler*innen einbringen.

Für die Schüler*innen ergeben sich daraus folgende Lernmöglichkeiten: 1. Sie können die eigene und die anderen religiösen Traditionen "authentisch" wahrnehmen, kennen- und verstehen lernen. 2. Es wird möglich, den Religionsplural nicht im Sinne von "alle Religionen sind sowieso gleich" zu verstehen und damit als beliebig abzutun, sondern die Vielfalt von Religionen als Zugänge zum Ultimaten mit je eigener Dignität zu respektieren. 3. Die Religionen werden außerdem im Religionsunterricht nicht nur als Wissensvorratsspeicher thematisch, sondern – entsprechend ihrer Eigenart – von den Schüler*innen daraufhin befragt, was sie für die tiefsten Lebensfragen austragen. 4. Weil diese interreligiöse Differenzhermeneutik davon ausgeht, dass die kennengelernte Pluralität wieder auf die eigene Positionalität zurückgespiegelt wird, haben Schüler*innen die Chance, zu einer pluralitätsbewussten und reflektierten Positionalität zu gelangen und so genau bei ihren, je spezifischen re-

ligiösen Standpunkten weiterzukommen. Insofern setzt diese Differenzhermeneutik nicht voraus, dass sich die Schüler*innen schon bewusst in einer religiösen Tradition verortet haben. Dieses Lernen versucht vielmehr, allen Schüler*innen, unabhängig von ihren Religionszugehörigkeiten, zu ermöglichen, eine begründete Position angesichts des Religionsplurals auszubilden.

Begründungen

a. Religionstheoretisches Argument

So unterschiedlich die Religionen sind, und so sehr sich die Gehalte der Religionen voneinander unterscheiden, so verbindet sie alle zusammen, sich je auf ihre Weise auf Transzendenz zu beziehen und den Menschen als ein Wesen zu verstehen, das auf das Ultimate hin angelegt ist. In einem naturwissenschaftlich und ökonomisch geprägten Weltverständnis ist vielleicht nichts so kostbar, wie über das Wäg- und Messbare. Gerade diese Gemeinsamkeit könnte in einem positionellen RU im Klassenverband besonders deutlich werden.

b. Inklusionsargument

Anders als ein positioneller Religionsunterricht, der Schüler*innen nach Konfessionen und Religionen trennt, wird ein positioneller Religionsunterricht im Klassenverband dem gesetzlich und bildungstheoretisch verpflichtenden Inklusionsgedanken gerecht. Dieser stellt nämlich eine Trennung in Lerngruppen aufgrund bestimmter Identitätsmarker infrage, zu denen auch die Konfessions- und Religionszugehörigkeit zählt, und erlaubt sie höchstens aus pädagogischen Gründen.

c. Religionspädagogisches Argument

Gerade religionspädagogisch aber ist es höchst bedeutsam, die existentiellen Lebens- und die virulenten Religionsfragen dort zu verhandeln, wo sie alltäglich antreffbar sind: in der gesamten Klasse in ihrer religiösen und kulturellen Verschiedenheit. Sie ist das Lernfeld für ein gesellschaftliches Miteinander und worum es im Leben geht. Fragen wie: Wer bin ich?, Wie bekomme ich die Anerkennung, die ich brauche, obwohl ich keinen dicken Geldbeutel habe, Muslim bin und nicht zur Mehrheit gehöre?, brauchen den Klassenverband, von dem niemand aufgrund seiner Religions-(Nicht)-Zugehörigkeit ausgeschlossen werden darf.

d. Bildungstheoretisches Argument

Ein solcher Religionsunterricht bietet auch sog. konfessionslosen Schüler*innen anders als im Ethik-Unterricht die Möglichkeit, Religion in ihrem Eigenanspruch kennenzulernen und sich dazu eine verantwortete Position zu erarbeiten. Das ist nötiger als je zuvor, weil die Schule und die Gesellschaft mit ihr Sorge dafür zu tragen haben, dass auch die wachsende Anzahl von Schüler*innen, die keiner Religion zugehörig sind, das gesellschaftlich und individuell bedeutsame Thema Religion umfas-

send kennenlernen und nicht nur wie im Ethikunterricht reduziert auf die Diskursstruktur.

e. Demokratiestärkendes Argument

Im positionellen Religionsunterricht im Klassenverband können Schüler*innen einen Ort finden, sich gerade dieser religiösen Heterogenität zu stellen, die sie alltäglich antreffen, für die es aber selbst gesamtgesellschaftlich noch kaum Strategien gibt, um mit ihr gut umzugehen. Weil der Unterricht von Lehrkräften erteilt wird, die in den entsprechenden religiösen Traditionen verortet sind, und damit in Ich-Aussagen sprechen können, bleibt garantiert, dass nicht irgendetwas der Religionen, schlimmstenfalls Verzerrendes und Falsches gelehrt wird, sondern die Religionen angemessen und wahrheitsgemäß ins Spiel kommen. Dies hilft, den demokratischen Diskurs zu stärken, der darauf angewiesen ist, von möglichst vielen kompetenten, mündigen und verantwortungsbewussten Sprecher*innen getragen zu werden.

f. Rechtliches Argument

Nach wie vor bewegt sich ein positioneller Religionsunterricht im Klassenverband im Rahmen des GG, insofern er die Bekenntnisorientierung wahrt und die Abmeldemöglichkeit entsprechend Art. 4 GG garantiert. Rechtlich unterschiedlich werden jedoch folgende Punkte verhandelt:

- Hatten die Mütter und Väter des Grundgesetzes nicht einen konfessionell getrennten Religionsunterricht vor Augen, der in einem positionellen Religionsunterricht im Klassenverband nicht mehr so deutlich sichtbar ist[40]?
- Achtet ein Religionsunterricht im Klassenverband das sog. Trennungsverbot genügend, d.h., dass nicht eine Religionsgemeinschaft vor dem Staat für eine andere sprechen kann[41]? Hier bleibt zu konstatieren: Während eine «gesamthänderische Verantwortung "der" Religionsgemeinschaften für "den" Religionsunterricht» ausgeschlossen wird, ist es jedoch durchaus möglich, dass jede Religionsgemeinschaft je für sich die Übereinstimmung mit ihrem Religionsunterricht erklärt[42], wie dies seit 2012 bzw. 2014 für den Hamburger Weg der Fall ist[43].

---

40 Vgl. dazu MECKEL, *Religionsunterricht im Recht*, 281. RICHTER, *Multireligiöser Religionsunterricht*, 319, argumentiert, dass Art. 7 Abs. 3 GG im Licht des sog. Weimarer Schulkompromisses aus dem Jahr 1919 interpretiert werden müsse (Art. 149 WRV). Dieser sei nur zustande gekommen, insofern der konfessionelle Religionsunterricht als «Surrogat der Bekenntnisschule» sichtbar sei.

41 Vgl. HECKEL, *Neue Formen des Religionsunterrichts?*, 1113f.

42 Vgl. LINK, *Konfessioneller Religionsunterricht*, 267.

43 2012 wurde dies für den «Religionsunterricht für alle» so entschieden, dass nunmehr fünf Religionsgemeinschaften (DITIB, Schura und VIKZ = Verband islamischer Kulturzentren, alevitische Gemeinde Deutschland e.V. und evangelische Kirche) und ab 2014 mit der jüdischen Gemeinde sechs, für den Religionsunterricht verantwortlich zeichnen. Vgl. BAUER, *Die Weiterentwicklung des Hamburger*

- Respektiert ein positioneller Religionsunterricht im Klassenverband die subjektiv-individuelle Religionsfreiheit genügend, insofern die Schüler*innen über bestimmte Phasen hin auch durch anders-religiöse Lehrkräfte unterrichtet werden[44]? Oder werden zu viele Phasen fremdkonfessionell unterrichtet, so dass die Gefahr einer verfassungsrechtlich unzulässigen Verantwortungsdelegation besteht[45]?
- Wie kann die Verantwortung der Religionsgemeinschaften, die ja jetzt in den Händen aller Ersten-Person-Sprecher*innen liegt, abgebildet werden?

g. Schulorganisatorisches Argument

Positioneller Religionsunterricht im Klassenverband könnte die schulorganisatorischen Schwierigkeiten beseitigen, die Stundenplanmacher, Direktor*innen, Eltern und Schüler*innen am Religionsunterricht (ver-)zweifeln lassen. Schulalltagspraktisch führen diese nicht selten dazu, den Religionsunterricht in die ungünstigen Randstunden zu verlegen, notfalls ausfallen zu lassen, stundenmäßig zu reduzieren[46], oder in Lerngruppen ohne didaktisches Konzept zusammenzulegen – wie jetzt schon zu 80% an beruflichen Schulen in Bayern und Baden-Württemberg[47] oder zu 94% in Schleswig-Holstein. Schlechte Rahmenbedingungen aber beeinflussen auch die Unterrichtsqualität massiv negativ.

Damit aber stellt sich die Frage, wie der positionelle Religionsunterricht im Klassenverband konkret durchgeführt wird.

Religionsunterrichts, 228-230.242. Weitere interessierte Religionsgemeinschaften wie die Buddhisten, Hinduisten und Bahai wurden damit faktisch ausgeschlossen.

44 Vgl. HECKEL, *Neue Formen des Religionsunterrichts?*, 1112f. Allerdings stützt Heckel hier seine Kontra-Argumentationen auf der Vorstellung eines Religionsunterrichts, der die Vielheit der Religionen im Sinne einer «Allgemeinheits- und Einheits-Weltreligion» präsentiert. Dem gegenüber setzt der vorliegende Vorschlag bei einer gänzlich anderen Thematisierung der Religionen an, nämlich einer, die *ausgehend von den jeweiligen religiösen Traditionen* erfolgt.

45 Vgl. BAUER, *Die Weiterentwicklung des Hamburger Religionsunterrichts*, 246.

46 Vgl. z.B. für die FOS in Bayern ist in Jahrgangsstufe 11 kein Religionsunterricht vorgesehen, aber in Jahrgangsstufe 12 wird der Religionsunterricht zweistündig erteilt. Vgl. BAYERISCHES STAATSMINISTERIUM FÜR UNTERRICHT, KULTUS, WISSENSCHAFT UND KUNST (Hg.), *Lehrpläne für die Fachoberschule*, 3. Vgl. zu den Zahlen *Religionsunterricht im Klassenverband* an Berufsschulen exemplarisch die Aussagen der Ordinariate in Freiburg und München, die von 80% ausgehen. In Schleswig-Holstein wird von 94% Religionsunterricht im Klassenverband an den Beruflichen Schulen ausgegangen. Vgl. POHL-PATALONG – BOLL – DITTRICH U.A., *Konfessioneller Religionsunterricht in religiöser Vielfalt* II, 11.

47 Vgl. dazu die Angabe der Erzbistümer München – Freising – Freiburg, eingeholt im November 2017.

3.3. Phasierung – religionsdidaktische Formatierung

Konturen und Potenziale

Die Konkretisierung des positionell-religionspluralen Religionsunterrichts entscheidet sich maßgeblich an der Phasierung des Unterrichts aufgrund der besonderen interreligiösen Differenzhermeneutik. Dieses Modell nutzt die Organisation des Religionsunterrichts in festen Fachschienen. D.h., dass Reli katholisch, evangelisch, islamisch, jüdisch und der Ethikunterricht parallel erteilt werden und es damit möglich ist, dass die religionsdifferenten Lehrkräfte gleichzeitig zur Verfügung stehen.

Die Phasierung der Unterrichtssequenzen kennt drei markante Abschnitte:

1. Positionalität im Sinne einer positionellen Bearbeitung des Themas durch positionelle Religionslehrkräfte;
2. Dialogische Phase, in der die unterschiedlichen Perspektiven der Religionen verhandelt werden und deren je eigenes Deutepotenzial für ein Thema präsentiert wird;
3. reflektierte, pluralitätsbewusste Positionalität, in der das Gelernte auf die Positionalität der Schüler*innen zurückgespiegelt wird.

Die Phasierung wird praktisch eingeholt z.B. durch Projekttage, Co-Teaching oder Tandem-Teaching, so dass die Schüler*innen mindestens in einer Phase auf die Lehrkraft ihrer eigenen Konfession bzw. Religion treffen. Die Lehrkräfte der unterschiedlichen religiösen Traditionen müssten zudem nicht an jeder Schule vorgehalten werden, sondern könnten – wie dies einem Vorschlag Michael Domsgens entspricht[48] – als Springer*innen bzw. «Wanderlehrer» für ein bestimmtes Schulsprengel immer dann an eine Schule kommen, wenn sie gefragt sind.

Grafisch ließe sich diese Phasierung so darstellen:

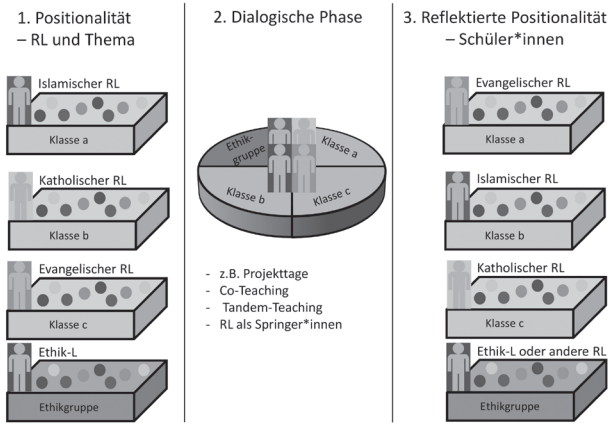


Abb. 2: Phasierung im positionell-religionspluralen RU im Klassenverband

48 Vgl. Domsgen, *Plädoyer für einen kooperativen Religionsunterricht*, 184.

Insgesamt erfordert dies von Schüler*innen und Lehrkräften die Fähigkeit, Perspektiven zu wechseln[49].

Begründungen

Durch die Phasierung des Unterrichts wird sowohl die Positionalität von Lehrkraft und Lehre ernst genommen, als auch der Religionsplural sowie weltanschauliche Indifferentismus bearbeitet (*religionstheoretische Argumente*), so dass Schüler*innen die Möglichkeit haben, ihre Position bezüglich Religion weiterzuentwickeln und eine dialogische Respekt- oder sogar Wertschätzungs-Toleranz[50] (Rainer Forst) zu entwickeln *(demokratiestärkendes und religionspädagogisches Argument)*.

Damit wird deutlich, dass das letzte Prinzip, nämlich der Kontextualität, über die konkrete Gestalt eines positionellen Religionsunterrichts im Klassenverband entscheidet.

3.4. Kontextualität – strukturelle Passungen

Das Prinzip der Kontextualität veranschaulicht, dass alle vorausgehenden Prinzipien abstrakt bleiben, wenn sie sich nicht an den Gegebenheiten vor Ort orientieren. So wird der Religionsunterricht in Klassen, in denen kaum Muslime sind, nach wie vor anders aussehen als in Klassen, in denen Schüler*innen aus ganz unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Zugehörigkeiten miteinander lernen. Außerdem wird sich das Modell an Schulen, an denen islamische Religionslehrkräfte in ausreichender Anzahl vorhanden sind, anders ausgestalten lassen als in solchen, an denen diese Kolleg*innen fehlen, selbst wenn die Springer*innen-Lösung hierauf eine gute Antwort ist. Schließlich ist das Modell höchst abhängig von der Professionskompetenz der Religionslehrkräfte, die sich in einem positionell-religionspluralen Religionsunterricht auch darauf erstrecken muss, zumindest die wichtigsten Gehalte anderer Religionen, und hier v.a. des Islam und des Judentums, zu kennen und Sachgerechtes von Unsachgerechtem unterscheiden zu können. Das aber zeigt, wie sehr auch die Curricula in den Studien- und Ausbildungsphasen der Religionslehrkräfte auf diese Herausforderungen abgestimmt werden müssen.

4. Herausforderungen, die sich stellen

Der Vorschlag eines positionell-religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband hat insofern mit mindestens folgenden Herausforderungen zu kämpfen:

---

49 Vgl. dazu Pruchniewicz, *Fremde(,) Schwestern und Brüder*.

50 Vgl. Forst, *Toleranz und Anerkennung*, 81f; Ders., *Gerechtigkeit und Vernunft*, 127-130.

1. Gibt es an den Schulen genügend islamische und jüdische Religionslehrkräfte bzw. können Springer*innen-Lehrkräfte in ausreichender Anzahl vorgehalten werden?
2. Inwieweit kann dieser Vorschlag mit der Unterstützung der Kirchenleitungen und der islamischen Verbände rechnen, zumal letztere gerade erst dabei sind, Islamischen Religionsunterricht zu etablieren[51]?
3. Nimmt es der Staat hin, die Kooperation der unterschiedlichen Religionen bzw. Religionsgemeinschaften auf der Zusammenarbeit vor Ort zu belassen, so dass die Fachkonferenzen abstimmen, wie die Bildungspläne umgesetzt werden? Oder muss geklärt werden, wer in Zukunft als rechtlicher Ansprechpartner für den Staat firmiert, wenn viele verschiedene Religionsgemeinschaften am Religionsunterricht im Klassenverband beteiligt sind?
4. Wie werden Majoritäts- und Minoritätskonstellationen eingeholt und was bedeutet es, wenn in einer Klasse 5 muslimische Schüler*innen und 15 christliche miteinander lernen, von denen 7 katholisch, 5 evangelisch und 3 griechisch-orthodox sind?
5. Überfordert der Perspektivenwechsel die (jüngeren) Schüler*innen nicht zu sehr und kommt es dadurch nicht eher zu einer Verwischung der eigenen Position als zu ihrer Identifizierung? Hier sprechen zwar die Ergebnisse der empirischen Begleitstudien zu KoKo dagegen, aber für einen positionell-religionspluralen Religionsunterricht muss dies erst überprüft werden.
6. Wie kann didaktisches Material (Schulbücher, Unterrichtsmaterialien) so entwickelt werden, dass Unterricht nicht nur auf eine Information über die Religionen verkürzt wird, sondern verdeutlicht, dass die Religionen auch ihrer Doppelstruktur als Sinngehalte auf die Lebensdeutungen der Schüler*innen zu befragen sind?
7. Wie kann die komplexe interreligiöse Differenzhermeneutik eingeübt werden, die v.a. in den dialogischen Phasen nötig ist, und sowohl von den Religionslehrkräften als auch den Schüler*innen im Wissensbereich und in Bezug auf die Einstellungen zur Pluralität viel erfordert?
8. Welche Herausforderungen ergeben sich daraus für die Curricula der theologischen Studiengänge? Welche Dozent*innen stehen dafür zur Verfügung, mit welcher Lehrerlaubnis? Wie sehen gegenseitige Anerkennungspraxen von Studienleistungen aus und nach welchen Kriterien erfolgen sie?
9. Wie – und dies scheint zurzeit die schwierigste, wenn auch nicht von innen erzeugte, sondern von außen herangetragene Herausforderung zu sein – kann

[51] In Bayern läuft seit 2009 der Modellversuch «Islamischer Unterricht», der bis 2019 verlängert wurde. In BW wurde islamische Religionslehre sunnitischer und alevitischer Prägung seit 2006/07 eingeführt und soll durch die Gründung einer Stiftung für den islamischen Religionsunterricht durch die Landesregierung im Januar 2019 auf Dauer gestellt werden.

vermieden werden, dass der positionell-religionsplurale Religionsunterricht im Klassenverband zum Sparmodell degeneriert, so dass Ministerien Lehrerstellen einsparen? Und wie können die zu befürchtenden Kürzungen auch bei theologischen Studiengängen und damit theologischen Fakultäten und Instituten vermieden werden?

5. Vom Konzept zur Praxis und der Praxis zur Theorie

So stark die Anfragen auch wiegen, so sehr gilt dennoch, dass sich der Religionsunterricht schon lange verändert hat und sich in Zukunft noch mehr verändern wird. Jede und jeder, der mit Religionslehrkräften spricht, weiß, dass oft sehr pragmatische Lösungen für den Religionsunterricht vor Ort praktiziert werden. Insofern ist es höchste Zeit, diese «Lösungen» auf ihre Potenziale hin zu befragen und zugleich Modelle, wie dieses hier vorgestellte, das in manchen Schularten schon praktiziert wird, wissenschaftlich zu begleiten und empirisch zu evaluieren. Dazu kommt auch, dass angesichts der Öffnung des Religionsunterrichts auf den Religionsplural und konfessionslose Schüler*innen die Frage immer drängender wird, ob es nicht an der Zeit ist, den konfessionell-kooperativen RU auf einen konfessionssensiblen christlichen Religionsunterricht hin auszubauen. Damit würde klar sein, dass die Phase, in der z.B. die katholische Religionslehrkraft die christliche Perspektive auf ein Thema einspielt, dies schon immer im ökumenischen Horizont und angesichts des Konfessionsplurals tut, wie dies die evangelische oder orthodoxe Religionslehrkraft ihrerseits machen[52]. Auch das wäre ein mutiger, in der Theorie noch zu gehender, wenn auch in der Praxis schon vielerorts vollzogener Schritt. Die Praxis ist der Theorie eben oft voraus und die Theorie wird nur dann fruchtbar, wenn sie in der Praxis ankommt. Die Aufgaben werden also nicht kleiner; aber sie sind in den letzten 15 Jahren ehrlich wahrgenommen und ideenreich bearbeitet worden. Hier gilt es weiterzumachen.

Literaturverzeichnis

Dokumente

BUNDESVERFASSUNGSGERICHT, Entscheidung vom 25. Februar 1987, 1 BvR 47/84, BVERFGE 74, 244-256.

[52] SCHAMBECK – SIMOJOKI – STOGIANNIDIS, *Schritte auf dem Weg zu einem konfessionssensiblen christlichen Religionsunterricht i. E.*

Die deutschen Bischöfe, *Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religion*sunterricht, Bonn [22. November] 2016.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Arbeitspapier zur Entwicklung religiöser Zugehörigkeiten an deutschen Schulen*, Bonn 2014.

Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland, *Auswertung Religionsunterricht Schuljahr 2015*/16, Berlin 2016. Online unter: https://www.kmk.org/fileadmin/Dateien/pdf/Statistik/AW_Religionsunterricht_II_2015_16.pdf.

Weitere Dokumente

Bauer, Jochen, *Die Weiterentwicklung des Hamburger Religionsunterrichts in der Diskussion zwischen Verfassungsrecht und Schulpädagogik*, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht 59 (2014) 227-256.

Baumert, Jürgen, *Deutschland im internationalen Bildungsvergleich*, in: Killius, Nelson – Kluge, Jürgen – Reisch, Linda (Hg.), *Die Zukunft der Bildung*, Frankfurt a. M. 2002, 100-150.

Bayerisches Staatsministerium für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst (Hg.), *Lehrpläne für die Fachoberschule. Alle Ausbildungsrichtungen. Unterrichtsfächer: Katholische Religionslehre, Evangelische Religionslehre, Ethik, Jahrgangsstufe 12*, München 1998.

Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Demographische Rendite adé. Aktuelle Bevölkerungsentwicklung und Folgen für die allgemeinbildenden Schulen*, Gütersloh 2017.

—, *Einwanderungsland Deutschland*, Gütersloh 2016.

Boehme, Katja, *Fächergruppe Religionsunterricht in interreligiöser Kooperation*, in: Schröder, Bernd (Hg.), *Religionsunterricht – wohin?, Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur*, Neukirchen-Vluyn 2014, 31-44.

Boschki, Reinhold, «*Aldi oder Lidl?*» *– Konfessionelle Differenz und Identitätskonstruktion in Zeiten konfessioneller Indifferenz*, in: Lindner, Konstantin – Schambeck, Mirjam – Naurath, Elisabeth u. a. (Hg.), *Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell,* Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2017, 159-173.

Decker, Oliver – Kiess, Johannes – Brähler, Elmar, *Die «Mitte»-Studie 2016: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf*, in: Dies. (Hg.), *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland*, Gießen 2016, 23-66.

DOMSGEN, Michael, *Plädoyer für einen kooperativen Religionsunterricht. Eine Modellskizze vor dem Hintergrund sachsen-anhaltischer Erfahrungen*, in: DERS. – SCHWILLUS, Harald (Hg.), *Der Religionsunterricht der Zukunft. Modelle auf dem Prüfstand mit Blick auf Sachsen-Anhalt*, Berlin 2019, 175-187.

ENGLERT, Rudolf – HENNECKE, Elisabeth – KÄMMERLING, Markus, *Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele. Analysen. Konsequenzen*, München 2014.

EVANGELISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT HAMBURG, *Hamburger Leitsätze zum Religionsunterricht*, Hamburg 1969.

FORST, Rainer, *Gerechtigkeit und Vernunft*, in: DERS. (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M. 2000, 119-143.

—, *Toleranz und Anerkennung*, in: AUGUSTIN, Christian – WIENAND, Johannes – WINKLER, Christiane (Hg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden 2006, 78-83.

GENNERICH, Carsten – MOKROSCH, Reinhold, *Von der konfessionellen Kooperation zum religionskooperativen Religionsunterricht? Empirische Befunde zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht in Niedersachsen*, in: LOCCUMER PELIKAN 2015, 153-156.

—, *Religionsunterricht kooperativ: Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Niedersachsen und Perspektiven für einen religions-kooperativen Religionsunterricht*, Stuttgart 2016.

HECKEL, Martin, *Neue Formen des Religionsunterrichts? Konfessionell – unkonfessionell – interreligiös – bikonfessionell – «für alle» – konfessionell – kooperativ?*, in: GROTE, Rainer – HÄRTEL, Ines – SCHMIDT, Thorsten u. a. (Hg.), *Die Ordnung der Freiheit. Festschrift für Christian Starck*, Tübingen 2007, 1093-1128.

HUBER, Stefan, *Vortrag zum Religionsmonitor 2008 in Eichstätt 2011*, unveröff.

JACKSON, Robert, *Signposts. Policy and practice for teaching about religions and non-religious world views in intercultural education, ed. by European Council*, Straßburg 2016 [Erstveröffentlichung 2014].

KENNGOTT, Eva Maria, *Staatlich verordnete Toleranz versus bürgerschaftliche Laissez-faire. Staatlicher Religionsunterricht in Deutschland*, in: DIES. – ENGLERT, Rudolf – KNAUTH, Thorsten (Hg.), *Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion*, Stuttgart 2015, 87-103.

KIESSLING, Klaus – GÜNTER, Andreas – PRUCHNIEWICZ, Stephan, *Machen Unterschiede Unterschiede? Konfessioneller Religionsunterricht in gemischten Lerngruppen*, Göttingen 2018.

KNAUTH, Thorsten, *Dialogisches Lernen als zentrale Figur interreligiöser Kooperation*, in: SCHAMBECK, Mirjam – LINDNER, Konstatin – SIMOJOKI, Henrik u. a. (Hg.), *Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2017, 193-212.

—, *Dialogischer Religionsunterricht. Der Hamburger Weg eines Religionsunterrichts für alle*, in: WiReLex

—, *Dialogischer Religionsunterricht für alle. Kontext, Konzeptionen und Perspektiven*, in: RpB 77 (2017) 15-24.

—, – AMIRPUR, Katajun – ROLOFF, Carola u. a. (Hg.), *Perspektiven dialogischer Theologie. Offenheit in den Religionen und eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs*, Münster 2016.

LINK, Christoph, *Konfessioneller Religionsunterricht in einer gewandelten sozialen Wirklichkeit?*, in: ZevKR 46 (2001) 257-285.

—, *Rechtsgutachten über die Vereinbarkeit des Hamburger Modells eines «Religionsunterrichts für alle in evangelischer Verantwortung» mit Artikel 7 Abs. 3 GG*, in: WEISSE, Wolfram (Hg.), *Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik*, Münster-New York-München u. a. 2002, 201-230.

LÖFFLER, Ulrich, *Religionsunterricht an der säkularen Schule – Szenen, Einsichten, Fragen*, in: MEIER, Gernot (Hg.), *Reflexive Religionspädagogik. Impulse für die kirchliche Bildungsarbeit in Schule und Gemeinde*, Stuttgart 2012, 161-170.

LÜTZE, Frank – SCHEIDLER, Monika, Ökumenisch sensibler *Religionsunterricht im säkularen Kontext. Perspektiven aus den ostdeutschen Bundesländern*, in: LINDNER, Konstantin – SCHAMBECK, Mirjam – NAURATH, Elisabeth u. a. (Hg.), *Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 2017, 281-296.

MECKEL, Thomas, *Religionsunterricht im Recht. Perspektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts* (= Kirchen- und Staatskirchenrecht 14), Paderborn-München-Wien u. a. 2011.

MÖLLER, Rainer – SAJAK, Clauß Peter – KHORCHIDE, Mouhanad (Hg.), *Kooperation im Religionsunterricht: Chancen und Grenzen interreligiösen Lernens. Beiträge aus evangelischer, katholischer und islamischer Perspektive*, Münster 2017.

OBERMANN, Andreas, *Religion unterrichten zwischen Kirchturm und Minarett. Perspektiven für einen dialogisch-konfessorischen Unterricht der abrahamitischen Religionsgemeinschaften an berufsbildenden Schulen*, Münster 2005.

PEMSEL-MAIER, Sabine – SAJAK, Clauß-Peter, *Konfessionelle Kooperation in Baden-Württemberg, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen – eine zukunftsorientierte Zusammenschau*, in: LINDNER, Konstantin – SCHAMBECK, Mirjam – SIMOJOKI, Henrik – NAURATH, Elisabeth (Hg.), *Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 2017, 261-280.

POHL-PATALONG, Uta, *Mehrperspektivischer Religionsunterricht – eine Modellidee aus Schleswig-Holstein*, in: LINDNER, Konstantin – SCHAMBECK, Mirjam – NAURATH, Elisabeth u. a. (Hg.), *Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2017, 213-237.

—, – BOLL, Stefanie – DITTRICH, Thorsten u. a., *Konfessioneller Religionsunterricht in religiöser Vielfalt II. Perspektiven von Schülerinnen und Schülern*, Stuttgart 2017.

—, – WOYKE, Johannes – BOLL, Stefanie u. a., *Konfessioneller Religionsunterricht in religiöser Vielfalt. Eine empirische Studie zum evangelischen Religionsunterricht in Schleswig-Holstein*, Stuttgart 2016.

POLLACK, Detlef – MÜLLER, Olaf, *Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh 2013.

PRUCHNIEWICZ, Stephan, *Fremde(,) Schwestern und Brüder. Kooperativer Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen*, Berlin-Münster-Wien u. a. 2016.

RICHTER, Ingo, *Multireligiöser Religionsunterricht in einer multireligiösen Gesellschaft? Juristische Erwägungen*, in: LOHMANN, Ingrid – WEISSE, Wolfram (Hg.), *Dialog zwischen den Kulturen – Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*, Münster-New York 1994, 315-324.

RIEGEL, Ulrich, *Wie Religion in Zukunft unterrichten? Zum Konfessionsbezug des Religionsunterrichts von (über-)morgen*, Stuttgart 2018.

SAJAK, Clauß Peter, *Ist der «Religionsunterricht für alle» die Lösung? Kritische Anfragen an einen neuen alten religionspädagogischen Hoffnungsträger*, in: RpB 77 (2017) 25-34.

SCHAMBECK, Mirjam, *Das Konzept eines positionell-religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband – Eine Modellidee in der Debatte um einen zukunftsfähigen Religionsunterricht*, in: KNAUTH, Thorsten – MITCHELL, Gordon – WEISSE, Wolfram (Hg.), *Dialogischer Religionsunterricht. Positionen, Kontroversen und Perspektiven*, Münster 2019 i. E.

—, «*Gottlos haben wir hier nicht*». *Bekenntnisorientiert Religion im Klassenverband unterrichten*, in: StdZ 143 (2018) 703-711.

—, «*Ich find' das auch besser*». *Argumente für einen positionellen Religionsunterricht*

angesichts seiner Missverständnisse, in: LANGER, Michael – SAJAK, Clauß Peter (Hg.), *Jugend ohne Kirche? Das Ringen um die Traditionskrise des Glaubens* (= Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2018, 133-150.

—, *Interreligiöse Kompetenz. Basiswissen für Studium, Ausbildung und Beruf* (= UTB M 3856), Göttingen 2013.

—, *Hilfe! Muss ich dauernd von Gott reden? Warum es lohnt, Positionalität im Religionsunterricht weiter zu fassen. Auch ein Beitrag zur Debatte um den bekenntnisorientierten und religionskundlichen Religionsunterricht*, in: VERBURG, Winfried (Hg.), *Welche Positionierung braucht religiöse Bildung?*, München 2017, 26-45.

—, *Plädoyer für einen positionell-religionspluralen Religionsunterricht im Klassenverband – Auf der Suche nach neuen Passungsverhältnissen für den Religionsunterricht*, in: RpB 80 (2019) 33-44.

—, *Religion in der Schule? Gründe für einen bekenntnisgebundenen Religionsunterricht*, in: StdZ 140 (2015) 544-554.

—, *Warum das Listensammeln nicht zur Zeitvertreib ist. Pluralität als Herausforderung für die Religionspädagogik*, in: unterwegs 1 (2016) 3-9.

—, – SIMOJOKI, Henrik – STOGIANNIDIS, Athanasios, *Schritte auf dem Weg zu einem konfessionssensiblen christlichen Religionsunterricht*, in: DIES. (Hg.), *Auf dem Weg zu einer ökumenischen Religionsdidaktik. Grundlegungen im europäischen Kontext*, Freiburg i. Br. 2019, 318-330.

SCHREINER, Peter, *Religiöse Bildung in Europa. Ein Überblick*, in: https://comenius.de/pdfs/themen/Europa_-_Religioese_Bildung_in_Europa.pdf [letzter Abruf am: 21.05.19].

SCHRÖDER, Bernd, *Religionspädagogik angesichts von Konfessionslosigkeit und Religionspluralität. Wahrnehmungen und Herausforderungen*, in: RpB 77 (2017) 35-44.

SCHWEITZER, Friedrich – WISSNER, Golde – BOHNER, Annette u. a., *Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht*, Münster-New York 2018.

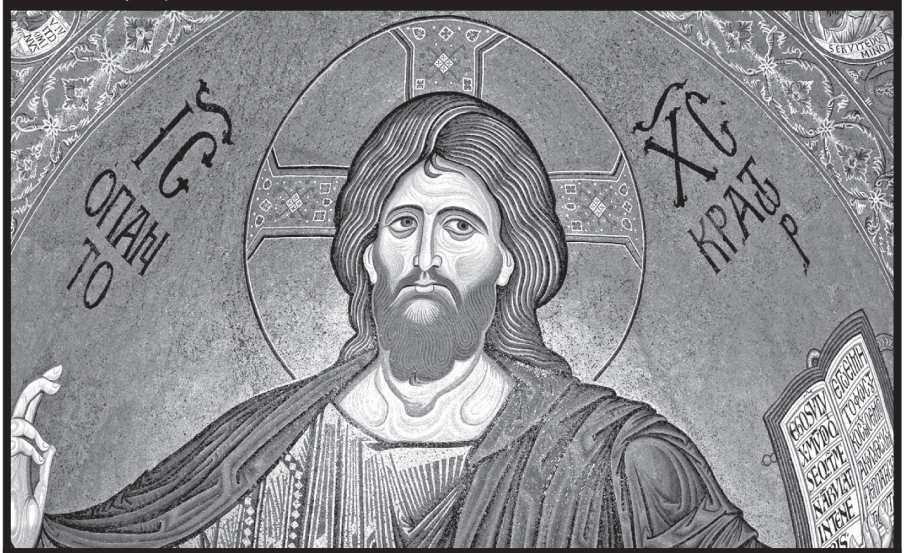
Zusammenfassung

Der Religionsunterricht ist in der Diskussion und muss seine Zukunftsfähigkeit erweisen. Im vorliegenden Beitrag wird dazu eine Modellidee vorgeschlagen, die einerseits seine Positionalität, also Bekenntnisorientierung, zum Dreh- und Angelpunkt der Überlegungen macht, und andererseits ernst nimmt, dass die religionsrelevanten Fragen im Klassenverband angemessener verhandelt werden können als in konfessionshomogenen oder lediglich konfessions-kooperativen Lerngruppen.

Abstract

This teaching of religion at school is being discussed and has to prove its possibilities for the future. The present article proposes a model: at one side, the orientation at the profession of faith, «being positioned», is the center of the reflections; on the other side, the relevant questions for religion can be treated in a more convenient way in the classes than in groups that comprehend members of only one denomination or establish a cooperation between denominations.

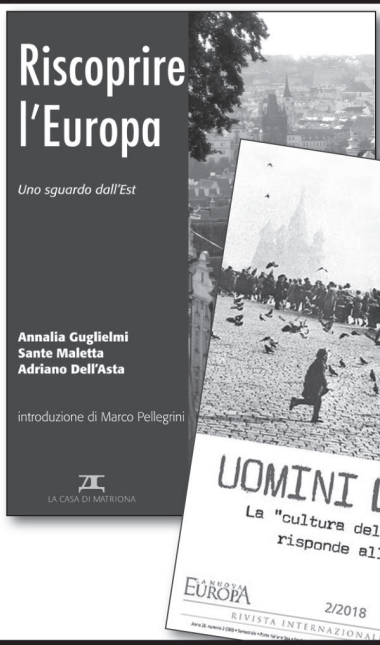
NOVITÀ «La casa di Matriona»



"DOMUS AUREA"

I MOSAICI DI MONREALE

cm 31×44 • 50 pp. • interamente a colori • € 15,00



• **Riscoprire l'Europa.**
Uno sguardo dall'Est
pp. 96, € 13,00

• **Uomini liberi.**
La cultura del samizdat risponde all'oggi
pp. 180, € 10,00

Acquistabili online: www.lanuovaeuropa.org/negozio

Hugo Rahner e il suo messaggio teologico dopo 50 anni.
Riflessione kerygmatica, cordiale e ludica

Ľubomír Hlad*

Le ragioni per cui è opportuno soffermarsi sul nome e sull'opera di Hugo Rahner (1900-1968) sono molteplici. La prima ragione è il fatto che dalla sua morte sono passati già 50 anni, un lasso di tempo sufficiente per comprendere una costruzione di pensiero nuova, che viene spesso collegata con il Concilio Vaticano II, sul quale con il suo pensiero anche Hugo Rahner esercitò grande influsso[1].

Un'altra ragione è che la personalità di Hugo Rahner, messa parzialmente in ombra da quella di suo fratello minore Karl (1904-1984), è l'incarnazione di un uomo cristiano e sacerdote con un dono carismatico dello Spirito. Il frutto di questo dono è la sua *theologia cordis* (teologia commossa, che vuole commuovere)[2]. Nella sua storia la vita e l'opera si illuminano a vicenda, tanto che si può dire che il modello dell'uomo cristiano disegnato da Rahner (un certo ideale antropologico), per il quale ha scelto il termine *homo ludens*, è infatti lui stesso, come affermava anche Karl H. Neufeld: «Questo uomo nuovo di una cultura occidentale sarebbe un uomo del giusto mezzo: egli infatti non si perde interamente e unilateralmente in nessuna delle due esigenze, non nello spirito e non nella materia»[3]. L'eccezionale profilo umano di Rahner ci vie-

* Ľubomír Hlad (1974) è assistente alla Cattedra di studi religiosi dell'Università di Costantino Filosofo a Nitra (Slovacchia), dove è anche docente all'Istituto Teologico di RKCMBF, nonché rettore del Centro Pastorale Universitario. Dopo gli studi presso la Pontificia Università Gregoriana a Roma, ha conseguito la licenza in Teologia dogmatica (2002) e il dottorato presso la stessa Università (2009). Si è abilitato presso la Facoltà teologica dell'Università Comenio a Bratislava con il lavoro *Le prospettive di mariologia nel postmoderno e nel tempo di nuova evangelizzazione*. E-mail: lubo_hlad@hotmail.com.

1 «Non c'è dubbio che la teologia patristica, alla cui scoperta e valorizzazione Hugo Rahner ha tanto contribuito, ha avuto un posto molto importante nell'elaborazione della Costituzione dogmatica sulla Chiesa del Concilio Vaticano II, specie nella scelta delle immagini che vogliono definire la realtà intima della Chiesa, lasciando da parte una rigida formulazione concettualistica», A. ROSENBERG, *Hugo Rahner*, in *Mysterium Salutis*, XII, a cura di P. Vanzan – H. J. Schultz, Brescia 1978, 470.

2 Cfr. H. RAHNER, *Una teologia della predicazione*, Brescia 2015, 8.

3 K. H. NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, Cinisello Balsamo 1995, 267; la citazione è ripresa dall'articolo

ne testimoniato da Roland Fröhlich: «Chi ha incontrato Hugo Rahner veniva colpito dalla cordialità e dall'attenzione che aveva per gli altri, anche se non condivideva le loro opinioni. Questa benevolenza scaturiva dalla sua profonda comprensione per la debolezza umana – non però nel senso del continuo perdono delle mancanze umane, ma nel senso del compito di condividere il destino del prossimo»[4]. Un simile tratto personale è evidenziato anche da suo fratello Karl, quando parla di Hugo: «Chiunque abbia conosciuto mio fratello, sa che egli era una persona molto diversa da me. Era allegro, amava scherzare e, forse, aveva interessi storici più marcati»[5].

Tuttavia il motivo più importante per il quale ci soffermiamo su un'opera non tanto estesa è la sua vitalità, la sua dinamicità e il suo spessore, grazie a cui ha oltrepassato i muri della Facoltà teologica di Innsbruck, per arrivare fino alla Cecoslovacchia. Infatti Innsbruck è stata spesso la meta di seminaristi slovacchi (tra questi per esempio il padre conciliare e futuro arcivescovo Eduard Nécsey[6], oppure il teologo Ladislav Hanus[7]).

La vitalità dell'opera di Hugo Rahner è attestata anche dal fatto che fino ad oggi costituisce un importante punto di riferimento per numerosi teologi. Ne è un'evidente dimostrazione l'ultima edizione italiana dell'opera principale di Hugo Rahner, *Una teologia della predicazione*[8], che è stata pubblicata nel 2015 e riporta un breve com-

---

Pour ce qui est des R. P. Hofmann, Rahner et Frodl que vous désireriez recevoir à Innsbruck, une demande de laisser-passer doit être adressée à la sûreté, in Korrespondenzblatt der Priestergebetsvereins 79 (november 1945) 79.

4 Con queste parole, l'autore comprova la tesi formulata nel suo articolo in occasione del centesimo anniversario della nascita del Nostro, secondo la quale la personalità di Hugo Rahner può essere colta in modo più adeguato a partire dal suo concetto antropologico di *homo ludens*. Esso racchiude in sé un forte legame tra serietà e allegria, una capacità di abbracciare le debolezze umane nella convinzione che dietro la debolezza si nasconda la forza divina. Cfr. R. FRÖHLICH, *Zum Menschenbild Hugo Rahners*, in Zeitschrift für katholische Theologie 122 (2000) 168.

5 P. IMHOF – H. BIALLOWONS, *Glaube in winterlicher Zeit*, Düsseldorf 1986, 28.

6 «Uno dei protagonisti sconosciuti è proprio il Padre conciliare slovacco Eduard Nécsey (1892-1968), arcivescovo titolare e amministratore apostolico dell'antica diocesi metodiana di Nitra. Prima dell'avvento al potere dei comunisti, Nécsey aveva percorso una tipica carriera ecclesiastica di sacerdoti dotati di particolare ingegno. Il suo vescovo lo aveva inviato al prestigioso collegio dei Gesuiti, il Canisianum, ad Innsbruck dove ricevette la formazione mentre svolgeva gli studi all'Università di Innsbruck, conclusi con il dottorato in teologia dogmatica», E. HRABOVEC – V. JUDÁK: *Eduard Nécsey, un protagonista conciliare sconosciuto da oltrecortina*, in P. CHENAUX – K. PLAMEN KARTALOFF (edd.), *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, Città del Vaticano 2017, 119-134.

7 Cfr. Ľ. HLAD, *Ladislav Hanus – jediný a jedinečný predstaviteľ kerygmatickej teológie v slovenskom prostredí*, in M. KEKELIAKOVÁ (ed.), *Ladislav Hanus v mozaike reflexií, interpretačných dotykov a postojov*, Ružomberok 2010, 53-63. Fra la teologia kerygmatica di H. Rahner e la produzione teologica di L. Hanus esistono molte affinità non soltanto metodologiche ma anche di contenuto, che ci permettono di affermare che il movimento legato alla teologia kerygmatica non è un episodio limitato all'ambiente di una sola facoltà teologica.

8 La prima edizione italiana portava il titolo di *Teologia e kerygma* (Brescia 1958).

mento di papa Francesco, con le seguenti parole: «Uno dei libri che mi hanno fatto tanto bene». Tale affermazione, che si trova sulla copertina del libro, è contenuta nel discorso del papa al clero di Roma, in cui Francesco trattava il tema della predicazione, la quale «non deve essere semplicemente un leggere, un predicare, un annunciare, ma piuttosto un pregare sincero, un "parlare al cuore"»[9]. In riferimento all'opera di Hugo Rahner, nel contesto dell'*ars celebrandi* e di una predicazione orientata al cuore di chi ascolta, il papa ha ribadito la dimensione essenziale (e una linfa sempre vivente) della sua teologia inclusa nelle definizioni: «teologia della predicazione» e *theologia cordis*. Si può ritenere che l'interesse del papa per la predicazione nel suo magistero – espresso anche nell'enciclica *Evangelii gaudium* (2013) e nel *Direttorio omiletico* (2015) – sia intrinsecamente collegato agli impulsi teologici del Rahner maggiore. Il punto 142 dell'enciclica *Evangelii gaudium*[10] si può senza dubbio intendere come un'eco delle intuizioni che si trovano nell'opera *Una teologia della predicazione*:

> «Kerygma allora significa: predicazione delle verità divine rivelate secondo quella connessione in cui le ideò e anche predicò la Sapienza divina, e precisamente nel modo con cui la Chiesa fin dal principio predicò la Rivelazione di Dio nel suo "Magistero ordinario" [...]. Dal punto di vista *formale* questo significa: un predicare in quel modo stesso e con quelle stesse parole con le quali Dio si è degnato predicare tutto questo a noi. Perciò con le parole e con la semplicità della Sacra Scrittura, con la profondità ingenua della Chiesa docente, con i sussidi migliori di quella teologia, che dal principio attinse dalla catechesi [...]. Un predicare con la forza della chiarezza concettuale dei grandi Scolastici. Finalmente un predicare, che si formi sulla liturgia e sulle sue forme che furono plasmate nei tempi classici della teologia cherygmatica»[11].

Sicuramente anche il predecessore di papa Francesco, papa Benedetto XVI, era cosciente dell'importanza della predicazione e anche della necessità di «ricostruire la scienza acquisita per formare dalla teologia dogmatica quella teologia, immediatamente idonea alla grande opera a cui siamo chiamati: la predicazione»[12]. Nell'in-

---

9 Francesco, *Incontro con il clero romano su «Ars celebrandi»*, 19 febbraio 2015, in http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/07/papa,_il_19_febbraio_incontro_clero_romano_su_ars_celebrandi/it-1122031.

10 «La predicazione puramente moralista o indottrinante, ed anche quella che si trasforma in una lezione di esegesi, riducono questa comunicazione tra i cuori che si dà nell'omelia e che deve avere un carattere quasi sacramentale: "La fede viene dall'ascolto e l'ascolto riguarda la parola di Cristo" (Rm 10,17). Nell'omelia, la verità si accompagna alla bellezza e al bene. Non si tratta di verità astratte o di freddi sillogismi, perché si comunica anche la bellezza delle immagini che il Signore utilizzava per stimolare la pratica del bene. La memoria del popolo fedele, come quella di Maria, deve rimanere traboccante delle meraviglie di Dio. Il suo cuore, aperto alla speranza di una pratica gioiosa e possibile dell'amore che gli è stato annunciato, sente che ogni parola nella Scrittura è anzitutto dono, prima che esigenza», Francesco, *Evangelii gaudium*, 142, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

11 Rahner, *Una teologia della predicazione*, 13-14.

12 *Ibid.*, 13.

troduzione al suo libro *Dogma e predicazione* (1973), nella consapevolezza che «la via che conduce dal dogma alla predicazione è diventata molto faticosa» e che «non esistono più modelli di pensiero adatti a trasferire il contenuto del dogma nella vita di ogni giorno», l'allora cardinale Joseph Ratzinger scriveva: «Se questa è la situazione, una teologia non può accontentarsi di ripensare la fede nell'Eliseo della scienza ed abbandonare poi a se stesso il predicatore. Essa deve proporre delle indicazioni nella vita di tutti i giorni e trovare modelli di trasmissione dalla riflessione alla predicazione; il pensiero si conferma solo nella dicibilità. Il presente volume si propone di contribuire a quest'intento di una kerygmatica concreta»[13].

In forza di queste considerazioni degli ultimi papi, si può considerare sempre viva la premura di Rahner di volgere l'interesse e lo sguardo della teologia verso una prassi più pastorale, senza che però diventi una teologia pastorale[14]. Si tratta di una teologia che non ha lo scopo di rimanere soltanto una scienza, ma di costituire «essenzialmente un *annuncio-di-salvezza*»[15]. Questo scopo esigeva un nuovo metodo di impostazione del vecchio contenuto (di rivelazione divina e di dottrina della Chiesa) e allo stesso tempo un impegno interiore del predicatore: «Questa rielaborazione non è

---

13 J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 2005, 7.

14 Cfr. HOLDT, *Hugo Rahner*, 83-84. Rahner non formula la *teologia kerygmatica* come un gradino intermedio tra la comprensione prescientifica della fede e la teologia scientifica, o come una teologia popolarizzante, ma come una teologia di pieno valore, autentica e autonoma con una chiara dimensione kerygmatica. Nel contempo rifiuta di qualificarla come teologia pastorale. La kerygmatica è una forma di teologia a sé stante, è una forma «speciale», sia per il suo contenuto, che implica poi automaticamente anche il cambiamento del metodo, sia per il suo carattere «commovente». Da questo punto prendeva le mosse la grande discussione riguardante la teologia kerygmatica. Il problema centrale era proprio l'autonomia di questa teologia riguardo a quella scientifica. Per un approfondimento della problematica si veda l'articolo di C. FABRO, *Una nuova teologia: la "Teologia della predicazione"*, in Divus Thomas 19 (1942) 207-208, dove si legge: «Il nuovo punto di vista perciò non è "la separazione" radicale (*Trennung*) delle due teologie, e tanto meno la soppressione della teologia speculativa, quanto piuttosto l'affermazione della "autonomia" (*Eigenständigkeit*) della *teologia kerygmatica*, che resta tuttavia in dipendenza della speculativa: ambedue le teologie sono indispensabili e complementari l'una dell'altra. In tutti questi tentativi per la formazione di una teologia kerygmatica – dichiara ancora Hugo Rahner – non si tratta in alcun modo di un'opposizione alla teologia scientifica, oppure di una forma di compenso rispetto alla teologia scolastica, la quale dovrebbe vedere la sua giustificazione in un maggior accostamento alla vita oppure alle questioni attuali del giorno per un uso immediato […]. La teologia della predicazione prende un posto a sé, si fa autonoma, perché essa intraprende un compito che non può esser condotto adeguatamente a termine nella sfera pura della scienza in cui si muove la teologia scolastica. Per questo i kerygmatici parlano di teologia *applicata*, in quanto considerano la propria teologia come un'applicazione, un'incorporazione alla vita, di quella speculativa». Per una visione più globale della discussione riguardante la teologia kerygmatica si confrontino anche: A. DE VILLALMONTE, *La teología kerigmática*, Barcelona 1963; A. A. ESTEBAN ROMERO, *Predicación viviente al día*, Madrid 1956; J. C. RUTA, *Teología de la Predicación*, in Revista de Teología 1 (1950) 68-72; A. STOLZ, *De Theologia Kerygmatica*, in Angelicum 17 (1940) 337-351; P. J. KUNICIC, *S. Thomas et theologia kerigmatica*, in Angelicum 32 (1955) 35-51; L. DE CONINCK, *La théologie kérygmatique*, in Lumen Vitae 3 (1948) 103-119.

15 RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 14.

più soltanto di stretta pertinenza dell'intelletto, come se qui si trattasse ancora di una nuova costruzione speculativa: essa è piuttosto una *theologia cordis*, genuino risultato di ciò che S. Tommaso chiama la *connaturalitas ad divina*, quel *donum sapientiae*, che soltanto la preghiera e la vita sanno raggiungere»[16]. Un impulso fondamentale che riguarda la metodologia viene dalle fonti della teologia, in particolare dalla Sacra Scrittura, dalla patrologia e anche dalla liturgia, dalla catechesi, dal magistero e dai grandi Scolastici. Questi ambiti dovrebbero diventare anche le fonti dei contenuti teologici[17]. Il cambiamento formale e di contenuto è stato espresso in modo originale dallo stesso autore nella forma di *lex orandi*, cioè di preghiera del teologo prima dello studio. Si potrebbe dire che proprio la preghiera che Hugo Rahner rivolge a Cristo – «Signore nascosto d'ogni sapienza, Re intimo dell'Università, cuore in cui si celano tutti i tesori della scienza»[18] – sia un «concentrato sacramentale» dell'universo del pensiero sotteso alla sua teologia:

> «Conferisci Tu al mio studiare la forma di una ricerca della tua Verità, misteriosamente celata in ogni umano sapere [...]. Solo quando, in ogni ricerca della verità, troverò Te, sarò libero. Libero dall'angustia della specializzazione scientifica, sgombro dalla mania di conseguire il successo, affrancato dalla cupidigia che alligna nel mio cuore. Solo il tuo cuore regale può insegnarmi ad amare anche il mio studio e il mio sapere, a dargli in Te un cuore, a consacrarlo come servizio reso solo a Te, nella profondità del mio amore, alla verità, alla giustizia, alla sanità dei corpi, alla dispensazione della grazia agli uomini, a cui un giorno mi manderai. Qual è la mia esistenza quotidiana, tale sarà il mio conoscere. È il mio cuore che deve fare anzitutto la verità, prima che il mio spirito la colga. Solo l'amore grande è padre d'una grande conoscenza»[19].

1. Attualità della teologia kerygmatica

I termini con i quali possiamo descrivere la tendenza teologica del kerygma sono: entusiasmo pneumatologico ed entusiasmo kerygmatico, mistero, rivelazione, annunzio di salvezza, applicabilità pratica, *theoria*, visione integrale, *intuitus simplex*, *theologia ludens*, *sobria ebrietas*, *connaturalitas ad divina*, misteri divini, *donum sapientiae*, grandezza e bellezza, simbolo, *opus unguentarii*[20], paradosso, presentimento della gloria della divina grazia, dossologia e infine cuore, perché lo scopo di questa teologia è «un parlare affettivamente ardente e vivo sulla realtà più profonda, che ricevem-

16 *Ibid.*, 15.

17 Cfr. *ibid.*, 14.

18 In H. Rahner – K. Rahner, *Preghiere*, Brescia 1975, 47.

19 *Ibid.*, 47-48.

20 Cfr. Ľ. Hlad, *Teológia ako umenie voňavkára*, in Verba theologica 2 (2011) 94-95.

mo come dono dalla profondità di Dio»[21]. La varietà dei termini che descrivono il progetto kerygmatico ci permette di intuire che nella teologia di Rahner si potranno riconoscere diversi livelli e dimensioni, che in certo modo corrispondono alle fonti (*loci*) sulle quali lo stesso Rahner mette l'accento, come anche alla sua metodologia. Prendendo in considerazione i *loci*, la metodologia teologica e anche gli argomenti di teologia privilegiati, Johannes Holdt evidenzia nell'opera di Rahner le seguenti dimensioni: la dimensione patristica (quando parla del metodo patristico di Rahner), la dimensione storica (quando parla della teologia della sua storia, *Geschichtstheologie*), la dimensione simbolica (quando parla della teologia simbolica, *Symboltheologie*), la dimensione kerygmatica (quando parla della teologia kerygmatica, *Kerygmatische Theologie*) e la dimensione occidentale (quando parla della teologia dell'Occidente, *Theologie des Abendlands*)[22]. L'altro studio che proviene dall'ambiente della scuola gregoriana mette in rilievo nell'opera di Rahner la dimensione mistagogico-pastorale o pratica, la dimensione scolastica, la dimensione ignaziana e mistica, la dimensione psicologica e pneumatologico-affettiva, la dimensione dialettica, la dimensione mariana, la dimensione escatologica[23]. In questo caso le dimensioni menzionate descrivono piuttosto il metodo di lavoro di Rahner, non tanto il suo contenuto.

Se il magistero degli ultimi papi apprezza il progetto kerygmatico per il suo orientamento verso la prassi dell'annuncio, alla quale corrisponde oggi il termine «nuova evangelizzazione», nello stesso tempo promuove anche la trasformazione interiore della teologia come tale, sia a livello di metodo, sia a livello di contenuto. Ne sono la prova i documenti della Chiesa che hanno lo scopo di portare le lunghe discussioni sulla riforma della teologia cattolica a una conclusione soddisfacente[24]. Tutto ciò ci dà l'impressione che il progetto kerygmatico – percepito dagli storici soltanto come un episodio tra una manualistica e un grandioso progetto di rinnovamento della teologia cattolica elaborato dal fratello Karl Rahner (con il suo sviluppo antropologico, il quale sta fuori della corrente del movimento kerygmatico, anche se ne condivide la dimensione pratica) e dal Concilio Vaticano II[25] – racchiuda in sé tante più intuizioni/ispirazioni pneumatologiche di quanto potrebbe sembrare a un primo sguardo. Basta ascoltare con attenzione le parole di papa Francesco rivolte ai membri della Commissione Teologica Internazionale:

---

21 RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 28.

22 Cfr. HOLDT, *Hugo Rahner*, 62-87.

23 Cfr. Ľ. HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, Praha 2013, 26-53.

24 Si tratta del documento della Congregazione della Fede *Donum veritatis* (1990) e il documento della Commissione Teologica Internazionale *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri* (2012).

25 Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, 169.

> «Come avete ribadito nel recente documento "La teologia oggi: prospettive, principi, criteri", la teologia è scienza e sapienza. È scienza, e come tale utilizza tutte le risorse della ragione illuminata dalla fede per penetrare nell'intelligenza del mistero di Dio rivelato in Gesù Cristo. Ed è soprattutto sapienza: alla scuola della Vergine Maria, che "custodiva tutte queste cose, meditandole nel suo cuore" (Lc 2,19), il teologo cerca di mettere in luce l'unità del disegno di amore di Dio e si impegna a mostrare come le verità della fede formino una unità organica, armonicamente articolata [...]. La vostra missione è quindi al tempo stesso affascinante e rischiosa. Tutte e due le cose fanno bene: il fascino della vita, perché la vita è bella; e anche il rischio, perché così possiamo andare avanti. È affascinante, perché la ricerca e l'insegnamento della teologia possono diventare una vera strada di santità, come attestano numerosi Padri e Dottori della Chiesa. Ma è anche rischiosa, perché comporta delle tentazioni: l'aridità del cuore – questo è brutto, quando il cuore si inaridisce e crede di poter riflettere su Dio con quell'aridità, quanti sbagli! – l'orgoglio, persino l'ambizione [...]. La Vergine Immacolata ottenga a tutti i teologi e le teologhe di crescere in questo spirito di orazione e di devozione, e così, con profondo senso di umiltà, di essere veri servitori della Chiesa»[26].

Le già accennate ispirazioni di Rahner trovano la loro l'espressione più attuale nelle recenti riflessioni teologiche di autori come Christoph Theobald[27], François-Marie Léthel[28], Manfred Hauke[29], i quali possono essere ricollegati a tali concezioni kerygmatiche nella loro dimensione spirituale-mistica, conservata soprattutto nelle opere dei santi, dai tempi dei Padri della Chiesa fino ad oggi.

Theobald, nella sua *Lezione di teologia* (2015), conferma innanzitutto la necessità di un orientamento pastorale della teologia: «Sostanzialmente sono stati gli studenti e le loro domande ad aiutarmi a comprendere meglio i contenuti dei testi conciliari e soprattutto a percepire la posta in gioco della loro formulazione pastorale»[30]. Successivamente indica le fonti della fede di una cultura postmoderna determinata dal

---

26 Francesco, *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 6 dicembre 2013, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131206_commissione-teologica.html.

27 Cfr. C. Theobald, *La lezione di teologia. Sfide dell'insegnamento nella postmodernità*, Bologna 2015.

28 «La "teologia dei santi" è un cammino di ricerca per ritrovare il legame essenziale tra santità e teologia, un tentativo di ripensare la teologia in funzione della santità alla quale siamo tutti chiamati (cfr. LG, V). L'essenza della santità cristiana è la perfezione della carità, e l'autentica conoscenza di Dio dipende principalmente dalla carità, secondo le parole dell'Apostolo Giovanni: "Chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio, invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore" (1Gv 4,7-8). In questo senso si può affermare che tutti i santi sono teologi, cioè profondi conoscitori del vero Dio che in Cristo Gesù si è rivelato come Amore. Tale teologia è sempre cristocentrica ed è sempre spirituale, in quanto è conoscenza di Cristo nello Spirito Santo, per mezzo dei suoi principali doni che sono la fede, la speranza e la carità. Secondo le parole di Paolo, questa scienza di "tutti i santi" (cioè di tutto il Popolo di Dio) è scienza "dell'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza", dono del Padre alla Chiesa nello Spirito Santo, chiesto e ricevuto "in ginocchio" (cfr. Ef 3,14-19)», F.-M. Léthel, *I santi come teologi*, in Teresianum 52/1-2 (2001) 613-621.

29 Cfr. M. Hauke – A.-M. Jerumanis, *Esperienza mistica e teologia. Una sintesi*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2001) 255-264.

30 Theobald, *La lezione di teologia*, 5.

pluralismo: «Essendoci immersi, il pluralismo radicale in materia culturale e religiosa influisce sul rapporto intimo che intratteniamo con la nostra propria identità e più specificamente con la nostra fede. Dobbiamo riconoscere che quest'ultima è, nella maggior parte delle persone, indebolita nella sua pretesa universalistica e ultima [...]. Ottenuta o conservata a volte al prezzo di grandi fatiche o ricevuta dopo un lungo cammino più o meno caotico, questa fede si esprime soprattutto nella liturgia, suppone la comunità, oasi di pace in una società pluralistica, complessa e stressante, e si appoggia su figure istituzionali forti, capaci di diffondere un sentimento di sicurezza e di vitalità»[31]. Un'altra sua affermazione, che appare come un'eco contemporanea delle considerazioni di Rahner sulla teologia insegnata in quel tempo, vuole mostrare che, anche in condizioni diverse, le parole del padre della kerygmatica giungono a una realizzazione, anzi sono diventate ancora più incisive (soprattutto quando parla di un crollo del collegamento della teologia con la prassi e di un'applicazione inadeguata del metodo delle scienze moderne nell'ambito della teologia[32]): «L'estrema complessità della teologia come scienza rischia di essere un ostacolo insormontabile per lo studente che fa fatica a orientarsi nella pluralità delle discipline esegetiche e storiche, teoriche e pratiche, ognuna con la sua propria forma e le sue specifiche esigenze metodologiche. L'oggetto proprio della teologia (la *res* o la *Sache selbst*) che è la fede in Dio[33] sembra allontanarsi sempre di più dallo studente, man mano che egli penetra nel groviglio dei testi, delle correnti interpretative, delle teorie, ecc. Pensava di trovare rapidamente alimento per la sua fede e si scontra con la stessa mancanza di trasparenza e con la stessa differenziazione interna dei campi che incontra nella società contemporanea. Di qui la grande sfida di fargli subito comprendere l'unità interna della teologia, una sfida che è più ampiamente quella di tutta la nostra civiltà postmoderna»[34].

Léthel nella sua teologia dei santi dice: «Dopo san Paolo e gli altri autori ispirati, i principali rappresentanti di questa "scienza divina" che è la teologia dei santi sono sant'Agostino e gli altri Padri della Chiesa, san Tommaso e gli altri Dottori del medio-

---

31 *Ibid.*, 6.

32 «La "teologia-di-scuola" per molti aspetti non appariva più applicabile alla vita: pareva diventata pura "scienza". L'esegesi sembrava un po' perdersi in questioni d'introduzione, in filologia e in polemiche contro l'esegesi liberale. La dogmatica scolastica, insegnata in latino, poteva sembrare a noi un sottile filosofare sulle verità della rivelazione. Le singole "discipline" rimanevano disarticolate; spesso si superava la teologia come si supera uno strano ostacolo», RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 9.

33 L'allontanamento da quello che forma l'oggetto principale della teologia, quindi da Dio, è evidenziato anche da Manfred Hauke, là dove osserva: «Il compito vero e proprio della "teologia" è il discorso su Dio. Alle volte, però, c'è l'impressione che i teologi si occupino di tante cose in qualche maniera legate al mistero di Dio (come la cura per la creazione messa a rischio dal cambiamento climatico, la giustizia sociale, la liberazione dei poveri…), ma che trascurino la riflessione su Dio stesso», M. HAUKE, *Editoriale: Gli attributi di Dio*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2011) 5-11.

34 THEOBALD, *La lezione di teologia*, 7-8.

evo, san Francesco d'Assisi e san Giovanni della Croce con gli altri Mistici. Nella loro complementarità, i Padri, i Dottori e i Mistici costituiscono come un "prisma" che fa risplendere l'unica Luce che è Cristo, manifestandone i colori più belli»[35].

Hauke si pronuncia chiaramente per una ispirazione spirituale-patristica della teologia contemporanea, perché in essa si rispecchia la fede intatta, la santità, il riconoscimento della Chiesa, il legame con la Sacra Scrittura, perché il fatto di conoscerla è «indispensabile per accogliere in modo sicuro l'insegnamento della Sacra Scrittura al momento presente»[36]. I Padri della Chiesa presenti nei trattati teologici sono quelli che secondo lui «proteggono la Chiesa attuale contro "un'ermeneutica della rottura"»[37]. Un altro contributo dei Padri importante per la teologia è l'ecumenismo: «I Padri della Chiesa, oltre a tenere presente alla Chiesa le proprie origini, sono anche un ponte con le altre confessioni cristiane, almeno in quanto esse valorizzano l'importanza della Chiesa antica»[38]. I Padri infine possono esemplificare anche come accogliere criticamente le sfide dell'inculturazione del vangelo, che dovrebbe essere un frutto bramato dell'impegno per la nuova evangelizzazione: «I Padri, non per ultimo, possono esemplificare anche come accogliere criticamente in un determinato momento le sfide dell'inculturazione. Loro hanno cercato una "assimilazione" del pensiero filosofico, ma anche una necessaria "disassimilazione", hanno rifiutato gli errori e il sincretismo "così diffuso nella cultura ellenistica allora dominante", ma anche il "razionalismo che minacciava di ridurre la fede ai soli aspetti accettabili per la razionalità ellenica". Incomincia in questo spirito duplice (assimilazione e disassimiliazione) "la grande opera di inculturazione cristiana, come si suole chiamarla oggi". Sono diventati l'esempio di un incontro fecondo tra fede e cultura, tra fede e ragione»[39]. A tale riguardo va ricordato che l'opera più vasta di Hugo Rahner è quella che tratta della relazione tra cristianesimo e cultura ellenica, dal titolo *Miti greci nell'interpretazione cristiana* (1957)[40].

---

35 LÉTHEL, *I santi come teologi*, 614-615.

36 M. HAUKE, *Editoriale: Attualità dei Padri*, in Rivista Teologica di Lugano 2 (2009) 213-218.

37 *Ibid.*, 214.

38 *Ibid*.

39 *Ibid.*, 214-215. L'autore si rifà, nell'articolo, al documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica *Inspectis dierum* 31; 32.

40 Cfr. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 2011, 17-70.

2. «Theologia cordis», «teologia della predicazione», «theologia ludens»: tre definizioni e tre impulsi profetici per il rinnovo della teologia

Il capovolgimento metodologico di Rahner, orientato alle fonti storiche della teologia (soprattutto la patristica), è stato nella sua opera così rilevante che gli interpreti della sua opera lo inseriscono piuttosto tra gli storici e i patrologi che tra i teologi dogmatici. L'autore cerca sistematicamente nelle fonti dei primi cristiani tutto ciò che conserva la freschezza originale e anche la profondità spirituale-mistica. Una teologia che si orienta alla «fragranza dello Spirito»[41], che suscita nel cuore il desiderio di Dio e della sua pace, ossia una teologia dei Padri, che si esercita nella forza dello Spirito, che mira all'anima dell'ascoltatore e che esprime nel modo più profondo quello che è la *theologia cordis*. Questa visione è stata recentemente delineata da Giuseppe Forlai, il quale a proposito del servizio ecclesiale del teologo afferma:

> «L'esercizio carismatico della professione del teologo significa che il teologo "vive" letteralmente del Mistero che investiga e del quale si pone umilmente in ascolto e a servizio. Egli è il credente distolto da sé (se-dotto) verso un Altro che si rivela come il custode del suo sé autentico. Un "fare teologia" non scandito dalle tappe di crescita dell'esperienza spirituale e comunionale, pagata anche con l'incomprensione, non potrà mai assurgere ad *intellectus fidei*. Una teologia con la pretesa della "rilevanza" per la comunità non può che essere una teologia "confessante", che eviti cioè, la mondanizzazione dei contenuti della fede (quasi che il teologo fosse un analista che non vive di ciò che indaga) [...]. Bisogna comprendere la teologia come ministerialità della predicazione: ovvero come servizio-annuncio della Parola, che renda giustizia alla necessità che il popolo di Dio sia reso consapevole del suo dono profetico»[42].

Un altro aspetto che caratterizza l'impresa teologica di Rahner è la *teologia della predicazione*. Il termine mostra che la teologia deve essere tutta al servizio del kerygma e della prassi dell'annuncio[43]. Per questo motivo possiamo affermare che essa è «costruzione teologica che metta in luce più chiaramente l'intrinseca coordinazione e organicità delle verità rivelate alla loro funzione salvifica, al loro valore salvifico»[44]. La teologia compresa in questo modo diventa «eloquenza della dottrina salutare»,

---

41 Cfr. RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 110.

42 G. FORLAI, *L'irruzione della Grazia. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata*, Cinisello Balsamo 2010, 482-484.

43 «Uno dei maggiori compiti al quale possiamo collaborare con Cristo risorto è l'annuncio della Sua gioiosa novella in tutti i luoghi da noi toccati durante il pellegrinaggio terreno», P. MATURKANIČ, *L'annuncio del Vangelo in Europa: come diffondere la fede cristiana nella Repubblica Ceca nel contesto del XIII Sinodo dei Vescovi per la nuova evangelizzazione*, in Angelicum 1 (2012) 65.

44 RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 7.

con lo scopo di innalzare gli ascoltatori dal visibile «all'invisibile dei misteri divini»[45]. Una teologia che possieda un obiettivo così chiaro e ben definito non può non apprezzare anche la concettualità scolastica e la precisione logica, perché la preservano dai pericoli della disgregazione e della dispersione. Secondo Rahner, «scolastica e teologia di scuola […] non sono affatto sinonimi di aridità e di dottrinarismo cerebrale: esse sono invece nelle loro classiche forme piuttosto *sobria ebrietas*, quella limpida sobrietà che erge gli argini entro i quali soltanto può scorrere con sicurezza il fiume dell'entusiasmo»[46]. Nella concezione della teologia della predicazione Rahner inserisce le idee dei grandi manualisti Bernhard Bartmann[47] e Mathias Joseph Scheeben[48]. Qui è di nuovo opportuno ricordare che anche la teologia di oggi, dopo un certo allontanamento dalla Scolastica, sente la necessità di ritornare sui temi che erano propri di quest'ultima e che formano l'oggetto proprio della teologia (ossia gli attributi di Dio)[49].

A descrivere in modo estremamente appropriato i parametri teologici di Rahner è la terza definizione: *theologia ludens*. Questa definizione della propria teologia è usata dall'autore per la prima volta nell'opera *L'homo ludens*[50], nella quale chiarisce come

---

45 *Ibid.*, 8.

46 *Ibid.*, 12.

47 B. Bartmann, *Manuale di Teologia Dogmatica*, I, Alba 1949 (or. ted. 1932). Del manuale di Bartmann, Rahner adotta innanzitutto la visione unitaria della dogmatica stessa che deve essere «l'esposizione scientifica, ossia in forma organica e con unità sistematica, delle verità e dei fatti soprannaturali concernenti la salvezza e i contenuti nella Rivelazione». La somiglianza emerge anche nel comune obiettivo spirituale delle due opere, che consiste nel differenziarsi dal puro intellettualismo teologico («la teologia non può essere semplice ginnastica intellettuale») per essere il nutrimento della fede, dell'amore, della preghiera e della contemplazione: «Maledetta la teologia che non tende all'amore» (cfr. Bartmann, *Manuale di Teologia Dogmatica*, I, 5-8; 106).

48 Il suo pensiero dogmatico è esposto in vari libri tra i quali spiccano: *Natur und Gnade*, Mainz 1861; *Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade*, Freiburg 1862; *Handbuch der katholische Dogmatik*, Freiburg 1873-1887; *Mysterien*, Mainz 1931. L'ispirazione scheebeniana di Rahner è evidente in vari campi della sua teologia: il punto di partenza teologico (le sfide attuali lanciate dalla mentalità moderna) e il modo di procedere metodologico; il modo di vedere tutta la realtà, sia soprannaturale che naturale, attraverso la categoria del mistero; il pensiero riguardante l'uomo e l'antropologia (mistero dello stato originale, del peccato originale, della soprannatura, del destino escatologico umano). Tutto questo ci permette di affermare che la teologia kerygmatica non si distacca programmaticamente dalla scolastica, ma che attinge a quanto nella stessa scolastica c'è di vivo e di plausibile.

49 La necessità di ritornare ai temi teologici autentici è messa in risalto dagli autori dei contributi presenti nella Rivista Teologica di Lugano 1 (2011) e 2 (2011): J. M. Galván, *La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità*; G. Samek Lodovici, *L'ira secondo Tommaso d'Aquino*; G. Paximadi, *Peccatori nelle mani di un Dio adirato? Alcuni spunti biblici sul tema dell'ira divina*; M. Hauke, *L'immutabilità e l'impassibilità di Dio secondo i Padri della Chiesa*; K. Charamsa, *L'immutabile Dio dei cristiani. Rivisitando la dottrina di Tommaso d'Aquino.*

50 H. Rahner, *L'homo ludens*, Brescia 1969, 15.

il concetto di gioco abbracci l'essenza dell'essere del cristiano, di Dio e della Chiesa. L'affermazione fondamentale è che «l'*homo ludens*» è «librato tra serenità e serietà, tra scherzo e tragicità, che i greci definirono inimitabilmente con la formula uomo serio-sereno»[51]. L'uomo redento è un uomo «"serio-allegro" capace di sorridere anche fra le lacrime»[52], che si trova «tra amore al mondo e fuga dal mondo, tra abbraccio e distacco»[53]. Tuttavia il termine gioco, applicato a Dio, significa che Dio crea «in un modo logico, ma non necessario, cioè liberamente»[54]; che il Logos è «nello stesso tempo il re e anche il bambino, irrefrenabile nella sua onnipotenza e nel contempo genialmente spensierato»; che la sua creazione è logica (regale), però non necessaria (fanciullesca)[55]. La *theologia ludens* descrive la Chiesa come una realtà paradossale, ossia come una realtà divino-umana che nasce come frutto del gioco amoroso tra Cristo (uomo) e natura umana (donna); Cristo la forma, la educa, la libera, perché possa diventare la sua sposa (*Ecclesia sancta*). In un'ottica simile a quella dell'unione dei poli, la *theologia ludens* vede la Chiesa come un luogo nel quale si unisce «la pazienza» della Rebecca biblica con «il sorriso» dell'Isacco biblico (*Logos* divino)[56].

Si tratta di affermazioni a carattere paradossale, così come tutti i grandi misteri del cattolicesimo[57]. Quindi possiamo dire che le linee principali della teologia di Rahner siano la paradossalità e la dialettica, o, per meglio dire, la capacità di unire i poli del paradosso[58]. La *teologia ludens* è quindi una teologia orientata all'equilibrio: porta e

---

51 *Ibid.*, 14.

52 *Ibid.*, 31-32.

53 *Ibid.*, 42.

54 *Ibid.*, 17.

55 Cfr. *ibid.*, 19-20.

56 Cfr. *ibid.*, 49.

57 «In teologia possiamo incontrare alcune duplici realtà, che sono accostate in una tensione: Dio è uno e nello stesso tempo trino; Dio è immanente al mondo e nello stesso tempo trascendente; Cristo è Dio vero e uomo vero; le salvezza è un dono, ma nello stesso modo dipende dalla libertà e dall'agire dell'uomo; il sacramento è un segno visibile, che al contempo contiene un invisibile significato misterioso; la Chiesa è invisibile e nel contempo una comunione visibile [...]. Fondamentalmente ogni mistero della fede possiede questa struttura bipolare, che è paradossale, perché costituisce un qualcosa di inaspettato e al primo sguardo entrambi i componenti stanno accanto l'uno all'altro in un certa antitesi», C. V. Pospíšil, *Hermeneutika mystéria*, Kostelní Vydří 2005, 115.

58 Già a un primo contatto con le opere di Hugo Rahner si può osservare che esse rivelano evidentemente una natura dialettica. In modo particolare, la dialettica si può scoprire già nel metodo adoperato dall'autore che, nella riflessione, prosegue molte volte mettendo insieme binomi opposti o due concetti antitetici: visibile-invisibile (*Una teologia della predicazione*); umanesimo marxista-umanesimo cristiano; individuo-massa (*L'uomo nella storia*); serietà-allegria (*L'homo ludens*); rivelazione cristiana-cultura ellenistica pagana (*Miti greci nell'interpretazione cristiana*); forza-debolezza (*Die Kirche*); figura di Maria-Chiesa (*Maria e la Chiesa*); sicurezza-insicurezza salvifica (*Simboli della Chiesa*). In ultima analisi, si può dire che il progetto stesso della teologia kerygmatica non è altro che un'aspirazione a creare un ambiente teologico dialettico e polifonico, contrapponendo alla teologia scientifico-scolastica

spiega paradossi della rivelazione cristiana, e a tale equilibrio è sottoposto anche il metodo, specialmente la forma del linguaggio. Questa è una componente che suppone la contemplazione dei misteri e che permette la contemplazione da parte dell'ascoltatore. In un certo senso si può dire che la teologia di Rahner è la vivificazione dell'appello da lui espresso più tardi, ossia che il parlare di Dio (la teologia) non può trascurare il fatto che i misteri abbiano un carattere di paradosso, come osserva Rino Fisichella: «Un linguaggio teologico che vuole essere fedele al proprio contenuto da pronunciare, sa fin dall'inizio della paradossalità del proprio essere. Da una parte, non può parlare di Dio se non assumendo le forme che lui stesso ha dato, e per questo si qualifica come teologico; dall'altra, ha bisogno di rimanere legato alla natura umana perché altrimenti non sarebbe più linguaggio»[59]. Un'espressione simile si può trovare anche presso il teologo fondamentale Felix-Alejandro Pastor, nelle sue regole del linguaggio necessarie per poter parlare di Dio. La regola principale da lui formulata così recita: «Il linguaggio su Dio non deve dimenticare che suo referente è sempre il Dio ineffabile. Questa regola afferma il paradosso che è alla base del linguaggio religioso, ricordandoci che la teologia cerca di parlare di un Dio che è impossibile circoscrivere adeguatamente in un discorso. Il linguaggio teologico può esistere unicamente conciliando affermazione e mistero»[60]. Da questa realtà risulta la seconda regola, che dice: «Il linguaggio cristiano su Dio non può ridursi a un tipo di uso linguistico. Per esempio, il linguaggio della dossologia nel culto sarà prevalentemente espressivo della speranza cristiana; l'uso dell'analogia in teologia sarà tendenzialmente informativo; il linguaggio di un simbolo di fede o di una dichiarazione dogmatica manifesterà un uso linguistico di preferenza normativo»[61]. Infine il paradosso del mistero cristiano

---

la teologia alternativa. La spiegazione di un simile procedimento teologico è presente nel libro *L'homo ludens*, dove Rahner, prendendo in considerazione due concezioni molto concrete come la serietà e l'allegria, accenna alla necessità generale della tensione dialettica nel processo gnoseologico, quindi al fatto che la verità diventa più appariscente nella tensione dei poli e sullo sfondo del suo contrasto: «L'ineliminabile dialettica di questa "gaia scienza" si annida proprio qui: la serietà più profonda non può essere colta compiutamente senza che vi si contrapponga la serenità, anzi il ridicolo [...]. Infatti, senza la conoscenza del ridicolo è impossibile capire davvero la serietà. E in genere non si giunge alla piena conoscenza se non si colgono entrambi gli elementi del contrasto». La dialettica rahneriana però non si ferma qui e non lascia concezioni opposte l'una accanto all'altra, ma fa un passo avanti: egli cerca quasi sempre di unire e armonizzare le due concezioni opposte prese in considerazione, e lo fa seguendo la logica calcedonica, come si evince dal libro *Miti greci nell'interpretazione cristiana*: «non mescolato ma indiviso». Rahner trova ispirazione da autori come H. Hesse (*Unità degli opposti*) e R. Guardini (*Principio di polarità*): cfr. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 42; H. HESSE, *Jednota protikladov* (Unità degli opposti), Banská Bystrica 2006, 9-11; 14-18; R. GUARDINI, *L'opposizione polare*, in ID., *Scritti filosofici*, I, Milano 1964; HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, 34-36.

59 R. FISICHELLA, *Linguaggio teologico*, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 644.

60 F.-A. PASTOR, *Il Dio della rivelazione*, in LATOURELLE – FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, 326.

61 *Ibid.*, 326.

sta anche alla base della cosiddetta «regola del paradosso», che dice: «Il linguaggio su Dio esprime il carattere paradossale dell'affermazione credente»[62]. Non c'è dubbio che il linguaggio teologico proposto e usato da Hugo Rahner segua i parametri di un linguaggio teologico in grado di comunicare i misteri inesprimibili e la paradossalità della rivelazione divina, rispondendo così all'invito alla nuova evangelizzazione.

3. Temi principali della kerygmatica di Rahner

Dal fatto che il fondamento del nuovo «movimento dogmatico»[63] è la missione sacerdotale, la cura d'anime e la predicazione basata sul kerygma interpretato soprattutto a partire dai Padri della Chiesa, risulta che il tema principale della kerygmatica che emerge dalla rivelazione è la salvezza: «La Dogmatica è l'esposizione scientifica, ossia in forma organica e con unità sistematica, delle verità e dei fatti soprannaturali concernenti la salvezza e contenuti nella rivelazione»[64]. Questo termine, che esprime l'essenza della rivelazione divina e il nucleo del kerygma – salvezza, vita nuova, partecipazione alla vita trinitaria, partecipazione alla scienza divina, partecipazione in e per Cristo alla Chiesa e ai sacramenti, divinizzazione dell'uomo – rimanda ad altri misteri, i quali formano le componenti delle due linee della teologia di Rahner: quella visibile e quella invisibile. La linea del trascendente-invisibile è: *Trinitas – elevatio creaturae in consortium Trinitatis, peccatum originale – Unio hypostatica – Corpus mysticum Ecclesiae – gratia Christi santificans – visio beata Trinitatis*. La linea del visibile nello spazio e nel tempo: *Vita Iesu – Ecclesia visibilis – sacerdotium visibile – sacramenta – carnis resurrectio et nova terra*[65]. I temi principali della kerygmatica seguono la logica trinitaria, dove «il Padre [è] principio fontale e beato fine; Cristo, il grande mediatore; la Chiesa, suo corpo, che insieme col Capo ritorna al Padre»[66]. Quindi al cuore della teologia sta la salvezza in Cristo e nella Chiesa. A partire dai temi che formano il nucleo della kerygmatica (Trinità, peccato originale, unione ipostatica, vita di Gesù, Chiesa, sacramenti, sacerdozio, visione beatifica e risurrezione della carne), proviamo a sottolineare soltanto ciò che l'autore stesso raccomanda ai predicatori

---

62 *Ibid.*, 327.

63 H. Rahner paragona la corrente della teologia kerygmatica con i movimenti religiosi, perciò usa l'espressione «movimento dogmatico» (cfr. RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 9).

64 RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 10 (dove si cita BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica*, I, 8).

65 *Ibid.*, 22-23.

66 *Ibid.*, 23.

del vangelo e che è importante per il loro operare, nella forma di brevi indicazioni talora in tono imperativo. Possono servirci come guida per l'indagine scientifica, ma possono servire anche per la vita spirituale del teologo. Rispetto alle singole realtà, che nell'opera di Rahner sono una realizzazione del progetto della teologia kerygmatica, possiamo esporle tramite il prisma delle sue opere successive, soprattutto tramite quelle in cui è riconoscibile una forza kerygmatica di «commuovere» e un «dono carismatico dello Spirito»[67]. Il principale presupposto metodologico per un ragionamento teologico dei misteri rivelati, che necessariamente implicano anche la spiritualità del teologo, viene espresso da Rahner nella riflessione sul mistero della Trinità:

> «La predicazione deve procedere dal modo con cui *Dio* stesso si è degnato parlarcene. Il nostro kerygma perciò, proprio qui, dove si tratta del dolce mistero del cuore di Dio, dev'essere un riecheggiare dello stesso kerygma divino [...]. Occorre [...] predicare questo mistero, così centrale, con lo stesso rigore, con la stessa perentorietà divina della *locutio Dei attestans*, con cui ne parlò il Logos Incarnato, che "è nel seno del Padre", e "che solo sa chi è il Padre". È dunque compito inderogabile del sacerdote rendersi familiare questa divina cherigmatica trinitaria mediante la Scrittura e la Tradizione. [...] Occorre che il sacerdote componga e serbi dentro di sé queste parole, le ripeta continuamente come Gesù, vi accordi il suo dire, "conservi sulle sue labbra la *Sapienza*", sia appassionatamente convinto di essere inviato per parlare agli uomini»[68].

Partendo dalle profondità della Sacra Scrittura (perché «la nostra teologia deve ridiventare molto più biblica»), dalla Tradizione, dal linguaggio patristico trinitario, dai grandi Scolastici (soprattutto da san Tommaso, dove non troviamo soltanto la speculazione, ma un parlare affettivamente ardente e vivo), dai santi (per esempio sant'Ignazio di Loyola), è importante riflettere sui temi tradizionalmente trinitari come «le processioni divine» delle persone divine, perché la comprensione di questi temi è decisiva per poter comprendere la salvezza come una divinizzazione e una filiazione (il procedere del Figlio) e anche per poter capire la vita spirituale (il procedere dello Spirito Santo). A una fonte simile deve attingere anche la riflessione sulle persone divine, sulla generazione, sull'incarnazione, sullo Spirito Santo (dottrina che è la poesia, la lirica della Rivelazione)[69]. E alla stessa fonte deve attingere anche la riflessione sul mistero dello stato originale, sul peccato originale, sul soprannaturale in genere, perché la gnosi «giunse fino ai giorni nostri, nei quali in una nuova ubriacatura umanistica si tende ad ogni costo a minimizzare il soprannaturale»[70]. Per la teologia kerygmatica l'anima della teologia è la soprannatura, perciò «cancellare qualcosa in questo campo è un peccato contro

67 Cfr. *ibid.*, 8.

68 *Ibid.*, 26-27.

69 Cfr. *ibid.*, 29-36.

70 *Ibid.*, 38.

lo Spirito»[71]. Rispetto al fatto che esista realmente una profonda connessione tra tutte le verità dogmatiche, nel contesto delle riflessioni del mistero dello stato primitivo, del peccato originale e della salvezza, Rahner consiglia di introdurre il tema «del mistero dell'unione ipostatica» nella consapevolezza che «il mistero dell'Incarnazione di Dio si rivela come il nuovo e insieme originario ed eterno centro di tutta la predicazione: siamo a contatto con il kerygma stesso di Dio»[72]. Il contesto della riflessione della nascita del Logos dal Padre e dalla Vergine permette di parlare anche della Vergine Maria in un modo kerygmatico, il che significa far propria l'idea dominante della teologia e della predicazione patristica e medievale: «Dio è nato, il Logos dal Padre, e l'Uomo dalla Vergine, affinché noi avessimo la figliolanza: ciò significa che noi possediamo questa figliolanza in un modo simile alla nascita eterna, mediante una generazione del Logos dal Padre, e alla nascita dalla Vergine Madre»[73]. La Vergine Maria controbilancia le teorie degli gnostici di tutti tempi, in quanto è testimone della natura umana di Cristo e della sua vera vita umana. Maria attesta che Gesù «è realmente nato, ha realmente mangiato e bevuto», e dunque ciò che caratterizza il Gesù terreno è «lo squisito pensiero [...] per le cose quotidiane, la sua comprensione e partecipazione alle piccole cose d'ogni giorno, che intessono la vita dell'uomo»[74]. Questa vita terrena è «il prototipo di questo perfetto assoggettarsi alla volontà della Maestà di Dio [...]. La vita di Gesù, nella sua concreta storicità [...], è così il prototipo della *nostra* vita cristiana. Non [...] nel senso di una imitabilità, ma nel senso sacramentale-teologico del *mysterium* del Corpo di Cristo continuantesi nei cristiani, le cui sorti sono misteriosissimamente prefigurate nella stessa vita di Gesù [...]. La grazia è un venire generati da Dio, una con-figliolanza, un venir con-crocifissi, un con-risorgere, un co-assidersi sul trono del Padre»[75]. Un punto fermo della soteriologia di Rahner è, analogamente ai Padri della Chiesa, la vita terrena di Gesù Cristo, cioè la sua natura umana, perché «ogni cosa in questa vita è per noi di un valore inestimabile [...]. Tutte cose che sono *semeia*, segni, quasi veli fattisi trasparenti, sotto i quali noi intravediamo la sua *doxa*»[76].

La materia che segue è logicamente l'escatologia. Quando si devono affrontare problemi ed esigenze sociali, Rahner è convinto che «è proprio questo il momento di far nuovamente risuonare l'escatologia della Rivelazione»[77]. L'escatologia è una consolazione per il mondo, soprattutto perché può offrirgli un orientamento all'eternità e un senso

71 *Ibid.*, 45.

72 *Ibid.*, 60.

73 *Ibid.*, 83.

74 *Ibid.*, 133.

75 *Ibid.*, 126; 128.

76 *Ibid.*, 120.

77 *Ibid.*, 109.

interiore. Dunque l'escatologia è il profumo dello Spirito Santo, secondo la suggestiva descrizione che ne fa l'autore: «Sempre nella storia della Chiesa è avvenuto così: la fragranza dello Spirito riempie tutta la casa, soltanto quando l'alabastro è stato spezzato. Questo profumo dello Spirito poi è dolce aspettazione delle cose venture [...]. Tale profumo dovrebbe aromatizzare tutto il nostro kerygma»[78]. Per questa ragione «l'escatologia è l'anima della predicazione cristiana»[79].

Viene poi la dottrina sulla Chiesa, l'ecclesiologia, che sottolinea la paradossalità della sostanza della Chiesa (che è *corpus mysticum* e nello stesso tempo *corpus humilitatis* – contro docetismo e gnosticismo ecclesiologico)[80], la quale rivela la propria bellezza e importanza nel motivare il nostro amore ecclesiale: «Noi amiamo la Chiesa: diversamente non potremmo amare Cristo. La amiamo perché sappiamo per fede: soltanto nelle sue mani, soltanto comprendendone la visibilità noi possiamo entrare nelle profondità dei misteri di Dio [...]. Lo ha già espresso Cipriano in un passo famoso [...]. Questo ardente amante della Chiesa scorge il mistero della visibilità terrena unito col mistero della Trinità»[81]. La Chiesa come riunione di tutti i misteri divini, il grande sacramento, il segno visibile che cela e presenta in sé l'invisibile grazia, il *sacramentum pietatis*, l'epifania del nascosto, l'incarnazione dell'invisibile, si compie nell'*adesso* della Chiesa, nella visibilità degli apostoli, dei profeti e dei sacerdoti, nell'azione sacramentale che trasmette la grazia[82]. Quindi «dobbiamo imprimere nei fedeli la quasi ipostatica unità di segno visibile e di grazia invisibile»[83].

Fedele alla sua impostazione kerygmatica, mediante la quale vuole toccare il cuore dei suoi ascoltatori, Rahner espone la dottrina sui sacramenti, sottolineando la grande attualità e necessità di questa materia dogmatica: «Noi possiamo innalzarci all'amore delle cose invisibili soltanto mediante il divino che si è fatto visibile: nella parola, nel miracolo, nel segno sacro [...]. I Sacramenti sono segni e simboli di unità ecclesiale e di discriminazione tra fedeli e infedeli, segni della *krisis* della visibilità della Chiesa, segni della Chiesa spirituale fattasi umile, percepibile e tangibile [...]. I sacramenti domano e comprimono la superbia dello spirito umano e ci esercitano nell'umiltà, ci costringono ad assoggettarci ad elementi sensibili, per renderci ubbidienti a Dio»[84]. Nello sforzo di

---

78 *Ibid.*, 110.

79 *Ibid.*, 238.

80 Cfr. *ibid.*, 138. Il confronto di Rahner con il docetismo e lo gnosticismo è felicemente in sintonia con l'Esortazione di papa Francesco *Gaudete et exsultate*, dove nei punti 35-62 menziona lo gnosticismo moderno come un pericolo sempre attuale, ossia una veste nuova in cui si presentano le eresie dei primi tempi del cristianesimo.

81 *Ibid.*, 154.

82 Cfr. *ibid.*, 163-164.

83 *Ibid.*, 166.

84 *Ibid.*, 167.

rendere visibile la bellezza dei sacramenti, che si esprime in un modo singolare attraverso le immagini patristiche (per esempio la *tunica della fede*), ma anche attraverso la Scolastica o il Catechismo romano, si spiega anche il tema tradizionale del numero dei sacramenti e della loro efficacia: «quindi noi deduciamo la convenienza del numero settenario dalla configurazione individuale e sociale della vita umana: "venire alla luce, crescere, nutrirsi, reintegrare le energie debilitate, essere retti da un'autorità e da un comando e infine trasmettere questa vita": ecco la settemplice sostanza della vita naturale, corrispondente a quella vita *qua anima Deo vivit*»[85]. Ogni sacramento opera quella sopranna-turalizzazione, quella santificazione specifica che i teologi chiamano *gratia sacramentalis*, la quale in ogni sacramento significa la filiazione in Dio riacquistata o accresciuta, sempre con una fisionomia particolare: il morire al peccato e diventare membro di Cristo (Battesimo); la fortezza fino all'eroismo nella difesa di questa filiazione (Confermazione); la potestà sempre rinnovantesi di chi è inviato a generare e testimoniare la filiazione divina (Ordine sacro); lo spirito di sacrificio nel condividere la comunanza di tutta la vita per la propagazione della vita naturale chiamata all'adozione divina (Matrimonio); il conforto e il sollievo ristoratore nell'attimo della decisione definitiva nei confronti della figliolanza divina (Estrema Unzione)[86]; «il procedere dell'Eterna Parola del Padre, Parola udibile fin nell'infima fra le parole umane, in una parola sussurrata, […] come un rivo fecondante l'arida sabbia del deserto della nostra visibilità, rivo scaturiente dalle onde vive dello Spirito, nelle quali è ancora udibile il rimbombante suono della marea divina» (Penitenza)[87]; «la partecipazione al Corpo di Cristo, già glorioso, […] il sopraggiungere della parusia sotto le forme, sotto i veli della vittima, e quindi Sacramento della risurrezione della carne, "pegno della gloria ventura e della beatitudine senza fine" [...]; comunione che edifica il suo Corpo mistico pellegrinante verso la gloria»[88] (Eucaristia).

Se tentassimo di individuare il filo rosso dell'opera teologica di Hugo Rahner, potremmo dire che è costituito dal tema della salvezza. Dunque la salvezza dell'uomo in Cristo e nella Chiesa (*Simboli della Chiesa*), la cui immagine definitiva è la visione beatifica della Trinità e la risurrezione del corpo (*Maria e la Chiesa*, *L'homo ludens*), che si raggiunge mediante la partecipazione ai sacri misteri, cioè ai sacramenti (*I miti greci nell'interpretazione cristiana*, *Cor Salvatoris*) e mediante l'agire morale nel mondo presente e nella storia umana (*L'uomo nella storia*, *L'homo ludens*, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*). Questa è una fondamentale linea kerygmatica che si snoda non solo nella prima opera di Rahner, ma anche attraverso tutte le sue opere seguenti, sia quelle maggiori sia quelle minori. Tra le maggiori si possono annoverare: *Una teologia*

85 *Ibid.*, 171.

86 Cfr. *ibid.*, 177-178.

87 *Ibid.*, 228.

88 *Ibid.*, 235.

della predicazione (1939)[89]; *Miti greci nell'interpretazione cristiana* (1957)[90]; *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri* (1964)[91], e tra quelle minori: *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo* (1943)[92]; *Mater Ecclesia* (1944)[93]; *L'homo ludens* (1949)[94]; *Cor*

89 H. Rahner, *Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939 (tr. it. *Teologia e kerygma*, Brescia 1958; nuova edizione col titolo *Una teologia della predicazione*, Brescia 2015).

90 H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957 (tr. it. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971). L'opera formalmente segue l'idea della chiarezza, dell'intelligibilità, dell'erudizione, ma anche della persuasività e della piacevolezza, della metodologia kerygmatica. Rahner, da grande kerygmatico qual è, coglie i problemi del mondo attuale, dell'uomo e della civiltà occidentale «diventata barbara», come anche le proposte e le idee dei vari pensatori dell'epoca, molte volte frammentarie e insufficienti. Sullo sfondo del libro si trova l'aspirazione a far brillare il kerygma cristiano come unica vera risposta alle difficoltà del tempo. Il teologo mostra che il cristianesimo non è un concetto chiuso in se stesso, ma è un concetto universale, aperto, sempre capace di dialogare con qualsiasi cultura, mitologia, dottrina; che è una dottrina disposta a lasciarsi arricchire dal di fuori e a lasciarsi sfidare; una dottrina sempre giovane, attraente e bella.

91 H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964 (tr. it. *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Milano 1995). Il libro è, in sostanza, una raccolta dei vari articoli pubblicati prevalentemente sulla rivista *Zeitschrift für katholische Theologie* dal 1935 in poi. Le singole parti dell'opera sono nate dall'appassionato amore di Rahner per il grande mistero della Chiesa. Proprio l'aspirazione ad «entusiasmare» ed «infiammare» l'amore per la Chiesa è una delle connotazioni fondamentali della nota corrente kerygmatica. La fedeltà agli scopi fondamentali, corrispondenti all'impostazione kerygmatica, appare anche nel campo teologico-metodologico, cioè nell'aspirazione a «liberare la teologia dal ghetto del razionalismo».

92 H. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit*, Einsiedeln-Köln 1943 (tr. it. *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1979). Il libro è un altro frutto della corrente kerygmatica che mette in evidenza come il cristianesimo coincida con le aspirazioni umane più profonde e possa essere per l'uomo un vero arricchimento esistenziale. Questa realtà viene documentata dalla storia della Chiesa, a cui si riferisce l'autore nel suo libro, parlando dei rapporti tra la Chiesa delle origini e le strutture politiche, ossia l'impero romano. Sullo sfondo del rapporto tra Stato e Chiesa, viene mostrata la capacità del cristianesimo di entrare in rapporto con realtà e strutture terrene e umane (istituzioni politiche) e di essere in questo rapporto una forza vivificante, che merita di essere protetta dallo Stato stesso.

93 H. Rahner, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln-Köln 1944 (tr. it. *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1975). Anche quest'opera lascia trasparire un'evidente dimensione kerygmatica. Il libro vuole proporsi come un canto spirituale ed affascinante per gli uomini che subiscono l'influsso della mentalità moderna occidentale, come afferma l'autore stesso: «In queste pagine vogliamo cantare per gli uomini dei nostri giorni quegli inni del primo amore cristiano per la Chiesa». Ripresentando e cantando gli inni, che sono le testimonianze dell'amore e dell'entusiasmo primitivo, Rahner cerca di risvegliare l'amore, l'interesse, l'attinenza, l'adesione alla Chiesa, e ciò proprio nel tempo del disinteresse e della stanchezza per la Chiesa stessa: «Infatti, in mezzo a tutte le sofferenze terrene, noi siamo pure diventati stanchi della Chiesa», Rahner, *Mater Ecclesia*, 7.

94 H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Zürich 1949 (tr. it. *L'homo ludens*, Brescia 1969). Se l'obiettivo essenziale della teologia kerygmatica era di avvicinarsi all'uomo moderno, entusiasmarlo ed infiammarlo per l'ideale cristiano, questo volume è indubbiamente un capolavoro della stessa corrente kerygmatica. L'ideale cristiano dell'uomo – *homo ludens* – viene presentato come riempimento, compimento e realizzazione della dimensione antropologica più profonda dell'uomo, ossia quella ludica. Da questa impostazione traspare la dimensione dialogica della teologia kerygmatica, cioè la capacità di cogliere la predisposizione antropologica dell'ascoltatore e articolare in modo comprensibile e accettabile la risposta cristiana.

Salvatoris (1954)[95]; *Maria e la Chiesa* (1951)[96]; *L'uomo nella storia* (1959)[97].

4. Conclusione

Ogni opera di Rahner è una testimonianza della sua fedeltà alla fondamentale linea kerygmatica. Il sogno di Hugo Rahner è il rinnovamento del cristianesimo occidentale attraverso un uomo nuovo, redento, nel suo intimo, quindi «cristiano come uomo convinto e avvinto dal mistero, entusiasta pneumatico e carismatico, con il cuore ardente e traboccante, individuo libero, etico, impegnato, responsabile rispetto al mondo e alle strutture temporali in cui vive, individuo ludico, equilibrato, distaccato dal mondo eppure efficacemente presente in esso, umoristico, serio e allegro, l'uomo virtuoso in modo mariano, nuovo Ulisse»[98]. Dunque, se il nuovo cristiano occidentale è un navigatore diretto al porto eterno, che veleggia sulla nave della Chiesa attraverso il mare amaro del mondo, che vince le tentazioni delle sirene con la Croce di Cristo,

---

95 H. RAHNER, *Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit*, in J. STIERLI (hg.), *Cor Salvatoris*, Freiburg 1954, 46-72 (tr. it. *Fondamenti biblici della devozione al sacro cuore di Gesù*, in J. STIERLI [ed.], *Cor Salvatoris*, Brescia 1956, 27-69). Nella linea kerygmatica si muove anche l'opera successiva di Rahner, *Fondamenti biblici della devozione al Sacro Cuore di Gesù,* che fa parte di un progetto più ampio dei vari teologi del suo tempo (R. Gutzwiller, J. Stierli, K. Rahner), concentrato sul rinnovamento della mentalità del cristianesimo occidentale mediante la devozione al Sacro Cuore. Se l'ideale dell'umanità è stato descritto attraverso il concetto di *homo ludens*, la figura di Cristo e del suo Cuore, così come l'interpretano i Padri della Chiesa, è in fondo il modello e la sorgente dello stesso ideale. La corrispondenza tra il cuore ludico e il Cuore di Gesù si fa evidente quando Hugo Rahner, spiegando la profondità del concetto di *cuore* a partire dai passi biblici vetero e neotestamentari (Ger 30,21-24; Is 53,12; Sal 22; Mt 27,46 e altri), riporta alla luce la dimensione bipolare del cuore di Cristo, cioè la capacità di collegare e armonizzare i poli opposti, di vivere nella gioia e nella serietà, quindi con la dimensione *serio-allegra* di un tale uomo.

96 H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951 (tr. it. *Maria e la Chiesa*, Milano 1991[3]). Già le parole iniziali dell'autore indicano che si tratta di un'opera di carattere kerygmatico. L'autore segue lo scopo comune a tutte le opere appartenenti alla teologia kerygmatica, cioè presentare nel modo più attraente possibile le verità cristiane, dialogando con l'uomo moderno, cercando di facilitare il suo accostamento alla fede, alla prassi cristiana, e quindi suscitare la disponibilità più gioiosa e più matura verso i misteri cristiani, tra i quali spicca il mistero della Chiesa che si cela nel mistero di Maria e viceversa.

97 H. RAHNER, *Sinn der Geschichte*, *Persönlichkeit und Geschichte*, Kevelaer 1959 (tr. it. *L'uomo nella storia*, Torino 1969). Come nelle opere precedenti, e nella riflessione del senso della storia, possiamo notare le principali linee della kerygmatica. Mentre nell'opera programmatica di teologia kerygmatica (*Una teologia della predicazione*) si pone l'attenzione sui singoli eventi della storia della salvezza cercando di mostrare la loro bellezza interiore, nello scritto *L'uomo nella storia* si rivolge l'attenzione alla storia come tale, per cui la storia della salvezza diventa un oggetto delle riflessioni, che hanno lo scopo offrire una risposta cristiana alla domanda sul senso della storia umana. Dunque quest'opuscolo si inserisce fra le tante riflessioni degli anni '50 e '60 sul senso della storia, sia dal punto di vista filosofico, sia da quello teologico.

98 HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, 20.

che custodisce la gioia del bambino che gioca sotto la vigilanza della madre Chiesa e di Maria, allora Hugo Rahner è diventato una voce profetica, che delinea i punti fermi di una riflessione teologica adatta per la nuova evangelizzazione nel terzo millennio. La nuova evangelizzazione è raffigurata nell'immagine del cammino attraverso il deserto verso il Padre; il successo di questo cammino dipende soltanto da questo, cioè se avremo ciò che è più importante: «il dono dello Spirito, Gesù come guida, la verità della sua parola, il Pane eucaristico, la fraternità della comunità ecclesiale, l'entusiasmo dell'amore e la Stella della nuova evangelizzazione: la Madonna»[99], la quale invita a fare proprio il paradigma del primato del cuore e dell'interiorità prima di qualsiasi attività (*prius corde quam corpore*[100]).

Riassunto

Lo scopo di questo articolo è di presentare l'opera di Hugo Rahner, che è conosciuta con i termini di *theologia cordis* oppure di *teologia della predicazione*. Partendo dall'invito attuale, indirizzato alla teologia contemporanea, che nasce dalla necessità di una nuova evangelizzazione, si può percepire la costruzione teologica del teologo di Innsbruck come una fonte di ispirazione per il rinnovamento della teologia dal punto di vista dell'annuncio.

Abstract

The scope of the article is to present the work of Hugo Rahner who is known by expressions like *theologia cordis* and *theology of predication*. Starting from the invitation of our days, founded on the necessity of the new evangelization, the theological construction of the theologian of Innsbruck can be perceived as a source of inspiration to renew the theology from the point of view of the announcement.

[99] Sinodo dei Vescovi sulla nuova evangelizzazione, *Messaggio al popolo di Dio*, 14, in https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/biskupska-synoda-o-novej-evanjelizacii-posolstvo-boziemu-ludu.

[100] Cfr. H. Rahner, *Prius corde quam corpore*, in Communio. Mezinárodní katolická revue 1 (2012) 85.

Una intelligenza commossa.
La connotazione affettiva della conoscenza in Luigi Giussani

Paola Brizzi Trabucco*

In un intervento dedicato al rapporto di don Luigi Giussani con la modernità, il poeta e scrittore Davide Rondoni riconosce nella connotazione affettiva della conoscenza la cifra più significativa di una «riforma giussaniana»[1]: una «conoscenza poetica», cioè un «realismo affettivo», che vede l'unità «di affezione e ragione nel penetrare il segreto del mondo»[2].

Lo approfondisce qualche pagina dopo nel medesimo testo, consegnando ai lettori la memoria di una confidenza personale:

> «L'avvenimento è la realtà per i poeti, evento che chiede ragione e abbraccio partecipativo. È la vita per i realisti, per chi non separa conoscenza e affezione. Ora che la filosofia contemporanea si arrovella su come fare a riunire i due termini troppo a lungo separati (e complicati) di conoscenza e affezione, don Giussani può dire, come mi diceva qualche anno prima di morire: questa è la mia eredità dal punto di vista filosofico, la conoscenza affettiva»[3].

Prendendo spunto dalla provocazione di Rondoni e nella prospettiva del rinnovato interesse che negli ultimi decenni la filosofia e la teologia hanno riservato al tema

* Paola Brizzi Trabucco ha conseguito la Laurea in Lettere moderne presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e la Laurea magistrale in Scienze religiose presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano. Attualmente è docente presso la Fondazione Vasilij Grossman di Milano. E-mail: paola.brizzitrabucco@fondazionegrossman.org.

1 La centralità della dinamica estetico-affettiva per la propria personalità e il proprio carisma è documentata da Giussani stesso nel seguente passaggio: «Se qualcheduno, invece che prendere spunto dalle categorie del movimento per fare le sue filosofie o le sue dottrine, svolgesse una dottrina dell'esperienza del movimento – ma dovrebbe essere uno capace di estasi –, la chiave di volta di quella dottrina sarebbe la parola "affezione"» (L. GIUSSANI, *Certi di alcune grandi cose (1979-1981)*, Milano 2007, 220-221).

2 D. RONDONI, *Una conoscenza razionale e affettiva (cioè poetica). La riforma giussaniana*, in F. VENTORINO (a cura di), *Luigi Giussani. La sfida alla modernità*, Torino 2014, 133.

3 *Ibid.*, 135.

dell'affettività, misurandosi con le possibili riduzioni che emergono nella cultura contemporanea[4], il nostro percorso ha lo scopo di accertare il valore che Giussani attribuisce all'affezione nel costituirsi dell'autocoscienza del soggetto. Dopo la duplice premessa esposta nei paragrafi iniziali, il primo dedicato all'etimologia della parola «affezione» e il secondo riservato alla relazione tra «avvenimento» ed «esperienza» (nel loro porsi come fenomeno unitario), nel terzo si pone attenzione alla necessità di una valorizzazione del sentimento, come condizione indispensabile dell'attuarsi autentico del dinamismo conoscitivo della ragione, secondo l'ipotesi contenuta ne *Il senso religioso.* Il quarto paragrafo, che custodisce probabilmente il guadagno più significativo del nostro itinerario, si propone invece di documentare e confermare, a partire dagli anni Novanta, il maturare di una relazione nuova tra la ragione e l'affezione, nei termini di una «conoscenza affettiva». Mentre il quinto e ultimo, alla luce del riconoscimento dell'«autocoscienza» come categoria capace di esprimere l'unità della personalità e dell'esperienza, intende verificare l'emergere in essa, nella prospettiva della fede, di un rinnovato ruolo dell'affezione, aprendo la ricerca a ulteriori approfondimenti.

1. *Affici aliqua re*

«L'etimologia di "affezione" è estremamente interessante, perché "affezione", per sé, si usa come medio, come passivo: *afficior aliqua re*, sono colpito da una cosa. Siccome sono colpito, io vi aderisco.» Come la citazione documenta, già nel 1978 (in occasione dell'Equipe del CLU[5] svoltasi a Chiesa Valmalenco dal 30 agosto al 3 settembre), Giussani evidenzia quanto la ragione dell'uomo cominci a realizzarsi innanzitutto come passività, cioè come disponibilità a ricevere, ad accogliere qualcosa che provenga dal di fuori di sé.

L'«essere colpito» da un oggetto, da un fatto che accade, è la condizione previa che consente a ciascuno l'adesione alla realtà incontrata, nel rispetto delle due sottolineature che l'etimologia della parola «affezione» implica, secondo quanto Giussani nella stessa occasione chiarisce: «Ma perché, quando sono colpito da una cosa, vi aderisco (sono i due sensi di *afficio*: sono colpito, *affectus*, e "aderisco a", affezione

---

[4] Facciamo riferimento, da un lato, alla posizione razionalistica, dominata dal paradigma della verità scientifica "oggettiva", che esclude l'*affectus* dalla sfera della verità; dall'altro, al polo opposto, all'enfasi emotiva post-moderna, per la quale il soggetto tende a concepirsi come autonomo e autoreferenziale, riducendo l'affezione a momentanea eccitazione.

[5] Con «Equipe del CLU» si intendono gli interventi e le conversazioni di Giussani con i responsabili degli universitari di Comunione e Liberazione svoltisi a partire dal 1975. L'intervento citato è pubblicato, quasi trent'anni dopo, in L. GIUSSANI, *Dall'utopia alla presenza (1975-1978)*, Milano 2006, 341.

come "adesione a")? Perché la cosa mi colpisce in quanto richiama la mia umanità, desta la mia umanità, corrisponde alla mia umanità, è una speranza per la mia umanità»[6]. Nel 1987 Giussani arriva a esplicitare la connotazione "passiva" dell'affezione[7], come aveva precedentemente evidenziato nelle pagine di *Alla ricerca del volto umano*, ponendo attenzione all'esperienza dell'attrattiva, come sostegno che la natura offre alla possibilità di un'adesione ragionevole dell'uomo a tutta la realtà: «La natura stessa aiuta questo procedimento di adesione attraverso l'attrattiva, [...] strumento di quell'immedesimazione comprensiva e magnanima che è tratto essenziale dell'uomo che ama»[8].

Uno "shock" è quindi necessario affinché l'uomo realizzi un primo riconoscimento di ciò che lo circonda. Si configura così una concezione della ragione nella quale essa si attua innanzitutto nel subire, piuttosto che nell'imporsi[9]: senza l'apertura costituita dall'affetto, non è possibile per l'uomo essere toccato da un oggetto per «quello che è», secondo quanto sottolinea, infatti, Giussani in un intervento al Raduno internazionale dei responsabili di Comunione e Liberazione, svoltosi a La Thuile il 30 agosto 1994:

> «Come l'uomo cammina con tutto se stesso, così vede con tutto se stesso; perciò, vede con gli occhi della ragione, ma vede con gli occhi della ragione in quanto il cuore è *aperto-a*, in quanto l'affezione sostiene l'apertura degli occhi, altrimenti davanti all'oggetto l'occhio si chiude, ha sonno, e questo sonno lo fa fuggire via dall'oggetto»[10].

L'impatto con ciò che si manifesta davanti allo sguardo dell'uomo colpendolo, sorprendendolo, rende invece possibile l'«esperienza», intesa innanzitutto come capacità del soggetto di aderire affettivamente alla realtà. Il riconoscere come essa sia «data dall'impatto con qualcosa che emerge davanti a te e ti colpisce (*ictus*, *affectus*, *shock*)»[11], chiarisce l'affermazione contenuta in un altro testo di Giussani, dedicato al rapporto tra ragione e imprevisto nella poetica di Montale, nel quale egli esplicita come il primo «affetto», per qualsiasi uomo, sia proprio l'emergere di un dato di realtà:

> «Se io aprissi gli occhi uscendo dal grembo materno con la coscienza che ho adesso, la prima

---

6 *Ibid*.

7 «È una passività (*affici*) cui consegue un'adesione: l'uomo si incolla» (L. Giussani, *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, Milano 2010, 244).

8 L. Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, Milano 1995, 84.

9 Cfr. L. Giussani, *L'autocoscienza del cosmo*, Milano 2000, 193.

10 L. Giussani, *L'avvenimento di Cristo e la Sua permanenza nella storia*, in Litterae Communionis-Tracce 9 (1994) VI.

11 L. Giussani, *Avvenimento di libertà: conversazioni con giovani universitari*, Genova 2002, 110.

cosa che mi colpirebbe, la prima verità sul mondo, il primo affetto per me – e per qualunque uomo – sarebbe il dato delle cose»[12].

Alla definizione di «esperienza» dedica diverse pagine del volume *Tendere all'ideale. La morale in Luigi Giussani* anche Michael Konrad. Egli sottolinea efficacemente quanto essa sia definita, innanzitutto, da un'oggettività, dall'avere «come contenuto un fatto»[13] (che colpisce e coinvolge il soggetto) e richiama, come punto di partenza inevitabile per una riflessione sull'esperienza, la categoria di «avvenimento»[14].

2. Avvenimento ed esperienza: un fenomeno unitario

Il termine «avvenimento», capace di situare un preciso fatto in un tratto di tempo limitato, accostato alla parola «caso», secondo una definizione che ne sottolinea l'imprevedibilità[15], intende lasciare emergere il carattere di oggettività che l'accadere di un evento sempre porta con sé. Afferma Giussani, a questo proposito:

«Un avvenimento […] è "qualcosa" che improvvisamente s'introduce: non-prevedibile, non-previsto, non-conseguenza di fattori antecedenti. La parola più accostabile ad "avvenimento" è infatti "caso"; la parola "caso" definisce qualcosa la cui presenza non si spiega ai nostri occhi che la guardano. Un avvenimento è allora, possiamo dire, qualcosa di puramente e ultimamente casuale per la nostra ragione, per le nostre capacità. Anzi, per la nostra capacità di indagine e di presa, un avvenimento è tale proprio in quanto è inafferrabile, ha qualcosa che sfugge»[16].

L'uomo, quindi, deve accogliere ogni accadimento come un dato, che si manifesta indipendentemente da lui e che proprio a causa del suo carattere di novità, di gratuità[17], è capace di generare uno stupore.

Esso, nella sua oggettività, per costituirsi come tale, deve entrare nella vita dell'uomo colpendolo, sorprendendolo, provocandolo, commuovendolo in un «perturbamento affettivo» necessario. Scrive Konrad, per sottolineare il significato pieno del termine «avvenimento» nel pensiero di Giussani:

«Esso non si costituisce senza una modifica affettiva nel soggetto. […] Tale brivido, cioè tale

12 L. Giussani, *Le mie letture*, Milano 2008, 97. Cfr., anche, L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1997, 139-140.

13 M. Konrad, *Tendere all'ideale. La morale in Luigi Giussani*, Genova-Milano 2010, 124.

14 Cfr. «L'avvenimento: un inizio sempre nuovo», *ibid*., 87-118.

15 Cfr. *ibid.*, 91, nota 11.

16 L. Giussani, *In cammino (1992-1998)*, Milano 2014, 103.

17 Cfr. Konrad, *Tendere all'ideale*, 91, nota 10.

> perturbamento affettivo, non è un puro accidente casuale dell'avvenimento: esso è indispensabile per il suo costituirsi. Nell'avvenimento non accade soltanto qualcosa di imprevisto, ma qualcosa che provoca l'io e presenta alla sua vita una promessa di felicità»[18].

È il carattere promettente della realtà che consente alla realtà stessa di impattarsi con l'uomo generando in lui una scossa, una commozione, come chiarisce Giussani in una Tischrede[19] del 1994:

> «La parola affezione indica che la realtà in quanto emerge nell'esperienza […], in quanto conosciuta, shocca, tocca, muove, commuove. Perché la realtà, in quanto conosciuta, commuove? Perché la realtà, in quanto conosciuta, è una promessa che risveglia l'attaccamento che l'uomo ha a tale promessa. Questa promessa è il significato della realtà»[20].

L'attuarsi di una corrispondenza sovrabbondante tra la realtà incontrata e l'attesa del cuore, cioè il riconoscimento dell'emergere nell'avvenimento di qualcosa di più grande di ciò che immediatamente appare, può generare quell'eccesso di stupore che evidenzia nell'avvenimento stesso «la forma di un segno»[21].

Se l'avvenimento è un fatto oggettivo che commuove il soggetto, la categoria di «esperienza», nella prospettiva di Giussani, indica il luogo in cui la realtà si mostra all'uomo nella sua eccezionalità, «non come le postille di una cosa sul vetro freddo degli occhi di un morto, ma come le postille vive sugli occhi vivi di un vivo, che è commosso, si muove»[22].

Affinché l'incontro con qualcosa in cui ci si imbatta acquisisca la dignità di esperienza, che non coincide con un mero provare[23], occorre quindi che avvenga e sia riconosciuta una corrispondenza tra il cuore dell'uomo e il reale.

È dentro l'esperienza che l'intuizione del vero generata dall'avvenimento può compiersi, diventando un'incrollabile certezza, come sottolinea anche Konrad, evidenziando l'insistenza di Giussani sulla tematica dell'esperienza, già a partire dagli anni Sessanta, a fronte dell'emergere nei giovani incontrati di una profonda insicurezza e indecisione nei confronti del proprio io e del proprio destino[24].

---

18 *Ibid*., 92-93.

19 Il riferimento è a oltre duecento conversazioni e incontri svoltisi con ritmo all'incirca settimanale (a partire dal 1990) in una casa femminile dei *Memores Domini*, registrati con il permesso di Giussani, fedelmente trascritti e pubblicati nella collana «*Quasi* Tischreden».
L'Associazione ecclesiale denominata *Memores Domini*, nata nel movimento di Comunione e Liberazione e riconosciuta dalla Santa Sede, è costituita da coloro che vivono la dedizione a Cristo e alla Chiesa nella verginità, mantenendo una forma di vita laicale.

20 Giussani, *L'autocoscienza del cosmo*, 274.

21 Konrad, *Tendere all'ideale*, 94.

22 Giussani, *L'autocoscienza del cosmo*, 287.

23 Cfr. Giussani, *Il senso religioso* (1997), 7.

24 Cfr. Konrad, *Tendere all'ideale*, 119-120.

Nel 1963, per rispondere a un invito del cardinale di Milano Giovanni Battista Montini, che gli suggerisce di approfondire le ragioni di quel primato assoluto attribuito alla categoria di «esperienza», Giussani raccoglie in un breve fascicoletto, dal titolo *L'esperienza*[25], le sue osservazioni sui fattori che la costituiscono. In particolare, le riconosce come caratterizzante la possibilità di scoprire il senso di ciò che si ha di fronte, nella sua oggettiva connessione con il tutto:

> «La vera esperienza perciò è un dire di sì a una situazione che richiama, è un far nostro ciò che ci vien detto. È dunque sì far nostre le cose, ma in modo da camminare dentro il loro significato oggettivo […]. L'esperienza vera mobilita e incrementa la nostra capacità di aderire, la nostra capacità di amare. La vera esperienza immerge nel ritmo del reale, e fa tendere irresistibilmente a una unificazione fino all'ultimo aspetto delle cose, cioè fino al significato vero ed esauriente»[26].

Evidenziando innanzitutto quella disponibilità alla ricezione, alla passività, propria dell'incontro dell'uomo con qualsiasi oggetto fuori di sé, Giussani mostra l'oggettività, la ragionevolezza e la preziosità dell'esperienza nella dinamica del costituirsi di una personalità autentica: «*Concretamente esperienza è vivere ciò che mi fa crescere*. […] L'"esperienza" connota perciò il fatto dell'*accorgersi di crescere*»[27].

Essa, il cui «fuoco e calore» è l'affezione, si configura come capacità del soggetto di aderire a tutto ciò che esiste e questa adesione affettiva svela una verità che Giussani definisce «sterminata», a causa di quel «punto di fuga che l'esperienza sempre ha dentro di sé, rimandando […], di fatto, a qualcosa di oltre e di misterioso»[28].

È questa apertura che si genera, questo richiamo a qualcosa di più grande che l'esperienza sempre custodisce in sé, a rendere la realtà incontrata un «segno», nel suo essere riconosciuta profondamente corrispondente, quasi "destinazione ideale", inevitabilmente promettente, della mossa del soggetto:

> «L'affezione nasce quando la cosa che mi colpisce è tale per cui io sono fatto per essa (*factus ad*, *ad factus*: fatto per). Allora il giudizio ti percuote come constatazione che la cosa è dentro di te, è per te, corrisponde a te, ti penetra, tu sei fatto per essa»[29].

L'esperienza, quindi, realizza l'intuizione del vero generata da un avvenimento eccezionale che perturba affettivamente il soggetto, in quanto segno di un trascendente,

---

25 Cfr. L. Giussani, *L'esperienza*, Milano 1963; ripubblicato con il titolo «Struttura dell'esperienza» in L. Giussani, *Il rischio educativo*, Milano 2005, 126-132.

26 *Ibid.*, 127.

27 *Ibid.*, 126.

28 L. Giussani, *Realtà e giovinezza. La sfida*, Milano 2018, 127-128.

29 Giussani, *Dall'utopia alla presenza*, 341.

perché capace di far intravvedere nel fenomeno il mistero: «L'avvenimento è la realtà riconosciuta nella sua dimensione di segno, cioè di miracolo»[30].

Affinché la realtà sia riconosciuta come «avvenimento», quindi miracolo, è però necessario che si realizzino contemporaneamente alcune predisposizioni nel soggetto, come anche Konrad suggerisce: «Per molti la realtà rimane muta, non parla. Essa diventa avvenimento se nel soggetto sono realizzate certe predisposizioni che gli permettono di leggere con lealtà ciò che accade al di fuori di sé»[31]. E alcune pagine dopo, documentando una concezione unitaria di avvenimento ed esperienza negli scritti di Giussani, aggiunge: «L'avvenimento è qualcosa di oggettivo, ma nello stesso tempo non si costituisce a prescindere dalla soggettività»[32].

Come Konrad specifica nell'annotazione riservata alla portata filosofica del concetto di «avvenimento», la metafisica classica distingue le realtà oggettive da quelle soggettive, mentre emerge nell'esperienza quanto l'accadere di un avvenimento coinvolga, nel medesimo tempo, il mondo esterno e la coscienza personale. Afferma sinteticamente: «Esso non è né un ente puramente oggettivo né un fenomeno puramente psichico. Si tratta piuttosto di una realtà unitaria che unisce in sé ambedue le sfere della realtà»[33]. Dal momento che è l'esperienza il luogo in cui si manifesta e si realizza l'avvenimento, perché solo essa può condurre l'intuizione della verità (che un evento eccezionale genera) a farsi incrollabile certezza, le due categorie di «avvenimento» ed «esperienza» tendono a formare «quasi un'endiadi», indicando la prima il lato oggettivo, la seconda il lato soggettivo di un fenomeno unitario. Considerando inoltre le radici che l'esperienza ha nel tempo, giocandosi nel presente e investendo della sua luminosità il futuro, essa si configura come «una dilatazione dell'avvenimento in tutte le dimensioni del tempo», come «cammino al vero»[34].

Anche Massimo Borghesi evidenzia quanto la categoria di «esperienza», capace di mediare la polarità tra l'oggetto e il soggetto, si caratterizzi in Giussani come «*cammino al vero*»[35] e nel descriverne la dimensione «sintetica», introduce, «come momento essenziale», la «ragione»:

> «Nessuna esperienza è integrale se esclude la *ratio*. È la ragione infatti che giudica, stabilisce la

30 Konrad, *Tendere all'ideale*, 96.

31 *Ibid.*, 89.

32 *Ibid.*, 96.

33 *Ibid.*, 116-117. Approfondisce Konrad, nelle righe successive: «In tal senso si può constatare una corrispondenza sorprendente tra l'esposizione di Giussani sull'avvenimento e quella di Karol Wojtyła sull'esperienza. Tentando di descrivere l'azione umana a partire da quest'ultima categoria, il futuro pontefice scopre infatti che le categorie e le distinzioni classiche non sono adeguate al suo progetto» (*ibid.*, 117).

34 *Ibid.*, 120.

35 M. Borghesi, *Conoscenza amorosa ed esperienza del vero. Un itinerario moderno*, Bari 2015, 142.

verità o meno della corrispondenza tra l'io, nella sua natura essenziale, e l'Oggetto incontrato. La ragione non è "esterna" all'esperienza; è parte fondamentale del rapporto conoscitivo-affettivo che lega l'io e il mondo»[36].

3. Ragione e sentimento

Messo a fuoco il significato che il termine «affezione» assume in Giussani ed esauriti i cenni relativi al legame tra le categorie di «avvenimento» ed «esperienza», ci soffermiamo ora sulla pubblicazione presso la casa editrice Jaca Book, a metà degli anni Ottanta, della nuova edizione de *Il senso religioso*[37], arricchita di novità sostanziali rispetto alle precedenti. In essa, e in particolare nel terzo capitolo, che costituisce la terza premessa metodologica, si approfondisce, infatti, l'organica relazione esistente tra la ragione e il resto della personalità umana, tematizzando la necessità di superare l'ipotesi di una *ratio* che, per operare una conoscenza vera, debba muoversi senza alcuna interferenza.

Diventa, quindi, opportuno ripercorrere sinteticamente le successive revisioni dell'opera, relativamente al rapporto tra la ragione e il sentimento, per poter comprendere adeguatamente gli ulteriori sviluppi degli anni Novanta nella prospettiva di una connotazione affettiva della conoscenza, specifico interesse della nostra ricerca.

Nel 1957, stimolato dalla lettera pastorale per la Quaresima dal titolo *Sul senso religioso* dell'arcivescovo di Milano Giovanni Battista Montini, Giussani decide di pubblicare, nella collana "Fonte Seniores" e su mandato della Presidenza diocesana milanese della GIAC, un volumetto dal titolo *Il senso religioso*, come strumento di riflessione e lavoro per tutti i soci adulti della Gioventù Cattolica milanese.

Il testo tratta del soggetto dell'esperienza religiosa, ma non mette ancora a fuoco la connessione tra il senso religioso e la ragione, secondo le parole di Borghesi[38]: in esso il senso religioso è ancora trattato semplicemente come una *vis appetitiva*, cioè come una capacità, un'energia, una «dote caratteristica della nostra natura, che dispone l'anima ad aspirare verso Dio»[39].

Occorre però attendere l'edizione del 1966 presso la casa editrice Jaca Book[40] per

---

36 *Ibid.*, 140.

37 L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1986.

38 Cfr. Borghesi, *Conoscenza amorosa ed esperienza del vero*, 53.

39 L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1957; ripubblicato in G. B. Montini – L. Giussani, *Sul senso religioso*, Milano 2009, 80. L'anno successivo un saggio anonimo dallo stesso titolo, ma diviso in nove lezioni e con un'impostazione più didattica, che riporta affermazioni già scritte nel testo del 1957, esce anche nella collana "Fonte Juniores".

40 L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1966. Il testo, ripubblicato integralmente nel 1977, è ora con-

iniziare a scorgere «quel processo di avvicinamento tra senso religioso e ragione che, auspicato da Montini, è presente sin dalla iniziale riflessione di Giussani»[41], pur mantenendo il testo una concezione del senso religioso come *vis appetitiva*, inclinazione energica, capacità naturale:

> «Tale energica inclinazione è, come abbiamo visto prima, proprio dentro la nostra struttura; è – si dice – una *capacità* del nostro essere. Si tratta di una energia che protende il fondo delle nostre azioni in una determinata direzione. Gli antichi filosofi scolastici chiamavano tale dote o disposizione viva della nostra persona *vis appetitiva* – forza di aspirazione. […] Fra tutte le capacità della nostra natura, quella del senso religioso è evidentemente la fondamentale perché tutte le altre si rivolgono a dei beni particolari, mentre questa si rivolge al bene finale e conclusivo. In un certo senso, perciò, la capacità naturale che è il senso religioso riassume tutti gli scopi delle altre capacità della nostra persona»[42].

Questi cenni essenziali alla storia editoriale favoriscono la presa di coscienza della novità costituita, invece, dall'edizione de *Il senso religioso* del 1986, sempre presso la Jaca Book, come già anticipato. Essa si presenta in una forma rivista, abbreviata della parte conclusiva (poi ripresa e approfondita nei successivi volumi del "PerCorso" su Cristo e la Chiesa[43]) e ampliata con diversi capitoli, tra cui segnaliamo, in particolare, i primi tre di carattere metodologico.

La «Nota di edizione» specifica come il testo sia nato quale base del corso di religione tenuto da Giussani al Liceo Berchet di Milano, rielaborato poi per l'insegnamento d'Introduzione alla teologia presso l'Università Cattolica della medesima città, ed esplicita la novità che caratterizza questa nuova edizione:

> «La presente edizione rende conto di tale sviluppo e rinnova completamente, arricchendolo e approfondendolo, il precedente lavoro di riflessione di cui il pocket da noi pubblicato per la prima volta nel 1966 era una iniziale espressione»[44].

---

tenuto nel volume L. GIUSSANI, *Il senso di Dio e l'uomo moderno: la «questione» umana e la novità del Cristianesimo*, Milano 2010, 7-75.

41 BORGHESI, *Conoscenza amorosa ed esperienza del vero*, 45.

42 GIUSSANI, *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, 14-15.

43 Con l'espressione "PerCorso" si intende la pubblicazione presso la casa editrice Jaca Book di tre volumi (*Il senso religioso* è, infatti, seguito dall'uscita di *All'origine della pretesa cristiana* nel 1988 e dei due tomi di *Perché la Chiesa*, rispettivamente nel 1990 e nel 1992) che espongono il contenuto dei corsi tenuti da Giussani in oltre quarant'anni di insegnamento, prima come docente di Religione nel Liceo Berchet di Milano, poi come professore di Introduzione alla teologia nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, a partire dal 1954. A partire dal 1997 il "PerCorso" è pubblicato presso Rizzoli in tre volumi: *Il senso religioso* (1997), *All'origine della pretesa cristiana* (2001) e *Perché la Chiesa* (2003).

44 GIUSSANI, *Il senso religioso* (1986), 7.

Addentrarsi nei contenuti del terzo capitolo de *Il senso religioso*[45], dedicato, in quanto terza premessa metodologica, all'incidenza della moralità sulla dinamica del conoscere, è passaggio indispensabile in un percorso che intenda evidenziare il coinvolgimento della dimensione affettiva nella dinamica conoscitiva della ragione.

All'inizio del capitolo, Giussani esemplifica due situazioni (il caso di una ragazzina eccellente in matematica colpita da un forte mal di stomaco e quello di un ragazzino abile nei temi di italiano infastidito da una improvvisa indigestione) per evidenziare la profonda unità che lega la ragione al resto della persona: l'uomo, come già accennato nei precedenti paragrafi, «è uno» e ciò rende la sua ragione incapace di disarcionarsi «dal resto della personalità». Afferma Giussani, a questo proposito, poche righe dopo:

> «La ragione è immanente a tutta l'unità del nostro io, è organicamente relata, per questo in presenza di un dolore fisico non si utilizza bene la ragione, o in presenza di rabbia o delusione per l'incomprensione altrui. Il solito ragazzino, irato perché i genitori non lo capiscono, ragionerà meno bene nel compito in classe. Se poi fosse stato abbandonato dopo tanto tempo dalla ragazzina, abbandonato così, proditoriamente, senza anticipi, solo perché lei ha improvvisamente fatto un altro incontro, quel ragazzino resta solo, vuoto e agghiacciato, e può avere uno stato d'animo per cui non è più equilibrato nell'usare i suoi strumenti razionali»[46].

L'uomo è come un cavallo in corsa per la sua strada, che verifica un'organica e profonda relazione tra le componenti fondamentali della sua personalità e che continuamente si trova esposto alla possibilità dell'accadimento di qualcosa nell'orizzonte della sua esperienza.

In questa concezione unitaria di avvenimento ed esperienza, l'io è sottoposto in modo incessante a stimoli di diversa natura, sia fisici che mentali, capaci di produrre un'inevitabile, a volte meccanica, reazione nel soggetto, tanto più grande, quanto maggiore è la vivacità personale:

> «Sarà uno stato d'animo di indifferenza, di simpatia, di antipatia, secondo tutte le sfumature possibili che si possono attribuire a queste parole: ma non esiste niente che entri nell'orizzonte della nostra conoscenza, e perciò della nostra esperienza, che non provochi, non susciti, non solleciti, non determini e quindi non trovi in noi un certo stato d'animo»[47].

Giussani, in questi primi paragrafi del capitolo, indica con il termine «sentimento» questo essere toccato del soggetto da qualsiasi cosa si introduca nei confini della propria percezione, sia esso apparentemente insignificante, come potrebbe essere il frammento di un sasso calciato casualmente con un piede, o più decisivo, come l'arrivo della persona amata dopo una lunga attesa.

---

45 Cfr. GIUSSANI, *Il senso religioso* (1997), 31-44.

46 *Ibid.*, 32.

47 *Ibid.*, 33.

In ogni caso, ciò che entra nell'orizzonte dell'uomo, che è «quel livello della realtà in cui la realtà comincia […] a diventare ragione», può essere accolto fino a specificarsi come «valore», nella misura in cui si offre alla conoscenza nel suo mostrarsi interessante per la vita umana[48]. La ragione, nella prospettiva che Giussani esplicita in questa nuova edizione de *Il senso religioso*, si trova così inevitabilmente ancorata, così strettamente legata al sentimento, che fiorisce nell'impatto con un oggetto che valga la pena, da esserne condizionata.

Nel testo emerge in modo esplicito quanto quest'ultima evidenza sfidi la mentalità moderna, illuministica e razionalistica, all'interno della quale si ritiene che la ragione possa conoscere un oggetto in modo vero solo nella misura in cui riesce a muoversi senza alcuna interferenza nel suo procedere, così da evitare di confondere la conoscenza certa con l'impressione soggettiva. Ma in questa concezione, che rende di fatto affermabile la verità di un oggetto solo nell'ambito scientifico e matematico, emerge un'inevitabile contraddizione:

> «C'è un tipo di oggetti che costituisce il termine di un interesse che l'uomo non può evitare: l'interesse ai significati. Stiamo parlando di quel tipo di oggetti in cui la nostra persona si gioca alla ricerca di un significato per sé o quel tipo di oggetti che si propone alla nostra persona come pretesa di significato per essa: il problema del destino, il problema affettivo, il problema politico»[49].

Accogliere l'ipotesi che la ragione non debba avere interferenze per raggiungere una conoscenza certa implica che la natura sia così fatta da impedire che l'uomo raggiunga e conosca proprio ciò verso cui essa più urgentemente lo sprona, destando in lui un inconfondibile desiderio e un'irriducibile passione. Ma Giussani ritiene che, prima di cedere alla conclusione che potrebbe conseguirne, al rivelarsi cioè della natura come «irrimediabilmente contraddittoria», sia opportuno cercare un'altra soluzione, tanto più che non risulta pienamente ragionevole, per risolvere un problema, «formulare un principio esplicativo che […] debba avere la necessità di eliminare un fattore in gioco»[50]. Un'ipotesi risolutiva, infatti, è tanto più vera quanto più risulta capace di non eliminare nulla e di valorizzare tutti gli elementi di un dinamismo.

Attraverso un esempio tanto immediato quanto significativo, Giussani introduce una spiegazione in grado di esaltare tutti e tre i fattori coinvolti in una dinamica conoscitiva: il sentimento, la ragione e l'oggetto. Afferma infatti:

> «Immaginiamo di essere in vacanza in Val Gardena. Si arriva al Passo Sella. È una stupenda giornata. Prendo il cannocchiale, provo a guardare, ma non vedo nulla, tutto è oscuro, opaco. Metto a fuoco la lente, e mi si presenta un panorama eccezionale nel quale riesco perfino a distinguere

48 Cfr. *ibid.*, 33-34.

49 *Ibid.*, 35.

50 *Ibid.*, 37.

> le persone che sciano sulla Marmolada. La lente del cannocchiale non è fatta per impedire o rendere più difficoltosa la vista, ma per renderla più facile. E come la rende più facile? Portando, per così dire, la Marmolada più vicina alla pupilla dell'occhio, cosicché l'energia visiva del mio occhio l'afferra facilmente. La natura ci ha fatto questo cristallino dentro l'occhio non per impedire che l'energia visiva del nervo ottico afferri l'oggetto, ma perché al cristallino sia facile oltre che possibile afferrare l'oggetto. Infatti il cristallino è come se portasse gli oggetti più vicino così che l'energia visiva li "prende"»[51].

Il sentimento, «come una lente», nella misura in cui consente alla ragione di conoscere con più sicurezza e con più facilità ciò che colpisce e interessa il soggetto, si pone quindi come «condizione importante per la conoscenza; […] fattore essenziale alla visione»[52], permettendo alla ragione, e prima ancora all'occhio, di vedere rispettando la propria natura.

Nell'aprile del 1992, in occasione di un incontro con giovani impegnate nella strada dei *Memores Domini*, Giussani esemplifica ulteriormente quanto sia necessaria l'affettività, termine da lui utilizzato in questo caso come sinonimo della parola «sentimento», per poter vedere e riconoscere la presenza di qualcosa:

> «Senza affettività uno non trova – come si chiamano i sassi con su le conchiglie? I fossili! –, uno senza affettività non trova il fossile. Io l'ho scoperto la prima volta che sono andato, il primo anno di GS, a Selva di Val Gardena, ed eravamo in cinque. Da Selva di Val Gardena c'era un tratturo, un sentiero più largo, una specie di mulattiera che andava su al monte Pana, e c'era davanti a me un signore con la barba, un po' dimesso come vestiti (si vedeva che era uno scienziato!) ed era tutto intento: ogni tanto si curvava e prendeva un sasso, si curvava e prendeva un altro sasso. Ho fatto qualche passo avanti e ho capito: prendeva i fossili. Io c'ero passato cento volte e non avevo mai visto un fossile, ma è l'affettività verso una verità della realtà che lo rendeva più acuto nel sorprendere la presenza di quello che cercava»[53].

E, facendo esplicito riferimento proprio alla terza premessa de *Il senso religioso*, riconosce tutto il valore di facilitazione che l'emergere di un sentimento offre alla dinamica conoscitiva della ragione: «Del resto lo dice la terza premessa (perché le tre premesse de *Il senso religioso* sono tutto!) che senza affettività non si riconosce»[54].

Nell'esempio appena riportato, quando l'uomo è colpito da un oggetto e sperimenta un'affezione verso di esso, la visione si fa più acuta e il riconoscimento ne è favorito. Tornando al terzo capitolo de *Il senso religioso*, risulta quindi evidentemente inefficace e inadeguata, quasi "irrispettosa" del dinamismo conoscitivo umano, una concezione che favorisca o un'assoluta indifferenza o una perfetta neutralità, laddove

---

51 *Ibid.*, 37-38.

52 *Ibid.*, 38.

53 L. Giussani, *Affezione e dimora*, Milano 2001, 153-154.

54 *Ibid.*, 154.

un valore è ricco di significato, portando al paradosso «per cui *la natura lavorerebbe contro se stessa*»[55].

Giussani evidenzia con chiarezza come la soluzione del problema non sia pretendere di eliminare il sentimento, così prezioso nella scoperta del vero, ma cercare di metterlo «a fuoco», come nell'esempio del cannocchiale, cioè al suo giusto posto.

4. Una conoscenza affettiva

La consapevolezza documentata nelle pagine de *Il senso religioso* inizia a conoscere, però, a partire dagli inizi degli anni Novanta, un approfondimento nuovo, che sembra aprire la tematica a ulteriori e imprevisti sviluppi. Nell'agosto del 1993, infatti, Giussani torna sul tema della conoscenza, facendola scaturire dalla percezione e accettazione di una realtà vivente o personale «come esistente». In risposta a un intervento in cui si sottolinea quanto non sia neanche il fatto di saper pensare a rendere uomo l'uomo, afferma:

> «Non c'è un conoscere, un conoscere di cosa vivente, se questa non è percepita e accettata come cosa vivente. […] Ma accettare una cosa vivente appartiene all'affezione, non alla pura conoscenza. Non c'è pura conoscenza di cosa vivente, di realtà vivente, meglio, di realtà personale, se non in quanto è accettata come esistente. E accettare una cosa vivente come esistente è sentirti sobbalzare il cuore dentro di te: è una commozione, è un'emozione, come quella del bambino con sua madre»[56].

Come anche Scola evidenzia, in un passaggio del volume *Un pensiero sorgivo*, proprio il tema dell'«esistente» documenta «la natura sorgiva del pensiero di Giussani»[57], capace di contemplare tutti gli enti «come una realtà in atto», riscoprendoli così come «fenomeni vitali […] segnati dalla differenza»[58]. Ma l'esistenza di un esistente non è dimostrabile da parte di una ragione concepita come autonoma, disancorata da una relazione profonda con l'affettività, perché è necessario che il soggetto sia impegnato, nel rapporto con la realtà, con «tutto l'apparato» che lo caratterizza: «E l'apparato con cui l'uomo si mette in rapporto con l'esistente è intelligenza e affezione»[59].

Sono molteplici i passaggi degli scritti in cui Giussani esplicita l'irrinunciabile

---

55 BORGHESI, *Conoscenza amorosa ed esperienza del vero*, 89.

56 GIUSSANI, *L'autocoscienza del cosmo*, 215.

57 A. SCOLA, *Un pensiero sorgivo. Luigi Giussani*, Genova-Milano 2004, 62. Per un approfondimento della tematica dell'«esistente» in Luigi Giussani, cfr. *ibid.*, 62-66.

58 *Ibid.*, 63.

59 GIUSSANI, *L'autocoscienza del cosmo*, 217.

legame tra ragione e affezione, consapevole della portata rivoluzionaria di una tale concezione unitaria per la mentalità intellettualistica moderna, che tende a concepirle come caratterizzate da un'inevitabile separazione. E l'evidenziarsi di un'unità irriducibile che lega la ragione all'affezione lo spinge a non lesinare sul problema, a cui dedica una riflessione sempre più profonda. Documenta questa preoccupazione, come esempio tra gli altri, un intervento del 19 dicembre 1993, rivolto ad alcuni giovani novizi dei *Memores Domini* che si apprestano a entrare in una casa. Nelle sue parole, che intendono rispondere alla domanda di una persona tra i presenti, in merito a un'esperienza di «disallineamento» tra ragione e affezione, Giussani manifesta la necessità di recuperare innanzitutto il significato pieno della parola «affettività», nel suo invincibile legame di unità con la parola «ragione»:

> «La comprensione della risposta abilita a essere più coscienti di quel che voglia dire affettività. Ripetiamo in sintesi l'osservazione: l'affezione, che non nasce dalla ragione, sorge da una reazione, cioè da una emotività. […] Quanto più la sorgente dell'affezione è cosciente come ragione, tanto più intensa è l'affezione. E quanto più intensa è l'affezione, tanto più chiara è la ragione. L'uomo è uno: non si possono disgiungere le due cose. […] Ragione e affettività sono due aspetti della stessa unità dell'io. Non posso dire: "Conosco questa cosa, ma le sono totalmente indifferente". Ciò significherebbe: "Conosco una cosa che non c'entra con la vita". Se incontri una cosa che c'entra con la vita, quanto più la conosci, tanto più le vuoi bene e, quanto più le vuoi bene, tanto più è chiara. Proprio questo manca nell'uomo di oggi. È la tentazione in cui lo ha fatto scivolare la menzogna, ovvero il diavolo, che è il padre della menzogna: opporre la ragione all'emozione. […] L'uomo è uno: quanto più conosco che una cosa è vera, tanto più mi innamoro di essa. E quanto più sono innamorato della cosa, tanto più la ragione diventa invincibilmente chiara, limpida, evidente»[60].

In questo intervento di Giussani emerge con profonda chiarezza una concezione di ragione che, nel suo spalancarsi al reale, implica inevitabilmente la presenza di un altro fattore, identificato nel testo dal termine «affettività» o «affezione»: la ragione, per essere veramente tale, non può escludere, ma deve "coinvolgere" la totalità dell'io.

Ma occorre tornare alle pagine de *L'autocoscienza del cosmo* per assistere a una presa di coscienza più profonda del ruolo che l'affezione svolge nel percorso della conoscenza, superando il livello acquisito con la terza premessa de *Il senso religioso*, nella direzione di una sua più radicale implicazione nella natura e nel dinamismo della ragione. Documenta questa consapevolezza nuova la risposta che Giussani offre a una delle presenti, che afferma di non riuscire a comprendere la realtà quando «l'affezione non è aperta»:

> «No, qui non si tratta del fatto che la condizione per capire sia l'amare (se tu non ami, non capisci). Qui è più acuto, più profondo: è l'onda della conoscenza che è già affezione. Tant'è

60 L. Giussani, *La drammaticità della compagnia*, in 30Giorni 6 (1994) 42-44.

> vero che se quest'onda della conoscenza non fosse già affezione, non ti interesseresti più della persona, neanche ti interesseresti. La conoscenza è un approfondimento più grande; ma la parola più importante è la parola "esistente". "Esistente", e perciò è un *tu*. Un *tu* non può essere pronunciato sinceramente, consapevolmente, se non con una glorificazione interiore»[61].

La sottolineatura del sentimento come «condizione importante per la conoscenza»[62], che la terza premessa de *Il senso religioso* custodisce, sembra dunque approfondirsi negli anni Novanta nella prospettiva di una più profonda e rinnovata connessione tra il sentimento e la ragione. La relazione di quest'ultima con l'affezione, oltrepassando una concezione che ne evidenzia in un certo senso il "primato", nella misura in cui la considerazione del sentimento si "limita" a una facilitazione previa, sembra chiarirsi nei termini di una cooriginarietà dei due fattori (*ratio* e *affectus*) nel configurarsi del soggetto umano.

Un altro incontro avvenuto il 28 marzo del 1996 tra Giussani e alcune *Memores Domini*, anche questo pubblicato qualche anno più tardi nel volume *L'autocoscienza del cosmo*, consente un ulteriore approfondimento della tematica. Con qualche mese d'anticipo sulla prima uscita nel 1997 de *Il senso religioso* presso la Rizzoli[63], il dialogo si svolge in modo serrato proprio intorno alle pagine che, in mano alle presenti ancora nell'edizione della Jaca Book, costituiscono la terza premessa dedicata all'incidenza della moralità sulla dinamica del conoscere.

Reagendo da subito a un intervento che domanda di approfondire il significato del «mettere a fuoco la lente del sentimento», Giussani sorprende le interlocutrici esplicitando egli stesso quella novità, sopra ipotizzata, nell'identificare il ruolo del sentimento, rispetto alla definizione de *Il senso religioso*:

> «Il sentimento non è una "condizione", è un fattore potenziante, che potenzia il meccanismo della conoscenza. È come un bullone o come uno stantuffo interno a una macchina della conoscenza: potenzia la conoscenza. Non è una condizione per cui si debba eliminare qualche cosa o prima risolvere qualche cosa e poi rendere possibile la conoscenza. In fondo è la fedeltà a quell'assetto in cui il nostro dinamismo di conoscenza è posto da Dio di fronte all'oggetto, di fronte alla realtà. Come Dio pone l'uomo, in quanto capacità di conoscenza, di fronte alla realtà? Lo pone con gli occhi sbarrati, spalancati, pronti ad abbracciare, a riconoscere ciò che è presente, ad abbracciarlo con disponibilità positiva»[64].

La ragione per cui la parola «condizione» non è più sentita pienamente efficace nell'individuare il ruolo del sentimento nella dinamica conoscitiva si chiarisce in relazione alla scoperta di come esso, nell'atto stesso del conoscere, compia l'unità tra

---

61 GIUSSANI, *L'autocoscienza del cosmo*, 217.

62 GIUSSANI, *Il senso religioso* (1997), 38.

63 Vedi sopra, nota 43.

64 GIUSSANI, *L'autocoscienza del cosmo*, 72.

il soggetto e l'oggetto, quella che Giussani specifica essere «l'unità di conoscenza»[65].

Se possiamo considerare il riconoscimento di una sostanziale cooriginarietà tra ragione e affezione come il più significativo guadagno del nostro percorso, una seconda esplicitazione ne arricchisce l'orizzonte: l'emergere di un criterio di verità che qualifica il dinamismo dell'affezione.

Come già nella terza premessa de *Il senso religioso* si evidenzia la necessità che «la lente sia a *fuoco*»[66], cioè che il sentimento trovi il posto che gli è proprio, consentendo al soggetto di conoscere in modo vero, in queste pagine de *L'autocoscienza del cosmo* è reperibile la condizione che permette all'*affectus* di diventare «buono»: la disponibilità a considerare il nesso con tutto. Afferma Giussani in questa prospettiva:

> «L'*affectus* è reso "legalmente" giusto, è giusto per tutta la "magistratura" del tuo essere, è giusto, cioè è oggetto del giudizio esatto tuo, solo se tu da quel che provi adesso, dall'*affectus* che provi adesso, sei sollecitato a tendere l'occhio verso tutti gli innumerevoli attracchi o attacchi che l'oggetto ha»[67].

Ogni *affectus*, o sentimento (nella terminologia de *Il senso religioso*), che sorga nell'impatto con la realtà, affinché la conoscenza della stessa non sia ridotta o alterata, implica, infatti, il riconoscimento del legame organico di ogni cosa con le altre e del carattere promettente di ogni oggetto nella «totalità della realtà»:

> «Quanto più segui l'*affectus* che la conoscenza di una cosa ti produce, […] se, in questo complesso di *affectus*, non trovi l'ordine in cui fissare il punto dove questo *affectus* va bene, esso ti produce un disastro, diventa un terremoto: quanto più lo senti, tanto più diventa un terremoto. Ma il terremoto non valorizza: distrugge. Perché un *affectus* non sia origine di terremoto, bisogna fare una fatica […]. E allora quanto più tu guardi con impeto, ma con attenzione, e quindi ultimamente con sincerità o con semplicità l'oggetto, tanto più t'accorgi che esso […] è una promessa»[68].

Mentre la parola «emozione» indica un impeto «non collocato dentro il contesto della ragione»[69], l'*affectus* non può prescindere dalla dinamica della ragione capace di scoprire la realtà in tutte le connessioni che la caratterizzano.

Lo chiarisce Giussani in un dialogo intorno al tema della speranza svolto a metà degli anni Novanta:

> «L'affetto è quella emozione in quanto consegue continuamente dalla scoperta che la ragione fa

---

65 *Ibid.*, 81.

66 Giussani, *Il senso religioso* (1997), 38.

67 Giussani, *L'autocoscienza del cosmo*, 82.

68 *Ibid.*

69 L. Giussani, *Si può (veramente?!) vivere così?*, Milano 1996, 289.

della realtà nelle sue connessioni, perciò segue la ragione che tratteggia il disegno totale, il disegno intero, l'interezza […]. L'*affectus* sottolinea l'emozione come qualcosa che investe il lavorìo che la testa, come ragione, fa sulle cose; non l'abbandona mai, anzi, quanto più la ragione s'avvicina alla completezza, tanto più l'affezione si inarca, diventa grande. […] L'emozione raramente è commovente, l'affetto sempre»[70].

Giussani indica con il termine «cuore» la sede, il luogo, di un *affectus* così concepito, non antitetico alla ragione, ma «aspetto ultimo […] della dinamica ragionevole»[71].

Se, come sottolineato ne *Il senso religioso*, il cuore, o «esperienza elementare», indica «l'impeto originale con cui l'essere umano si protende sulla realtà»[72], esso si pone in un punto iniziale, di «cominciamento», nella prospettiva, documentata in questo paragrafo e che anche Borghesi riconosce, di «una *polarità convergente di cuore e ragione*, secondo una *conoscenza affettiva*»[73].

5. La fede come «conoscenza amorosa»

Dopo aver mostrato come in Giussani sia riconoscibile una connotazione affettiva della conoscenza, intendiamo ripercorrere sinteticamente le esemplificazioni più significative con le quali egli documenta l'emergere del ruolo dell'*affectus*, nell'unità di un'esperienza in atto, in alcune figure paradigmatiche del Vangelo, come quelle di Giovanni e Andrea e di Pietro, che sperimentano la fede come riconoscimento amoroso.

In occasione degli Esercizi spirituali degli universitari di Comunione e Liberazione, svoltisi a Rimini dal 9 all'11 dicembre del 1994, egli introduce il primo capitolo del Vangelo di Giovanni[74], immedesimandosi profondamente nel primo incontro degli apostoli Giovanni e Andrea con Cristo. Giussani sottolinea il fatto che l'evangelista, a distanza di anni, ricorda e appunta l'ora, «erano circa le quattro del pomeriggio»[75], e si domanda come Andrea abbia potuto riconoscere in quell'uomo il Messia:

---

70 *Ibid.*, 289-290.

71 Giussani, *L'autocoscienza del cosmo*, 83.

72 Giussani, *Il senso religioso* (1997), 11.

73 Borghesi, *Conoscenza amorosa ed esperienza del vero*, 55.

74 «Il giorno dopo Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli e, fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse: "Ecco l'agnello di Dio!". E i suoi due discepoli, sentendolo parlare così, seguirono Gesù. Gesù allora si voltò e, osservando che essi lo seguivano, disse loro: "Che cosa cercate?". Gli risposero: "Rabbì – che, tradotto, significa Maestro –, dove dimori?". Disse loro: "Venite e vedrete". Andarono dunque e videro dove egli dimorava e quel giorno rimasero con lui; erano circa le quattro del pomeriggio» (Gv 1,35-39).

75 Gv 1,39.

> «Gesù, parlando loro, avrà detto questa parola, che era nel loro vocabolario; perché dire che quello fosse il Messia, "in quattro e quattr'otto" così asseverato, sarebbe stato impossibile. Si vede che, stando là ore e ore ad ascoltare quell'uomo, vedendolo, guardandolo parlare – chi è che parlava così? Chi aveva mai parlato così? Chi aveva detto quelle cose? Mai sentite! Mai visto uno così! –, lentamente dentro il loro animo si faceva strada l'espressione: "Se non credo a quest'uomo non credo più a nessuno, neanche ai miei occhi". Non che l'abbiano detto, non che l'abbiano pensato, l'hanno sentito, non pensato»[76].

È un «sentire», innanzitutto, un essere investiti da uno stupore imprevedibile e decisivo che consente ai due discepoli Giovanni e Andrea di raggiungere facilmente il riconoscimento dell'eccezionalità di quell'uomo incontrato. Prosegue, infatti, Giussani, invitando gli ottomila universitari presenti a immedesimarsi ulteriormente:

> «Ma quei due, i primi due, Giovanni e Andrea – Andrea era molto probabilmente sposato con figli – come hanno fatto a essere così conquisi subito e a riconoscerlo (non c'è un'altra parola da dire, diversa da *riconoscerlo*)? […]. Perché è facile riconoscerlo? Per una *eccezionalità*, per una eccezionalità senza paragone. Io ho davanti una eccezionalità, un uomo eccezionale, senza paragone. Cosa vuol dire eccezionale? Cosa vorrà dire? Perché ti fa colpo l'eccezionale? Perché senti "eccezionale" una cosa eccezionale? Perché *corrisponde* alle attese del cuore tuo, per quanto confuse e nebulose possano essere. Corrisponde d'improvviso – d'improvviso! – alle esigenze del tuo animo, del tuo cuore, alle esigenze irresistibili, innegabili del tuo cuore come mai avresti potuto immaginare, prevedere, perché non c'è nessuno come quell'uomo»[77].

È un essere *affectus*, profondamente colpito e stupefatto per un'inaudita e radicale corrispondenza con le attese del cuore che permette ad Andrea di rimanere in silenzio, perché investito «dall'impressione avuta del mistero sentito, presentito, sentito»[78].

E nel tempo, di sguardo in sguardo, Giovanni e Andrea verificano l'ampliarsi della propria affezione e del proprio attaccamento, facendo un'esperienza della fede che, come Borghesi suggerisce, si identifica con un «riconoscimento amoroso»:

> «Conoscere un uomo è immedesimarsi con lui, vederlo, ascoltarlo, frequentarlo. Da ciò nasce la certezza morale, la fede come riconoscimento amoroso, la sim-patia. Quello che vale per ogni uomo vale per Cristo, per l'umanità di Cristo riverberata dalla sua divinità. Si diviene cristiani attraverso un'amicizia in cui si percepisce, in filigrana, un volto che si comunica»[79].

Giussani, nel già citato intervento del 19 dicembre 1993 (rivolto ad alcuni giovani novizi dei *Memores Domini*), esplicita l'approfondirsi nel tempo dell'attaccamento a

---

76 GIUSSANI, *Il tempo e il tempio. Dio e l'uomo*, Milano 1995, 45-46.

77 *Ibid.*, 46-47.

78 *Ibid.*, 48.

79 BORGHESI, *Conoscenza amorosa ed esperienza del vero*, 97.

Cristo di Giovanni e Andrea e si domanda se a prevalere, nella dinamica descritta, sia l'affezione o la ragione:

> «Andrea e Giovanni l'hanno visto quel giorno e quando sono tornati a casa erano diversi. Il giorno seguente l'hanno visto di nuovo, e così i giorni successivi, la settimana dopo, tutto il mese dopo, i mesi e gli anni dopo. Man mano che lo vedevano, pensate a come dovevano crescere in loro l'affezione e l'attaccamento a quell'uomo! Fino a che, a un certo punto, sono giunti a dire: "Se non crediamo a questo uomo, non possiamo più credere neanche ai nostri occhi". Ora, che cosa prevale in un caso come questo, la ragione o l'emotività? L'inizio è dato dalla ragione, la loro storia continuamente inizia come ragione e ogni passo si ricollega alla ragione, ma ogni passo rende più copiosa l'emozione. E l'emozione, intensificandosi, rende più possibile agire con ragione. E che cosa significa agire con ragione, in questo caso? Vuole dire attaccarsi a quell'uomo: "Se non credo in Te, non credo neppure ai miei occhi; se non è vero quello che Tu dici, non vale più neanche la pena vivere". Questa è l'affezione somma, dalla quale si fa dipendere la vita. Ma l'affezione somma è frutto di una presa di coscienza sempre più chiara della ragione»[80].

L'incontro di Giovanni e Andrea con Cristo chiarisce suggestivamente l'irriducibile relazione che lega la *ratio* e l'*affectus*, in quanto «due aspetti della stessa unità dell'io». Nei primi due discepoli, infatti, l'esperienza di una corrispondenza della presenza di Cristo al cuore fa fiorire un'affezione sempre più grande, la quale a sua volta favorisce il maturare di un'evidenza per la ragione. Precisa, a questo proposito:

> «Quanto più la ragione diventa chiara e quanto più si accosta alla realtà, tanto più si verifica: "È proprio così". Quanto più si verifica, tanto più il cuore diventa gonfio di gratitudine e di attaccamento; e quanto più il cuore si riempie di gratitudine e di attaccamento, tanto più potente diventa l'evidenza della ragione»[81].

Ma è la figura di Simon Pietro a costituire per Giussani l'"oggetto" preferenziale per esemplificare la categoria di «attaccamento», già introdotta relativamente al sorgere della fede negli apostoli Giovanni e Andrea, non come esito di uno sforzo volontaristico, ma come "fiore che sboccia" da un'evidenza della ragione. In una conversazione a La Thuile con i *Memores Domini*, poi pubblicata come Introduzione al volume *L'attrattiva Gesù*, lo chiarisce in modo significativo:

> «Non era un attaccamento sentimentale, non era un fenomeno emozionale: era un fenomeno di ragione, esattamente una manifestazione di quella ragione che ti attacca alla persona che hai davanti, in quanto è un giudizio di stima; guardandola, nasce una meraviglia di stima che ti fa attaccare»[82].

Nel volume *Generare tracce nella storia del mondo* si sottolinea come l'afferma-

---

80 Giussani, *La drammaticità della compagnia*, 44.

81 *Ibid.*

82 L. Giussani, *L'attrattiva Gesù*, Milano 1999, IX.

zione di Pietro: «Se non credessi a quest'uomo, non potrei credere neanche ai miei occhi»[83] sia resa possibile in una «conoscenza amorosa» con la quale la fede si identifica:

> «E come fa l'uomo ad aderire con la sua libertà a questo fiore incomprensibile come origine e come fattura? Aderire con la propria libertà significa, per l'uomo, con semplicità riconoscere quello che la sua ragione percepisce come eccezionale, con quella immediatezza certa, come avviene per l'evidenza inattaccabile e indistruttibile di fattori e momenti della realtà, così come entrano nell'orizzonte della propria persona. In quanto è una conoscenza che si lascia totalmente determinare dall'oggetto, la fede è riconoscimento "amoroso". È una conoscenza amorosa, semplice e senza equivoci, che implica un attaccamento»[84].

Dal momento che la fede ha come oggetto il divino, che diventa un fattore del presente, è necessario che esso si manifesti attraverso un'eccezionalità. Il testo prosegue esplicitando l'implicarsi dell'unità del soggetto nel compiersi di un tale riconoscimento, di cui l'apostolo Pietro è testimone:

> «Tale eccezionalità "prende" il cuore dell'uomo […] così che l'uomo può riconoscerLo e aderirvi in forza di una corrispondenza che ha constatato. È questa constatazione che porta ad accoglierLo senza ambagi e ad aderirGli col cuore: è l'io intero, intelligenza e affezione, che è mosso in questo riconoscimento carico d'amore»[85].

L'episodio del Vangelo di Giovanni che offre a Giussani una significativa esemplificazione dell'attaccamento che scaturisce da un'affezione e dell'esperienza della fede come riconoscimento amoroso è, però, «l'incontro del Signore risorto con Pietro dopo il suo tradimento»[86], raccontato nel ventunesimo capitolo[87].

Il 19 gennaio 1995, in una Tischrede poi pubblicata nel volume *«Tu» (o dell'amicizia)*, Giussani fa riferimento al suddetto capitolo evangelico e descrive la profonda

---

83 Cfr. Gv 6,60ss.

84 L. Giussani – S. Alberto – J. Prades, *Generare tracce nella storia del mondo. Nuove tracce d'esperienza cristiana*, Milano 1998, 32-33.

85 *Ibid.*, 33.

86 F. Ventorino, *Luigi Giussani. La virtù della fede*, Genova-Milano 2012, 80.

87 «Quand'ebbero mangiato, Gesù disse a Simon Pietro: "Simone, figlio di Giovanni, mi ami più di costoro?". Gli rispose: "Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene". Gli disse: "Pasci i miei agnelli". Gli disse di nuovo, per la seconda volta: "Simone, figlio di Giovanni, mi ami?". Gli rispose: "Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene". Gli disse: "Pascola le mie pecore". Gli disse per la terza volta: "Simone, figlio di Giovanni, mi vuoi bene?". Pietro rimase addolorato che per la terza volta gli domandasse: "Mi vuoi bene?", e gli disse: "Signore, tu conosci tutto; tu sai che ti voglio bene". Gli rispose Gesù: "Pasci le mie pecore. In verità, in verità io ti dico: quando eri più giovane ti vestivi da solo e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti vestirà e ti porterà dove tu non vuoi". Questo disse per indicare con quale morte egli avrebbe glorificato Dio. E, detto questo, aggiunse: "Seguimi"» (Gv 21,15-19).

affezione di Pietro a Cristo utilizzando l'espressione «simpatia profonda». L'apostolo «non ama Gesù perché è vero, ma è attaccatissimo a Gesù avendolo scoperto come vero» e la «sua morale» si concepisce a partire da «questo attaccamento»[88]. È da un amore, da una «simpatia profonda» che nasce l'obbedienza di Pietro: il riconoscimento che la ragione compie del vero è resa possibile da uno «struggimento del cuore», da una corrispondenza decisiva che fa attaccare a Cristo in modo duraturo, anche dopo «l'istante in cui Lui finisce di parlare». E nel tempo, se anche «vien meno il discorso», la simpatia rimane e su di essa «il discorso si ricostruisce dentro le cose», di cui la vita è fatta, generando «una volontà morale»[89].

Qualche pagina dopo Giussani chiarisce ulteriormente la dinamica, ripercorrendo tutti i passi di un tale riconoscimento, come esempio paradigmatico per ogni uomo. Dopo aver individuato il punto di partenza nell'affermazione: «È vero», sottolinea, quindi, come resterebbe fredda e arida quest'ultima frase, se non fosse sorgente di una «simpatia per sua natura esplosivamente prevalente», capace di stabilire un «dinamismo, una storia» morale, che «è una storia di purificazione»[90].

Il «sì» di Pietro, che nasce dalle «due radici della conoscenza», per cui il conoscere è «conoscere con uno shock dentro»[91], è segno espressivo di «un riconoscimento che, se Gesù gliel'avesse chiesto sei volte invece di tre, sarebbe stato impetuoso in proporzione geometrica superiore, si sarebbe moltiplicato come impeto». La scelta, infatti, per essere vera, implica il «guardare qualcosa che si inoltra, si imbatte nella […] vita», generando, come accade a Pietro, uno struggente desiderio «di poter esser vicino a quell'uomo, perché con Lui il cammino diventa più facile, più consapevole e facile»[92]. È da una «intelligenza commossa» che può nascere, quindi, «l'energia della testimonianza e di una moralità nuova a cui, qualunque sia la condizione in cui ci si trovi, è possibile affacciarsi come a un nuovo mattino»[93].

A partire da Giovanni e Andrea e da Pietro, lo stupore di coloro che incontrano Cristo apre al riconoscimento di una eccezionalità e favorisce il conseguente attaccamento, il quale implica l'esperienza dell'affezione a Cristo, in quanto sorgente della propria consistenza, e dell'affezione a sé, in quanto luogo di un irriducibile bisogno di compimento. È per un fatto eccezionale, infatti, per «un avvenimento che dà uno stupore», che il soggetto umano rinasce e la sua autocoscienza si approfondisce. Lo afferma Giussani sempre agli universitari in un'Equipe del CLU del 13 marzo 1993:

---

88 L. Giussani, *«Tu» (o dell'amicizia)*, Milano 1997, 279.

89 *Ibid.*, 280-281.

90 *Ibid.*, 282-283.

91 L. Giussani, *Dal temperamento un metodo*, Milano 2002, 184.

92 Giussani, *L'attrattiva Gesù*, 99.

93 L. Giussani, *Il cammino al vero è un'esperienza*, Milano 2006, 15.

> «La personalità nostra nasce in questo incontro. È talmente un impatto vivo e fresco, che uno si sente rinascere, allora io dico: la personalità nostra nasce in quell'incontro, letteralmente. […] La personalità nostra insorge, incomincia a vibrare, per la grazia di un incontro; per la grazia, cioè per lo stupore di un certo tipo di incontro che non si sarebbe mai aspettato, che non si sarebbe mai immaginato»[94].

Ma dal momento che la personalità è data all'uomo nel momento in cui è creato, la responsabilità dell'incontro consiste nel favorire che essa, «che normalmente giace ottusa, distratta, e quando è vigile è un po' cinica e disperata», riemerga e riviva. E il frutto che il soggetto verifica è lo «scoprirsi in una dignità, in un valore», essendo la dignità «il valore della vita che ha un destino»[95]. Poche righe dopo Giussani riprende questo passaggio, evidenziando la concezione unitaria del soggetto:

> «L'incontro risuscita la personalità, fa percepire o ripercepire, fa scoprire il senso della propria dignità, della dignità della propria personalità. E siccome la personalità umana è composta di intelligenza e di affettività o libertà, in quell'incontro l'intelligenza si desta in una curiosità nuova, in una volontà di verità nuova, in un desiderio di sincerità nuova, in un desiderio di conoscere com'è veramente la realtà, e l'io incomincia a fremere di un'affezione all'esistente, di un'affezione alla vita, di un'affezione a sé, di un'affezione agli altri, che prima non aveva. E così si può dire: nasce la personalità»[96].

Se è vero che l'attaccamento che si realizza nei primi apostoli trova «inizio»[97] in una mossa della ragione, a partire dal 1994 e negli anni immediatamente successivi, quella «percezione» che la fede offre di una «ragione in cui l'affezione è già dentro»[98] (come afferma nel 1992), sembra specificarsi nella direzione di un'ulteriore valorizzazione del ruolo dell'*affectus* nel costituirsi dell'autocoscienza. Si domanda, infatti, Giussani:

> «Da che cosa è nato l'interesse di Simone per Gesù? Da una *curiosità* iniziale! Quando suo fratello Andrea l'ha portato là, la curiosità si è mutata in uno shock non indifferente, che si è trasformato subito in un'affezione cocente. Tutti i giorni andava là a sentire quell'uomo, a vedere che facesse: questo l'ha fatto diventare amico […]. E lui passava *di stupore in stupore*»[99].

E in una Tischrede del novembre 1995, ancora una volta in riferimento al ventunesimo capitolo del Vangelo di Giovanni, esplicitamente mette in relazione l'amore,

---

94 GIUSSANI, *In cammino*, 183.

95 *Ibid.*

96 *Ibid.*, 184-185.

97 Vedi sopra, nota 80.

98 GIUSSANI, *«Tu» (o dell'amicizia)*, 43-44.

99 L. GIUSSANI, *La virtù dell'amicizia o: dell'amicizia di Cristo*, in Litterae Communionis-Tracce 4 (1996) VIII.

in quanto «giudizio commosso […] per una Presenza», con il rinnovarsi dell'autocoscienza del soggetto che, di fronte a Essa, «tende a diventare coscienza di Cristo»: «Si tratta, dunque, della mia autocoscienza d'uomo che tende a diventare coscienza di Cristo, soggetto di ogni azione. È la coscienza di Cristo che diventa soggetto di ogni azione: è la mia autocoscienza rinnovata. […] Si tratta, dunque, dell'autocoscienza che tende a diventare coscienza di Cristo nel forgiare la creatura nuova»[100].

L'abbandono di sé alla «Presenza determinante il proprio io e fattore del proprio destino»[101] implica che tutti i fattori della personalità siano coinvolti. In questa prospettiva, l'autocoscienza costituisce il punto di sintesi del soggetto, fino all'esperienza di una compiuta unità dell'io, il cui culmine, per Giussani, coincide con la santità: «Il santo è l'uomo vero […] perché aderisce a Dio e quindi all'ideale per cui è stato costruito il suo cuore, di cui è costituito il suo destino»[102].

In conclusione, la nostra ricerca sembra innanzitutto evidenziare in Giussani una maturazione da una considerazione del rapporto tra ragione e sentimento, a livello de *Il senso religioso*, in base alla quale il secondo si pone come condizione dell'attuarsi della prima, a una concezione in cui il rapporto tra i due fattori della personalità emerge nei termini di una cooriginarietà, fino alla configurazione, descritta nel quarto paragrafo, di una vera e propria «conoscenza affettiva».

Pur nella consapevolezza dell'opportunità di un approfondimento dell'indagine, riteniamo che, nella seconda metà degli anni Novanta, non tanto nella formulazione di una teoria compiuta, quanto nella proposta di un'immedesimazione con l'esperienza della fede dei primi apostoli, si possa riconoscere la tensione a un'ulteriore valorizzazione dell'affezione in ordine al formarsi dell'autocoscienza, quasi l'*affectus* ne costituisse la radice.

---

100 L. Giussani, *Il «sì» di Pietro come impeto di ogni giorno*, in Litterae Communionis-Tracce 10 (1995) XIV-XV.

101 *Ibid.*, 179.

102 Giussani, *Perché la Chiesa* (2003), 284.

Riassunto

L'articolo ha lo scopo di accertare il valore che Luigi Giussani attribuisce all'affezione per il costituirsi dell'autocoscienza del soggetto. La concezione dell'affettività, già oggetto di interesse ne *Il senso religioso*, conosce nello sviluppo del suo pensiero un approfondimento significativo, nella direzione di una più radicale implicazione nella natura e nella dinamica della ragione, in particolare a partire dagli anni Novanta. Negli scritti di questo periodo, infatti, Giussani giunge a parlare del dinamismo conoscitivo nei termini di una «conoscenza affettiva». Le esemplificazioni evangeliche, presentate nella parte finale del percorso, documentano, inoltre, come nella suddetta prospettiva l'incontro dei primi apostoli con Cristo configuri l'esperienza della fede come «conoscenza amorosa».

Abstract

The aim of this article is to verify the value given by Luigi Giussani to affection in the human subject's self-awareness fulfillment. The conception of affectivity, already taken into account in *The Religious Sense*, is furtherly investigated in the development of his thought assuming a more radical implication in the nature and the dynamic of reason especially since 1990's. In his writings of this period, Giussani even talks about the dynamism of knowledge as «affective knowledge». In the same perspective, the examples taken from the Gospel and presented in the last part, illustrate the encounter of the first apostles with Christ showing how the experience of faith turns out to be a «loving knowledge».

Glauben: kein Menschenwerk, sondern Gnade Gottes

Die kirchliche Lehre über den Glauben angesichts heutiger Diskussionen über das Verhältnis des Katholizismus zur Moderne

Raymond Jahae*

Einführung: das Problem der Grundlagen der Theologie in der gegenwärtigen Diskussion

Die Moderne hat die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Christentums, nämlich die Möglichkeit sowohl rationaler (natürlicher) Gotteserkenntnis als auch der Wahrnehmung einer Offenbarung Gottes in der Geschichte, in Frage gestellt und damit die Verbreitung des vulgären Verständnisses vom Glauben als rational unbegründetes Bejahen von unbeweisbaren Thesen gefördert. Das Erste Vatikanische Konzil reagierte auf diese Entwicklung mit seiner Darlegung des römisch-katholischen Glaubensverständnisses in der Konstitution *Dei Filius*. Weitverbreitet ist aber das Empfinden, bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil seien Lehramt und Theologie im Grunde der Moderne mit ihren Herausforderungen ausgewichen, statt, wie es erforderlich (gewesen) wäre, sie aufzugreifen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Demnach sehen viele zeitgenössische Theologen sich genötigt, den Glauben mit ihr ins Gespräch zu bringen. J.B. Metz wies bereits vor mehr als vierzig Jahren auf die Gefahr, die der Theologie dabei droht, hin: Der Glaube werde allzu leicht den Plausibilitäten der Moderne unterworfen, und es werde übersehen, dass sie nicht unbedingt den biblischen Vorgaben entsprechen bzw. sie selbst kritikwürdig sei. Metz meinte konkret, dass in der zeitgenössischen Theologie die christliche Religion, statt den Menschen aus seiner Selbstbezogenheit zur Solidarität mit den Leidenden zu befreien, zum Medium der Selbstbestätigung des «bürgerlichen Subjekts» werde. Die faktische kirchliche Praxis habe sich nach Metz jedoch insofern der modernen

* Raymond Jahae O.M.I., Dr. phil., Dr. theol., ist Privatdozent für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Adresse: Rue de Moresnet 157, B-4851 Gemmenich. E-mail: rjahae@yahoo.ca.

Religionskritik zu stellen, als sie dem biblischen Glauben entspreche, nämlich die ideologische Legitimierung von Ungerechtigkeit durch Religion anklage. An ein Messen des Glaubens an Rationalitätskriterien einer ihm fremden Vernunft scheint Metz nicht zu denken; für ihn beweist er als *memoria passionis*, die zur Solidarität mit den Leidenden anstiftet, seine universale und universal anzuerkennende Bedeutung aus sich heraus[1].

Es erhebt sich gleichwohl die Frage, ob Metz auf eigene Art und Weise doch nicht wieder ganz der von ihm kritisierten zeitgenössischen Theologie entsprechend den Glauben auf eine Funktion, die er für den modernen Menschen haben kann, reduziert und durch sie für ihn plausibel zu machen versucht. Die Interpretation des Offenbarungsglaubens in der Metz'schen «neuen politischen Theologie» ist stark von der Lektüre des philosophischen Werkes etwa der Frankfurter Schule, vor allem W. Benjamins, geprägt, was dazu führt, dass wichtige Teile der biblischen Offenbarung, vor allem des Neuen Testaments, wie die Auferstehung Christi, im theologischen Konzept von Metz nicht den ihnen gebührenden Platz finden[2]. Es ist dann auch nicht von ungefähr, dass das Bestreben von Metz, die Bedeutung des Glaubens für die Moderne herauszustellen, insofern scheitert, als Metz allenfalls die Sehnsucht des Menschen nach einem gerechten und barmherzigen Gott aufweist, die Hoffnung auf ihn und damit die gesamte Glaubenspraxis aber nicht hinreichend begründet, wie H.-J. Verweyen kritisch anmerkt[3].

Während Metz die Theologie von ihrem geschichtlich-gesellschaftlichen Milieu herausgefordert und ihr von ihm her ihre Aufgaben zufallen sieht, meint Verweyen, die Glaubensverantwortung habe von der «autonomen Vernunft» auszugehen. Sie könne als solche, also von sich aus, unabhängig vom Glauben, einen «Begriff letztgültigen Sinns» ermitteln, und es lasse sich vernünftig einwandfrei aufweisen, dass dieser in Leben und Geschick Jesu von Nazareth offenbar geworden sei. Durch seine Sündenlosigkeit werde in ihm Gottes unbedingter Heilswille für den Menschen sichtbar, und damit sei der Sinn der sittlichen Pflicht zur Anerkennung des anderen verbürgt[4]. Dem Entwurf Verweyens können wir trotz seiner unbestreitbaren Verdienste – er hat insbesondere die geschichtliche Einmaligkeit Jesu, aufgrund derer man in ihm Gott selbst wahrnehmen kann, und damit den historischen Grund des christlichen Glaubensbekenntnisses überzeugend herausgestellt – nicht uneinge-

---

1 Vgl. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977; ID., *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* (Forum Politische Theologie 1), München-Mainz 1980.

2 Vgl. die Kritik an Metz von K. MÜLLER, *Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute*, Regensburg 2001, 98-99.

3 Vgl. H.-J. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 169-173.

4 *Ibid.*, 182-203, 233-280, 358-416, 441-480.

schränkt zustimmen. Der Begriff der «autonomen Vernunft» ist insofern fragwürdig, als das menschliche Denken *qua* Akt sich selbst nicht faßt, sich vielmehr sich selbst entzieht, der Mensch also davon auszugehen hat, von ihm Fremdem bestimmt zu sein. Das Denken des Menschen ist insofern wesentlich fremdbestimmt, als etwas anderes als er ihn das, was er einsieht, einsehen läßt. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass Menschen sich nur durch den Verweis auf Argumente, die ihnen universal vermittelbar und in diesem Sinne vernünftig einsichtig scheinen, verständigen können. Dem Entwurf Verweyens ist aus theologischer Perspektive entgegenzuhalten, dass sein *a priori* entworfener Sinnbegriff Offenbarung und Glauben von vornherein auf einen bestimmten Inhalt festlegt und sich darum vom geschichtlich ergangenen Wort Gottes, wie es in der Schrift bezeugt ist, nichts (Neues) sagen lassen will. Der Glaube ist jedoch sowohl nach dem Ersten (*Dei Filius*, Nr. 16) als auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (*Dei Verbum*, Nr. 5) wesentlich ein Akt des Gehorsams dem offenbarenden Gott gegenüber. So neigt Verweyen zur praktischen Leugnung der in Schrift und Tradition immerhin ausdrücklich bestätigten Möglichkeit der ewigen Verdammnis[5]. In seiner Konzeption droht das menschliche Denken zur Norm des Glaubens zu werden[6].

Das ist womöglich in noch stärkerem Maße der Fall im Werke M. Striets. Bei ihm scheint die christliche Rede von Gott ganz von den philosophischen Plausibilitäten der Moderne, insbesondere der Philosophie Kants, bestimmt zu sein, ja bestimmt sein zu müssen[7]. Das Bewußtsein, das dem geschichtlichen Unrecht nicht das letzte Wort geben will, habe demnach Gott zu «setzen», um die Möglichkeit letztendlicher Gerechtigkeit denken zu können. Die Frage, wie man angesichts der Geschichte menschlichen Leidens, in der Gott angeblich öfter vermißt denn als nahe erlebt wird, glauben kann, lässt Striet offen[8]. Seine Konzeption erinnert einigermaßen an jene von J.B. Metz[9], ist aber liberaler als diese.

---

5 Vgl. etwa Id., *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Regensburg 2007, 74-78. Eine eingehende Kritik der sich der Aussicht auf eine mögliche Allversöhnung nähernden Rede von «Hoffnung für alle» bietet der ehemalige Mitarbeiter der Kongregation für die Glaubenslehre C. Kruijen, *Peut-on espérer un salut universel?* Étude critique d'une opinion théologique contemporaine concernant la damnation (Sagesse et Cultures), Paris 2017.

6 Die Gefahr, den Glauben an den Standards einer ihm fremden Vernunft zu messen, drohte bereits der sich im 19. Jahrhundert ausbildenden Apologetik bzw. ist der Apologetik immanent, wie H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des 1. vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission* (Freiburger Theologische Studien 87), Freiburg-Basel-Wien 1968, 110, bemerkt.

7 Cfr. M. Striet, *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg-Basel-Wien 2018.

8 Vgl. Id., *Der vermißte Gott*, in Christ in der Gegenwart 15 (2012) 157-158, 165-166.

9 Man kann mit B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 45-115, zwei Arten von «Wegen nach Gott» unterscheiden: die Wahrheit, daß das Endliche ontologisch gesehen sich selbst nicht begründet, und die Feststellung, daß es keine Antwort gibt auf die Sinnfrage des Menschen, die

Den genannten theologischen Entwürfen ist u.E. gemeinsam, dass sie den Zugang des Menschen zu Gott einseitig vom Menschen aus, ja praktisch als sein Werk betrachten. In ihnen wird das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt vom dem Menschen «aus eigener Kraft» Möglichen, besonders von dem, was er durch «autonomes Denken» bejahen kann. Wenn dem so ist, stehen sie insofern zur Lehre der ökumenischen Konzilien in Spannung, als sie den Zugang des Menschen zu Gott wesentlich im Glauben (im streng theologischen Sinne des Wortes verstanden) und den Glauben wesentlich als Frucht der Gnade sehen. So bestimmte ihn das Erste Vatikanische Konzil, unter Aufnahme des Glaubensverständnisses von Schrift und Tradition, insbesondere dem Konzil von Trient, gerade in der Auseinandersetzung der römisch-katholischen Kirche mit der Moderne, speziell mit ihren Anfragen an sie in Namen der («autonomen») Vernunft. Diese Lehre spielt in den zeitgenössischen Diskussionen über das Verhältnis des Katholizismus zur Moderne jedoch keine nennenswerte Rolle. Das ist theologisch gesehen fragwürdig. Selbst wenn der Eindruck, das Erste Vatikanische Konzil artikuliere nur die Selbstabschottung der römischen Kirche gegenüber der Moderne, zutreffen sollte[10], entbände das den Theologen nicht von der Pflicht, die Aussagen des Konzils sachlich mit Blick auf ihren inneren Sinn und ihre Grenzen theologisch auszulegen. Eine solche theologische Arbeit geht über die Ermittlung der historischen Hintergründe des Konzils und seiner Lehre hinaus. Ihre faktische Bedingtheit durch bestimmte, mehr oder weniger zufällige historische Umstände entscheidet nicht über die Wahrheit und Gültigkeit der Lehre. In diesem Text wollen wir sie darlegen und ihren bleibenden Sinn ausarbeiten. Dabei wird sich mit Blick auf heutige Debatten über das Verhältnis des Katholizismus zur Moderne, die im Grunde jenes des Glaubens zur säkularen Vernunft betreffen, herausstellen, dass das Verhältnis des Menschen zu Gott wesentlich von ihm bestimmt wird und nicht umgekehrt, es auch gar nicht anders sein kann und dieser Sachverhalt sich auch in der Erfahrung zeigt.

sich am ethischen Imperativ festmacht. Die heutige katholische Theologie folgt mehrheitlich Wegen der zweiten Art.

1. Die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über den Glauben und ihre Antezedenzien

1.1. Die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils

Die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über den Glauben finden wir im dritten Kapitel der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* (1870)[11]. Ihm geht die Lehre über die Offenbarung im zweiten Kapitel der Konstitution voraus. Es bestätigt im Anschluß an Röm. 1,20 die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis[12]. Von ihr unterscheidet es die übernatürliche Offenbarung Gottes. Ihr Sinn besteht darin, dass sie dem Menschen zu seiner übernatürlichen Bestimmung, die als solche der natürlichen Vernunft unzugänglich ist, den Zugang eröffnet. Die übernatürliche Offenbarung vermittelt aber auch Wissen und Sicherheit bezüglich göttlicher Wahrheit, die an sich der natürlichen Vernunft zugänglich ist, aber hinsichtlich deren sie sich leicht irrt. Die Offenbarung ist gefaßt in der Heiligen Schrift und den «ungeschriebenen Überlieferungen», die die Apostel von Christus empfangen haben und die seitdem von Generation zu Generation weitergegeben werden. Die Auslegung der Heiligen Schrift mit Blick auf die christliche Lehre und Moral ist Sache der Kirche.

Das dritte Kapitel bestätigt, dass der menschliche Verstand der göttlichen Wahrheit unterworfen und der Mensch darum dazu verpflichtet ist, der Offenbarung durch den Glauben Gehorsam des Verstandes und des Willens zu leisten. Das Konzil definiert den Glauben als «eine übernatürliche Tugend, kraft deren wir, unter Anregung und Mithilfe der Gnade Gottes, alles für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, und zwar nicht, weil wir im natürlichen Licht der Vernunft die innere Wahrheit des Sachverhaltes durchschauen, sondern auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin, der weder selber irren noch andere in Irrtum führen kann». Die Definition zielt nach R. Aubert darauf ab, die zwei Erkenntnisweisen, die Wissenschaft und Glaube sind, «durch die exakte Kennzeichnung ihres jeweiliges Formalobjektes voneinander zu unterscheiden. Auf der einen Seite, in der Wissenschaft, innere Evidenz, natürlich erworben sei es durch die Erfahrung, sei es durch einen philosophischen Aufweis aus Ursachen oder Wirkungen […]. Auf der anderen Seite, im Glauben, ein intellektuelles Motiv, das dem Gegenstand äußerlich ist: die Autorität Gottes, der ihn uns durch eine Offenbarung erkennen läßt». Weil die göttliche Autorität unfehlbar ist, ist es schlechterdings vernünftig, auf ihrer Grundlage Wahrheit zu bejahen. Mit dieser Lehre, so fährt Aubert fort, weist das Konzil das Glaubensverständnis der damaligen Rationalisten zurück. «Sie lehnen […] das Motiv zum Glauben als Glauben ab, sie beseitigen die Autorität des offenbarenden Gottes, und wenn sie von religiösem Glauben sprechen, bezeichnen sie als Glauben eine aus der natürlichen Wissenschaft

oder der inneren Evidenz der Wahrheit geborene Überzeugung»[13]. Es geht hier für das Konzil um einen grundsätzlichen Irrtum. Es will den religiösen Glauben streng abgrenzen von rein philosophischer Gotteserkenntnis und Gottesverehrung wie auch vom Bekenntnis zu geoffenbarten Wahrheiten aus anderen Gründen als aus dem, dass Gott die fraglichen Wahrheiten geoffenbart hat.

Das Konzil betrachtet den Glaubensgehorsam nichtsdestotrotz als vernünftig begründet, weil Gottes Offenbarung gepaart geht mit äußeren Zeichen, die ihren Charakter als Offenbarung mit Gewißheit bezeugen. Es geht hauptsächlich um Wunder und Weissagungen. Aubert bemerkt dazu, dass das Konzil nicht sagt, ob es der Gnade bedarf oder nicht, um den Wert der Motive der Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu erkennen. Jedenfalls hält es die zum Heil notwendige Zustimmung zum Evangelium nur für möglich durch das Wirken des Heiligen Geistes, der die Bestätigung der Wahrheit angenehm, ja leicht macht. Deswegen ist der Glaube, auch der nicht von der Liebe geformte Glaube, für das Konzil eine Gabe Gottes. Aber es nennt den Glauben auch frei, da er die freie Zustimmung des Menschen zur Gnade, der er widerstehen kann, erfordert. Nach Aubert deutet es die Glaubensfreiheit wie der hl. Augustinus und das Konzil von Trient: Der «Mensch soll die Gnade, der er widerstehen könnte, wenn er wollte, über sich walten lassen […]. Indem er diese fremde Intervention im Tiefsten seines intellektuellen Lebens frei akzeptiert und sich Gott unterwirft, erweist der Mensch ihm auf höchst verdienstvolle Art und Weise Ehre»[14]. Das Konzil bestreitet nach Aubert, «dass der übernatürliche Glaube in unserem Verstand durch das Sehen der Beweise der Offenbarung notwendig hervorgebracht wird», und lehrt, dass der Glaube «sogar *qua* Erkenntnis die Zusammenarbeit des freien Willens voraussetzt». Der Glaube «ist keineswegs die Schlußfolgerung zwingender Beweisführung». Selbst wenn die Argumente für die Offenbarungswahrheit zwingend wären, erzwängen sie ihn nicht. Es gibt «Glaubensfreiheit selbst für jene, die die Beweise für ihn perfekt schätzen können»[15].

Der Gläubige hat alles, was von Gott geoffenbart ist und von der Kirche als *qua* geoffenbart zu glauben vorgelegt wird, zu glauben, eben weil es von Gott geoffenbart ist. Konkret geht es dabei sowohl um die feierlichen Definitionen des Lehramts als um seine gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung. Der Glaube ist erforderlich für die Rechtfertigung und den Gewinn des ewigen Lebens. Gott hat die Kirche gegründet, damit die Menschen den Glauben annehmen und in ihm ausharren. Durch ihren Bestand und ihre Heiligkeit bezeugt die Kirche ihre göttliche Sendung als Hüterin der Offenbarung. Darum werden Menschen durch die Kirche zum Glauben gebracht bzw. im Glauben bestätigt. Dabei kommt Gott ihnen mit seiner Gnade

13 AUBERT, *Problème*, 160-161.

14 *Ibid.*, 181.

15 *Ibid.*, 184.

zu Hilfe. Die Mitglieder der Kirche haben darum keinen Grund, an ihrem Glauben zu zweifeln. Verurteilt wird die Behauptung, «dass eine bedingungslose Zustimmung zur katholischen Wahrheit einer Demonstration ihrer Glaubwürdigkeit durch wissenschaftliche Verfahren untergeordnet ist und dass mangels einer solchen Demonstration die Katholiken ebenso gut ein legitimes Motiv, die Religion zu wechseln, haben können wie die Heterodoxen, denen jeder das Recht zubilligt»[16].

Nach Aubert hat das Konzil nicht sagen wollen, dass Apostasie als solche immer und überall schuldhaft ist, wohl aber, dass man die nichtwissenschaftlichen Motive, die man zum Glauben hat, nicht ignorieren darf, um nur einen Glauben, der auf zwingenden wissenschaftlichen Argumenten beruht, für vernünftig halten zu können. Die Gläubigen haben nicht das Recht, auf ihre Zustimmung zum Glauben zu verzichten, solange sie ihn nicht als wissenschaftlich bewiesen betrachten. Drei Dinge helfen dem Gläubigen, den Glauben zu bewahren: «die positive göttliche Vorschrift, die die unwiderrufliche Bindung an den katholischen Glauben auferlegt», «die Tatsache der Kirche, die ein unwiderlegbares Argument für den Katholizismus ist», und vor allem «die innere Wirkung der Gnade, die bei den Katholiken wirkt, um sie im wahren Glauben zu bewahren, während sie die anderen dazu anregt, ihre Irrtümer aufzugeben»[17]. Sie ändert das Bewußtsein des Individuums. Aber sie schließt nicht aus, dass aufrichtige Menschen ungewollt und unschuldig Irrtümern zum Opfer fallen können. Wo letzteres geschieht, sind die Betroffenen zu entschuldigen. Da der Gläubige dank den drei genannten Dingen seinen Glauben bewahren kann, darf der Gläubige sie nicht zurückweisen, und insofern, als er das trotzdem tut und meint, seinen Glauben von strikt wissenschaftlichen Argumenten abhängig machen zu müssen, macht der Gläubige sich schuldig und sind auch seine möglichen Zweifel und seine mögliche Apostasie schuldhaft. «Schließlich: mit der Aussage, dass es nie ein objektiv begründetes Argument, das die Katholiken dazu verpflichten könnte, ihre Religion preiszugeben, geben kann, lehrt» das Konzil «implizit, dass eine korrekt durchgeführte, sich auf alle Arten von Argumenten berufende Untersuchung der Glaubwürdigkeit des Katholizismus immer zur ganzen Verantwortung des Glaubens führen muß»[18].

Das Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft war für das Konzil offensichtlich ein sehr wichtiges Problem, denn nachdem die Konstitution *Dei Filius* bereits ausführlich vom Glauben als solchem gesprochen hat, widmet sie diesem Verhältnis ein eigenes Kapitel[19]. Es fängt an mit der Feststellung, dass Glaube und Vernunft

16 *Ibid.*, 205.

17 *Ibid.*, 214.

18 *Ibid.*, 219.

19 Tatsächlich bildet das in diesem Kapitel behandelte Problem «von dem Verhältnis des Glaubens zur Vernunft, der Philosophie zur Theologie und vom Wesen der theologischen Wissenschaft» nach Pott-

unterschiedliche Erkenntnisweisen sind. Sie unterscheiden sich voneinander nicht nur *qua* Erkenntnisvermögen – der Glaube ist göttlich, die Vernunft hingegen natürlich –, sondern auch durch ihren jeweiligen Gegenstand, nämlich dadurch, dass der Glaube sich auf Wahrheiten bezieht, die der natürliche Verstand, der gleichwohl des Erwerbens der Gotteserkenntnis durch die Erkenntnis des Geschaffenen fähig ist, nicht ermitteln kann. Vom Glauben erleuchtet, kann der Verstand die geoffenbarten Glaubensgeheimnisse in ihrem gegenseitigen Zusammenhang und in Beziehung auf das, was der Verstand von sich aus weiß, erforschen und ein gewisses Verständnis von ihnen gewinnen, er kann sie ob ihres transzendenten Charakters jedoch nie gänzlich entschlüsseln. Das Konzil schließt die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen Glauben und Vernunft aus aufgrund der Tatsache, dass beide von Gott kommen und er sich nicht widersprechen kann. Wer meint, auf einen solchen Widerspruch zu stoßen, irrt sich entweder hinsichtlich des rechten Sinnes der zur Debatte stehenden Glaubensformeln oder hinsichtlich des vernünftig begründeten Charakters der ihnen widersprechenden Aussagen. Das Konzil erklärt Aussagen, die der Glaubenswahrheit widersprechen, für falsch. Es weist darauf hin, dass die Kirche ob ihrer Verantwortung als Hüterin des überlieferten Glaubensgutes das Recht und die Pflicht hat, falsche Wissenschaft zu verurteilen, und der Gläubige nicht das Recht hat, Thesen, die dem Glauben widersprechen, zu bejahen. Nach dem Konzil werden Vernunft und Glauben einander fördern. Sie kann seine Grundlagen freilegen und der Theologie auch weiter von Nutzen sein, er wird die Vernunft vor Verirrungen schützen. Das Konzil erklärt, dass die Kirche die Wissenschaft nicht ablehnt, sondern die Wissenschaften mit ihren je eigenen Prinzipien und Methoden vielmehr respektiert und fördert – die Wissenschaften können durch die Gnade schließlich zu Gott führen –, aber fürchtet, dass sie ihre Kompetenz überschreiten, indem sie sich in Glaubenssachen einmischen. Die Glaubenslehre, so hebt das Konzil hervor, ist nicht als eine durch menschliches Denken zu vervollkommnende Philosophie zu betrachten, sondern von Gott der Kirche anvertraut, damit sie sie bewahre und auslege. Es ist dann auch nicht gestattet, sie anders auszulegen, als die Kirche es tut.

MEYER, *Glaube*, 348, «den wichtigsten Gegenstand der theologischen Bemühungen im 19. Jahrhundert».

1.2. Die lehramtlichen Antezedenzien der Lehre des Erste Vatikanischen Konzils

Die Lehre von *Dei Filius* entspricht den Aussagen des Lehramts über den Glauben in Beziehung auf Gnade und Rechtfertigung auf dem Konzil von Trient, das dazu auf päpstlich bestätigte Aussagen der Synode von Orange von 529 zurückgriff[20]. Die in der pelagianischen Kontroverse entwickelte Lehre des hl. Augustinus, dass zum Tun des Guten und zum Glauben mehr, nämlich mehr göttliche Hilfe (Gnade), notwendig ist als Offenbarung und Verkündigung, wurde von der Synode von Karthago von 418 bzw. Papst Zosimus bestätigt. Durch die semipelagianische Kontroverse sah der hl. Augustinus sich dazu genötigt, ausdrücklich zu bestätigen, dass auch der Anfang des Glaubens *qua* Unterwerfung unter Gott und somit der Rechtfertigung, ja sogar der Anfang des Glaubens *qua* Gotteserkenntnis das Werk Gottes ist. Diese Bestätigung untermauert der *doctor gratiae* mit Verweisen auf die Heilige Schrift und das Gebet der Kirche für die Bekehrung der Ungläubigen. Nach dem hl. Augustinus ist keine einzige Tat, die dem Heil dient, ohne Gnade, und Erkenntnis von Übersinnlichem nur durch göttliche Erleuchtung möglich. Die Gnade schaltet den freien Willen nicht aus, sondern aktiviert ihn, indem sie ihn als das, was ihm Freude schenkt, anzieht. Dem Semipelagianismus gegenüber erklärt die Synode von Orange von 529, dass der freie Wille unter den Folgen der Erbsünde leidet. Die Synode, nachdem sie «die Vorstellung, dass ein Gebet des Menschen jedem Wirken der Gnade vorausgehen muß […] und dass die erste gute Bewegung von der menschlichen Natur, unabhängig von einer innerlichen Inspiration des Heiligen Geistes, ausgehen muß», zurückgewiesen hat, legt die katholische Lehre vom Anfang des Glaubens dar, wobei betont wird, «dass die Gnade, deren absolute Notwendigkeit für den Glauben man verkündet, eine innere Gnade ist», nämlich «eine Inspiration des Heiligen Geistes, der unseren Willen korrigiert»[21]. Der Anfang des Glaubens ist für die Synode die Haltung, die für die Rechtfertigung disponiert, also der von der Liebe geformte Glaube. Die Synode insinuiert, dass die innere Gnade eine spürbare psychische Wirkung hat, derart, dass die Zustimmung zu Gott süß schmeckt, sagt aber auch, dass der Mensch mit seiner Freiheit Anteil am Heilswerke hat, und lehnt die Annahme einer Prädestination von Menschen zum Bösen ab.

Aubert bemerkt, dass «Glauben» für die Synode immer der von der Liebe geformte Glaube ist. Die Liebe zu Gott, und mit ihr der Glaube, den sie «formt», ist unmöglich ohne vorausgehende Gnade Gottes. Sie ist es, die den Menschen zur Liebe zu Gott bewegt. Die spätere Problematik der natürlichen Gotteserkenntnis, so fährt Aubert fort, ist der Synode fremd. Von einer natürlichen Gotteserkenntnis, die für das Heil irrelevant wäre, weiß die Synode nichts. Sie kennt keinen anderen Glauben als die persönliche Hingabe an Christus, in der als solcher das Heil liegt, und denkt

nicht an die abstrakte Möglichkeit rein spekulativer Gotteserkenntnis[22].

Das Trienter Konzil muß in der Auseinandersetzung mit den Protestanten die römisch-katholische Lehre über das Verhältnis zwischen Glauben, Gnade und Rechtfertigung darlegen und greift dazu nicht nur auf die Lehren der soeben erwähnten Synoden, sondern auch auf die Perspektiven der scholastischen Theologie zurück. Das Konzil lehrt wie die Protestanten, dass die Gnade für die Rechtfertigung notwendig ist und bei ihr die Priorität, also die Initiative, hat, aber anders als die Protestanten, dass der Mensch (frei) der göttlichen Tätigkeit «zustimmt» und mit ihr «mitarbeitet». Seine Tätigkeit bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung zeigt sich etwa im «Glauben an die göttliche Offenbarung und ganz besonders an die Verheißung der erlösenden Gnade», im Zusammenhang damit im Sündenbewußtsein und in der Furcht vor der Gerechtigkeit Gottes usw.[23]. Der Ursprung der Rechtfertigung ist der Glaube. Er beruht auf göttlicher Inspiration. Nur durch die Gnade ist der Glaube, der auf göttlicher Autorität und nicht nur auf menschlichen Mutmaßungen beruht, möglich. Der Glaube ist «keine Tat des Vertrauens auf die göttliche Barmherzigkeit, sondern eine Tat des Verstandes, der sich Gott unterwirft und die Wahrheit dessen, was er offenbart, erkennt»[24]. Obwohl Gnade, ist der Glaube eine freie Tat des Menschen. Die Offenbarung Gottes ist vor allem eine Heilsbotschaft, und der Mensch bewegt sich durch den Glaubensakt auf Gott hin. Der Glaube im Sinne der eingegossenen Glaubenstugend ist nicht nur spekulative Erkenntnis, sondern darüber hinaus das Prinzip der Gemeinschaft mit dem Leib Christi. Einerseits ist der Glaube nichts ohne Hoffnung und Liebe, andererseits gibt er ihnen ihren Gegenstand, so dass der Glaube sich im gesamten Rechtfertigungsprozeß spürbar macht. «Die katholischen Theologen waren sich darüber einig, dass eine absolut unfehlbare Gewißheit unseres persönlichen Heiles unmöglich ist»[25]. Als solcher führt der übernatürliche Glaube zwar nicht in Irrtümer, aber er kann es je nach den zufälligen faktischen Umständen tun. Für das Konzil kann es den Glauben ohne die Liebe geben und ist der nicht von ihr geformte Glaube wahrhaft Glaube. Darum ist «der Glaube, der im Sünder verbleibt, der wahre Glaube», «der übernatürliche Glaube, Gabe Gottes»[26]. Es handelt sich aber um «toten Glauben», der als solcher zu unterscheiden ist vom «lebendigen», von der Liebe geformten Glauben.

Aubert bemerkt, dass das Konzil «auf den streng übernatürlichen Charakter» des Glaubensaktes insistiert, «der ganz unter dem Einfluß des Heiligen Geistes steht, jedoch ohne deswegen aufzuhören, frei zu sein». Das Konzil «hebt die wesentliche

22 Vgl. zum Folgenden *ibid.*, 76-87.

23 *Ibid.*, 76.

24 *Ibid.*, 77.

25 *Ibid.*, 82.

26 *Ibid.*, 86.

Rolle des Glaubens am Ursprung der Rechtfertigung und seinen religiösen Wert hervor, denn der Glaube dessen, der sich bekehrt, erscheint nicht nur als eine sichere Zustimmung des Geistes zu bestimmten Wahrheiten, sondern als die erste Orientierung des Menschen am Gott der Verheißungen, und die permanente Glaubenstugend, die am Moment der Rechtfertigung in die Seele eingegossen wird, wird als ein Mittel zum wirklichen Gleichmachen mit Christus betrachtet. Schließlich wird trotz der Anerkennung, dass nur der lebendige, d.h. von der Liebe geformte Glaube ein wirksames Prinzip göttlichen Lebens für den Gläubigen ist, dennoch deutlich das Bleiben des übernatürlichen Glaubens beim Sünder bestätigt gegenüber der protestantischen Leugnung»[27].

1.3. Bestätigung der Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Am Zweiten Vatikanischen Konzil ist bezüglich der uns beschäftigenden Problematik am bemerkenswertesten, dass es mit der Möglichkeit rechnet, dass Gott jenen, die ohne eigene Schuld das Evangelium nicht kennen, den Glauben, durch den sie Gott gefallen, schenkt, und die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche nicht als absolut heilsnotwendig betrachtet. Abgesehen davon hat das Konzil kaum Neues über den Glauben gesagt und überhaupt wenig über ihn gesprochen[28]. In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung begegnen wir einer äußerst dichten Zusammenfassung der traditionellen Bestimmung der Natur des Glaubens. In *Dei Verbum*, Nr. 5, heißt es: «Dem offenbarenden Gott ist der […] Gehorsam des Glaubens […] zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich […] dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft […] und seiner Offenbarung willig zustimmt. Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen und […] es jedem leicht machen muß, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben […]. Dieser Geist vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen».

Das Zweite Vatikanische Konzil, so A. Dulles, lässt viele Elemente der traditionellen Lehre über den Glauben unerwähnt. Anzunehmen ist, dass es sie als selbstverständlich voraussetzt. Dem Glauben werden die drei Aspekte von Gehorsam, freier und vertrauensvoller Selbstverpflichtung zu Gott und freier und bereitwilliger Zustimmung zur von ihm geoffenbarten Wahrheit zugeschrieben. So viel ist deutlich: Es

---

27 *Ibid.*, 86-87.

28 Cfr. A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*, New York-Oxford, 1994, 139-142, 146.

gibt keinen Widerspruch zwischen der Glaubens- und Offenbarungsauffassung des Ersten und jener des Zweiten Vatikanischen Konzils[29].

2. Der innere Sinn der kirchlichen Lehre über den Glauben und sein Verhältnis zu den natürlichen Vermögen des Menschen

Nachdem wir die kirchliche Lehre über den Glauben und sein Verhältnis zu den natürlichen Vermögen des Menschen, insbesondere zur natürlichen Vernunft, dargelegt haben, wollen wir versuchen, mit Blick auf die heutige Diskussion darüber, in der diese Lehre oft übergangen wird, ihren inneren Sinn aufzuzeigen. Dazu ist vorab zu klären, was die für sie entscheidende Rede vom «Glauben aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes» theologisch bedeutet[30]. Sodann wird gezeigt, wie die konziliare Lehre, der Glaube beruhe nicht auf vernünftiger Einsicht, sondern auf Gnade, die dem Menschen die kognitive Annahme der Offenbarung ermöglichen soll, sich vernünftig vertreten und vermitteln läßt. Anschließend wird die Unmöglichkeit einer rein autonomen Glaubensentscheidung des Menschen bzw. die Notwendigkeit der Gnade für die willentliche Bejahung des Willens Gottes dargetan, was den vielen seit Pelagius skandalös anmutenden Charakter der Behauptung, die Gnade wirke den Glauben und die Liebe im Inneren des Menschen und damit seine Heiligkeit, einigermaßen mildern könnte. Schließlich wird gezeigt, wie die kirchliche Lehre eine allerdings minimale Möglichkeit von Religionskritik durch die natürliche Vernunft impliziert.

2.1. Die Explikation der Vermittlung der gläubigen Annahme der Offenbarung in der Theologie

Bevor wir auf die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über den Glauben eingehen, ist darauf hinzuweisen, dass das Offenbarungsverständnis dieses Konzils zu dem der heutigen Theologie allenfalls in einer gewissen Spannung, nicht aber im

---

[29] «*Dei Verbum* wurde redigiert auf der bestimmenden Grundlage vom dogmatischen Gesichtspunkt von *Dei Filius* und deswegen ist es unmöglich, die beiden Konstitutionen als alternative Texte zu betrachten», schreibt A. González Montes, *Dei Verbum sullo sfondo di Dei Filius*, in R. Fisichella (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio* (Piemme Theologica), Casale Monferrato, 1997, 83-104, hier 103.

[30] «Nichts entscheidet das» Erste Vatikanische «Konzil […] über das Grundproblem aller Glaubensanalysen, in welcher Weise das Glaubensmotiv erkannt und wirksam wird» (Pottmeyer, *Glaube*, 248).

Widerspruch steht[31]. Es ist nicht so, dass das Konzil einen rein instruktionstheoretischen Offenbarungsbegriff vertritt. Es spricht nämlich ausdrücklich von Gottes Offenbarung seiner selbst und seiner ewigen Ratschlüsse. Der der heutigen Theologie kostbare Gedanke, dass es bei der Offenbarung nicht «nur» um die Mitteilung irgendwelcher Wahrheiten über Gott geht (das wäre immerhin schon sehr viel!), sondern um seine Selbstoffenbarung mit Blick auf das Heil der Menschen – das Konzil spricht von ihrer Teilhabe an (den) göttlichen Gütern –, ist dem Konzil also nicht fremd, sondern wird von ihm explizit ausgesprochen. Es sagt dann aber, dass die Offenbarung «in den Büchern der Schrift und ungeschriebenen Überlieferungen enthalten» ist. Heute würde man wohl sagen: Das objektive Heilsereignis der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, wie es sich in der Geschichte Israels, Christi und der Urkirche vollzogen hat, wird den Menschen durch Schrift und Tradition vergegenwärtigt[32]. Damit ist auch implizit gesagt, dass die Offenbarung die Menschen mittels Sätze erreicht, die beanspruchen, Wahrheit auszusprechen. Die in der Geschichte ergangene Offenbarung kann die Menschen gar nicht anders als durch solche Sätze erreichen. Umgekehrt ist der Glaube nur durch die Bejahung der fraglichen Sätze möglich (vgl. Röm 10,9). Er bleibt aber nicht bei ihr stehen, sondern ringt sich durch sie zur personalen Bejahung der personalen Wirklichkeit Gottes selbst hindurch. Das ist die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Glauben und den Sinn der Glaubensformeln für den Glauben[33]. Es gilt demnach, keinen künstlichen, falschen Gegensatz zwischen einem «instruktionstheoretischen» und einem «kommunikationstheoretischen» Offenbarungs- und Glaubensverständnis heraufzubeschwören. Man kann wie jede andere Person so auch Gott nur bejahen, wenn man etwas von ihm weiß; man nähert sich einer Person an, indem man etwas über sie lernt.

Das zuletzt Gesagte führt uns zum jetzt zu erörternden Problem. In Bezug auf die Konzilsaussage, das Motiv des Glaubens an die Offenbarung liege in der Autorität des offenbarenden Gottes, kann man sich fragen, wie diese festgestellt, anders gesagt: wie die Offenbarung als Offenbarung identifiziert werden kann[34]. Allgemeiner for-

---

31 Cfr. A. González Montes, *Teología fundamental. De la revelación y de la fe* (Normal 690), Madrid 2010, 25-29.

32 Zur näheren Bestimmung des Traditionsbegriffs in der jüngeren Theologie, siehe etwa R. Voderholzer, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013, 61-118.

33 Nach J. Ratzinger, *Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen*, in O. Semmelroth – R. Haubst – K. Rahner (hg.), *Martyria – leiturgia – diakonia*, Mainz 1968, 59-70, hier 66, hat die «Sprache des Glaubens […] den Sinn eines Symbols» und hat das Dogma deswegen «den Charakter […] des Unzulänglichen. Nur im Verweis über sich hinaus sagt es die Wahrheit». Es besteht «nur in der Verwiesenheit auf das nie Auszusagende […]. Es ist nicht ein Umgreifen, sondern ein Öffnen, das auf den Weg bringt. Nur durch die unendliche Gebrochenheit des Symbols hindurch dringt der Glaube als die immerwährende Selbstüberschreitung des Menschen zu seinem Gott vor».

34 Siehe die Frage von F. Becker an J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der ka-*

muliert, lautet die Frage, wie der Mensch vor der Offenbarung von der Gnade zum Glauben bewogen wird. Mit Blick auf diese Frage kann auf die *analysis fidei* und die Theorien, die Theologen zu Glaubensinstinkt und -licht entwickelt haben, verwiesen werden[35]. J. H. Walgrave sieht in der Theologie eine lange und breite, auf der Schrift (cfr. etwa Joh 6,44-45 und 1 Joh 2,20-27) basierte Tradition, nach der der Glaube *qua* übernatürlicher Akt des Menschen einen von Gott selbst initiierten persönlichen Kontakt des Menschen mit Gott impliziert[36]. Bereits vor der Glaubensverkündigung erzeugt er einen inneren Instinkt in ihm und spricht ihn dabei nicht nur in seinen kognitiven Fähigkeiten, sondern auch in seiner Affektivität an. Durch das Gnadenlicht des Glaubens wird dann der Sinn der öffentlichen Offenbarung, vorgelegt durch die Verkündigung, dem gläubigen Geiste innerlich enthüllt. Von Gott zur Gemeinschaft mit ihm angezogen, hat der Mensch Sympathie für ihn oder «Konnaturalität» mit ihm. Er beeindruckt ihn, so dass er von ihm angezogen wird wie der Wille von seinem Gut. Dieser ist kein blindes Streben, sondern impliziert *qua* Willen den Verstand, durch den er inchoativ von dem weiß, was er will. Er streckt sich insofern nach Gott als nach dem, was er will, aus, als Gott sich dem Menschen durch den Verstand als das Gut des Menschen zu erkennen gibt. Die Bekanntgabe geschieht durch die öffentliche Offenbarung, Schrift und Tradition. Dieser Offenbarung fügt der Kontakt mit Gott durch den «inneren Instinkt» inhaltlich nichts hinzu; er ist vielmehr von ihr vermittelt. Für uns ist bei all dem Folgendes entscheidend: «Der Glaube […] betrifft die göttliche Wahrheit. Diese ist sowohl das, was ich glaube, als der Grund, warum ich glaube […]. Ich glaube das, was die Kirche mir zu glauben vorlegt, weil Gott es offenbart. Nun, kraft des Glaubenslichtes werde ich von der göttlichen Offenbarung unmittelbar und persönlich angesprochen. Mein Glaubenskontakt mit der göttlichen Offenbarung (eigentliches Motiv meines Glaubens) kommt nicht zustande durch die rationalen Argumente der Apologetik, sondern durch die streng übernatürliche Glaubenserleuchtung […]. Nur unter dieser Bedingung kann der Glaube das sein, was er ist und sein soll: ein übernatürlicher Akt im eigentlichen Sinne, eine göttliche Tugend, ein realer Anfang der himmlischen Erkenntnis unter den rätselhaften Bedingungen unserer irdischen Existenz»[37].

In dieser Sicht wird die Offenbarung nur durch Gnade formal als Offenbarung

---

tholischen Theologie (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 139), Köln-Opladen 1966, 34.

35 Siehe E. Kunz, Art. *Analysis fidei*, in LThK³ 1 (1993) 583-586.

36 Cfr. J. H. Walgrave, *Op de grondslag van het Woord. Openbaring en gelovig bestaan* (Woord en Beleving II/6), Tielt-Den Haag 1967, 40-50; vgl. Id., *Selected Writings. Thematische geschriften. Thomas Aquinas, J. H. Newman, theologia fundamentalis* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LVII), Leuven 1982, 112-140; A. Léonard, *Cohérence de la foi. Essai de théologie fondamentale*, Paris 1989, 67-72.

37 Walgrave, *Grondslag*, 46-47.

erkannt, d.h. dadurch, dass Gott durch die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die kirchliche Verkündigung persönlich sich dem Menschen nähert und als Urheber der Offenbarung zu erkennen gibt. Dabei gibt es keine Trennung zwischen der Offenbarung in ihrer kirchlichen Vermittlung und dem Wirken der Gnade im Inneren des Menschen, obwohl diese mit jener nicht wie durch eine Naturnotwendigkeit gepaart ist. Gott macht sich ihm vielmehr durch die Kirche persönlich als der Gegenstand und Autor ihres Offenbarungswortes kenntlich, spricht durch es den Menschen persönlich an, derart, dass er es als Offenbarungswort, Gotteswort, versteht (cfr. 1 Thess. 2,13), und glaubend annehmen kann. Diese Annahme ist dann Glauben im Sinne des Ersten Vatikanischen Konzils, nämlich ein Glauben aufgrund der Selbstbezeugung Gottes mittels der Offenbarung im Inneren des Menschen. Nach der kirchlichen Lehre ist ihm die Zustimmung zur Offenbarung nicht ohne die Gnade im dargelegten Sinne möglich, entspricht die Offenbarung aber gleichwohl dem tiefsten Streben des Menschen, denn Gott offenbart sich ihm als sein Gut. Die Annahme der Offenbarung – der Glaube – widerspricht der Natur des Menschen nicht, sondern entspricht ihr. Der Glaube ist zwar übernatürlich, aber nicht widernatürlich. Wenn aber die Offenbarung einmal als Offenbarung, als Gotteswort, erkannt ist, ist die gläubige Annahme der Offenbarung vollends vernünftig und die Verweigerung des Glaubens nicht nur der Vernunft zuwider, sondern auch Sünde, weil Zurückweisung von Gott selbst.

2.2. Die Unzulänglichkeit der natürlichen Vernunft qua Erkenntnisvermögen für den Glauben und die Notwendigkeit der Gnade für ihn

Wie eingangs bemerkt, ignoriert die zeitgenössische Theologie über weite Strekken das, was Kirche und Schrift bis heute über das Verhältnis von Glauben und Vernunft sagen, näherhin die Lehre, dass der christliche Glaube im wesentlichen auf Gnade beruht. Das erklärt die manchmal zu beobachtende Neigung dieser Theologie, Glauben mit dem für die natürliche Vernunft Annehmbaren zu verwechseln. Nach der Lehre von Kirche und Schrift ist das aber kein Glauben. Glauben ist nach ihnen die entschiedene Bejahung von Erhofftem, das der natürlichen Vernunft verborgen ist (vgl. Heb. 11,1[38]). Die Entschiedenheit dieser Bejahung zeigt, dass sie nicht auf «autonomer Vernunft» basiert, auf dem, was der Mensch kraft selbständigen Denkens einsieht, denn in der Regel erlaubt dieses eine solche Entschiedenheit nicht. Die Bejahung der Offenbarung beruht darauf, dass Gott persönlich im Innern des Menschen tätig wird und ihn zum Glauben an sie bewegt. Er entzieht sich, so besehen, der Verfügung des Menschen. Damit er zum Glauben kommen kann, reicht

38 Cfr. A. VANHOYE, *La fede nell'epistola agli Ebrei*, in J. A. SOGGIN ET AL. *Credete al vangelo* (Parola, Spirito e Vita 17), Bologna 1988, 220-240.

die Begegnung mit der objektiven Offenbarung ebensowenig wie die Bezeugung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung durch die sie begleitenden äußeren Zeichen, selbst wenn sie zweifelsfrei festgestellt werden und den Offenbarungscharakter des als Offenbarung Verkündeten beweisen können sollten. Die natürliche, d.h. nicht vom Glauben erleuchtete Vernunft mag aus eigener Kraft zu theologischen Fragen einiges mit Sicherheit erkennen und Richtiges sagen können, solche Rede ist nicht mit Glauben im theologischen Sinne des Wortes zu verwechseln. Die sog. natürliche Theologie ist eben kein Glauben. Die Lehre, dass für ihn, d.h. für die Bejahung und Annahme der Offenbarung als Offenbarung, die Gnade unentbehrlich ist, besagt freilich nicht, dass er der natürlichen Vernunft schlechterdings zuwider ist.

Tatsächlich ist diese Lehre durchaus vernünftig, d.h. religionsphilosophisch plausibel zu machen. Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil ist der Glaube nur durch Gnade möglich, weil die geoffenbarten Wahrheiten das natürliche Fassungsvermögen des Menschen übersteigen. Wir haben tatsächlich von uns aus keinen Begriff von dem, was Ausdrücke wie «Fleischwerdung Gottes» und «Auferstehung des Fleisches» beinhalten, und können das mit ihnen Gemeinte auch nicht aufgrund unserer menschlichen Natur bzw. der Erkenntnis derselben erwarten. Auch die biblischen Schriften, durch die die fraglichen Wahrheiten geoffenbart werden, machen sie nicht einsichtig[39]. Schon aus diesem Grund kann man sie nicht aus eigener Kraft bejahen. Der Mensch hat von sich aus keine Möglichkeit, ihnen zuzustimmen. Was für sie gilt, gilt ebenso und *a fortiori* für die erste Wahrheit, auf die sie zurückzuführen sind und die sich durch sie zu erkennen gibt, Gott selbst. Das Lehramt bestätigt zwar ausdrücklich die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis, d.h. von Gotteserkenntnis durch Vernunfterkenntnis des Geschaffenen allein, nicht aber die Verwirklichung solcher Gotteserkenntnis in einer bestimmten materialen Gestalt[40]. Letzteres hat wohl damit zu tun, dass die Kirche weiß, dass die natürliche Vernunft auch in Bereichen, wo sie im Prinzip kompetent ist, oft irrt. Dem entspricht Kants Feststellung, dass die Metaphysik nicht zu einheitlichen Antworten auf die Fragen, die sie sich stellt, gefunden hat. Die richtige philosophische Antwort auf die philosophische Gottesfrage ist offensichtlich nicht spontan einsichtig, überzeugend und gewiß; m.a.W., die natürliche Vernunft kann kaum zuversichtlich annehmen, richtig über Gott zu sprechen. Wenn dem so ist, ist ihr aber auch die eigenmächtige Bejahung der Offenbarung als Offenbarung unmöglich. Es ist wohl offenkundig, dass es bei der Dreifaltigkeitslehre um ein *mysterium stricte dictum* geht, das dem menschlichen Denken selbst nach der

---

39 In diesem Zusammenhang wäre auch zu denken an die Diskussion zwischen G. Greshake und J. Ratzinger über die «Auferstehung im Tod» und den «Zwischenzustand» zwischen Tod und Auferstehung. Vgl. dazu etwa G. GRESHAKE – J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986; J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik IX), Regensburg 1990[6].

40 Das ist auch auf dem Ersten Vatikanischen Konzil so; vgl. POTTMEYER, *Glaube*, 195-198.

gläubigen Annahme der Offenbarung schlechterdings undurchsichtig bleibt[41]. Wenn es dieses Geheimnis vernünftigerweise bejahen kann, dann nur deswegen, weil es ihm bezeugt wird von einer Autorität, die ihm als absolut glaubwürdig erscheint.

Man kann sich fragen, ob die hier dargelegte theologische Problematik durch die Entwicklung der Theologie seit dem Ersten Vatikanischen Konzil nicht überholt sei. Seitdem hat im Verständnis von Offenbarung und Glauben in der römisch-katholischen Theologie ja eine Akzentverschiebung stattgefunden. Heute ist die Theologie mehr als früher davon überzeugt, die Offenbarung sei primär nicht als die Mitteilung vernunftgemäß uneinsichtiger Propositionen, sondern als Selbstoffenbarung Gottes mit Blick aufs Heil der Menschen zu verstehen, und Glauben dementsprechend primär nicht das Für-wahr-halten solcher Propositionen, sondern die Bejahung von Gottes in Christus gipfelndem Heilshandeln in der Geschichte. Wenn aber die Offenbarung das Heil des Menschen ist, dürfte ihm nicht jeder vernünftige Zugang zu ihr verwehrt sein. Sie dürfte «irgendwie» einer Offenheit im Menschen, die ihm mehr oder weniger bewußt ist, entsprechen. Es wäre demnach zu fragen, ob die natürliche Vernunft – die nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch ist, also nicht nur zum Wahren, sondern auch zum Guten Zugang gewährt – nicht doch auch «ohne zusätzliche Gnade» eine gewisse Möglichkeit besitzt, die Offenbarung als solche zu erkennen und zu bejahen.

In der Tat ist anzunehmen, dass jeder Mensch auf der Suche nach Glück, schließlich nach Heil ist, und jedem Menschen das grundsätzliche Vermögen, zwischen gut und böse zu unterscheiden, auch angesichts dessen, was dem Menschen als Heilsoffenbarung bezeugt wird, zu bescheinigen. An sich ermöglicht dieses Unterscheidungsvermögen dem Menschen aber noch nicht, sich von seiner Bestimmung oder seinem Heil einen positiven Begriff zu bilden. Dementsprechend fällt es dem Menschen schwer, in der Geschichte an ihn ergehende Heilsansprüche zu prüfen (vgl. Mt. 24,5.11.23-26).

Die natürliche Vernunft hat wie in metaphysischen Fragen, so auch in ethischen häufig keine Gewißheit. Weil aber durch die Antworten, die darauf gegeben werden, anders als durch die metaphysischen Entwürfe über Menschenleben entschieden wird, ist das Unvermögen der natürlichen Vernunft in ethischen Fragen viel schwerwiegender als die Unsicherheit, die sie gegenüber metaphysischen Fragen zeigt,

---

41 Gläubige «verstehen den dreieinen Gott, die Inkarnation, die Erlösung und die Auferstehung Jesu, oder die Sakramente […] nicht», schreibt der Theologe des Päpstlichen Hauses, W. Giertych, *The Spark of Faith. Understanding the Power of Reaching Out to God*, Irondale 2018, 38. Er zitiert (*ibid.*, 43) ein Wort des hl. Johannes vom Kreuz: «Die Theologen sagen, der Glaube sei ein sicheres und dunkles Gehaben der Seele. Und der Grund, warum er ein dunkles Gehaben ist, liegt darin, dass er uns Wahrheiten zu glauben vorstellt, die Gott selbst geoffenbart hat; erhaben über jedes natürliche Licht, überragen sie unverhältnismäßig jedes menschliche Verstehen». Aufstieg zum Berge Karmel II, 3, 1 (deutsch in Johannes vom Kreuz, *Empor den Karmelberg*. Übertragen von Oda Schneider, Einsiedeln 1984³, 65).

wenngleich deren Beantwortung gerade auch für das Ethos mitnichten unerheblich ist. Es muß demnach dem Menschen nicht nur seine Bestimmung geoffenbart, sondern darüber hinaus auch eigens der Glaube an die Heilsoffenbarung ermöglicht werden. Man sieht nicht, wie der Mensch von sich aus zur Erkenntnis und Bejahung geschichtlicher Heilsoffenbarung imstande wäre.

H.-J. Verweyens monumentaler *Grundriß der Fundamentaltheologie*, nach dem es dem Menschen, dem es mit der Strenge des sittlichen Bewußtseins ernst ist, grundsätzlich möglich ist, im Fleische Jesu die Verwirklichung des unbedingten Heilswillens Gottes zu erkennen, kann diesen Schluß u.E. nicht entkräften. Es dürfte kaum Zufall sein, dass Jesus zeit seines irdischen Lebens auf wenig Glauben stieß und es offensichtlich von Jesus selbst bestimmte Personen waren, allen voran die von ihm selbst während seiner öffentlichen Tätigkeit in seine Nachfolge gerufenen Jünger, die sich durch die Kar- und Osterereignisse zur fraglichen Erkenntnis durchrangen. Diese Jünger waren wie später der hl. Paulus offensichtlich von Jesus bzw. Gott dazu auserwählt, zum Glauben zu finden und das Fundament des Glaubens der Kirche zu werden. Es kommt Verweyen u.E. aber das Verdienst zu, den historischen Grund des christlichen Glaubensbekenntnisses, Jesu geschichtliche Einmaligkeit, offengelegt zu haben. Sie besteht in seiner vom Christentum bekannten Sündenlosigkeit, positiv gewendet: in Jesu restloser Hingabe an den unbedingten Heilswillen Gottes für die Menschen, durch die Gottes Herrlichkeit im Fleische Jesu aufleuchtete (Joh. 1,14). Das Schauen derselben in der Gestalt Jesu geschieht aber, wie Verweyen zugibt, im Glauben[42] – und setzt also, so fügen wir hinzu, wie dieser eine zwischen objektiver Gestalt und subjektiver Wahrnehmung und Anerkennung derselben vermittelnde Instanz, die Gnade, voraus[43].

Fazit: Mit Blick auf die zeitgenössische Diskussion über «Katholizismus in der Moderne» ist Schrift und Tradition, aber auch der philosophischen Vernunft entsprechend zu sagen, dass wahre natürliche Theologie (Gotteserkenntnis) nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann und jedenfalls nicht mit Glauben zu verwechseln ist. Glauben ist keine Sache der «reinen Vernunft», deren Vermögen die im Glauben zu bejahende Wahrheit *per se* übersteigt, sondern die Frucht der Gnade. Sie allein macht die Erkenntnis der Heilsoffenbarung als solche möglich. Gnade bedeutet in

---

42 VERWEYEN, *Wort*, 470, Anm. 82.

43 Siehe dazu auch L. DUPRÉ, *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, Garden City 1972, 293-299. Das, was wir hier zum fundamentaltheologischen Entwurf Verweyens sagen, wäre u.E. auch zu jenem H.U. von Balthasars, dem Verweyen viel verdankt, zu sagen. Selbst wenn, wie Von Balthasar zu Recht betont, Gottes Herrlichkeit in Christus aufleuchtet – vgl. etwa H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Christ Heute V/1), Einsiedeln 1963 –, nimmt der Mensch sie offensichtlich doch nicht «von selbst» wahr, sondern nur durch die vom objektiven Offenbarungsereignis unterschiedene Glaubensgnade. Das zeigt ein Herrenwort wie Mt. 11,25-27, ganz besonders aber die Antwort Jesu auf das Messiasbekenntnis Petri, Mt 16,16-17. Vgl. dazu C. VON SCHÖNBORN, *Einheit im Glauben* (Kriterien 70), Einsiedeln 1984, 77-83.

diesem Zusammenhang das Wirken Gottes, das dem Menschen die Anerkennung der Offenbarung als die Anerkennung seines Heils ermöglicht. Wo also christlich geglaubt wird, geschieht das nicht kraft autonomer Selbstbestimmung des Gläubigen, sondern dank der Gnade[44].

2.3. Die Notwendigkeit der Gnade für die willentliche Annahme des Heils im Licht der Unmöglichkeit restloser Selbstbestimmung des Menschen, speziell mit Blick auf sein Heil

Nach der kirchlichen Lehre erfordert der Glaube bzw. die Annahme des Heiles durch den Menschen die (Um-)Gestaltung seines Willens von Gott her durch die Gnade. Es ist demnach nicht bloß die Frucht menschlicher Anstrengung, ja kann nicht einmal vom Menschen «als solchem» gewollt werden, sondern setzt eine Intervention Gottes im Inneren des Menschen voraus. Das dürfte dem modernen Menschen, der auf seine Autonomie bedacht ist, skandalös in den Ohren klingen, ist aber durchaus, wie wir jetzt zeigen wollen, einsichtig zu machen.

Betrachten wir dazu zuerst die diesbezüglichen lehramtlichen Aussagen zum Problem. Nach dem Konzil von Trient wird der Mensch gerechtfertigt durch den Glauben und gibt es ohne ihn keine Liebe. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott im Willen ist somit, wie die Synode von Orange von 529 lehrt, das Werk der Gnade. Unter ihr versteht sie ein Wirken Gottes bzw. des Heiligen Geistes im Inneren des Menschen. Durch die Sünde ist sein Wille geschwächt, der Mensch der Freiheit aber nicht gänzlich verlustig gegangen, so dass er nicht wie unvermeidlich das Schlechte tut. Dennoch bedeutet die Sünde objektiv den Verlust der Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott. Der Mensch kann diesen Verlust nicht aus eigener Kraft wettmachen, sondern es muß vielmehr Gott sich dem Menschen neu zuwenden, damit ihm die Gemeinschaft mit Gott wieder möglich wird. Die durch die Sünde entstandene objektive Gottferne verlangt zu ihrer Überwindung eine neue Gnadeninitiative Gottes, macht jedoch das Handeln nach dem natürlichen Sittengesetz nicht gänzlich unmöglich, wenngleich erheblich schwerer. Die Gemeinschaft mit Gott stiftende Liebe zu ihm verlangt, dass der Mensch sich zu ihm bekehrt, was bereits eine neue Hinwendung Gottes zum Menschen voraussetzt – denn dieser kann nur, wenn er ihn irgendwie nahe ahnt, nach ihm verlangen und streben –, und wird dem Menschen schließlich geschenkt, indem Gott die vollständige Öffnung des Menschen für ihn bewirkt und sich mit dem Menschen in der Liebe vereint. Seine Gottesliebe ist wahrhaft menschlich, jedoch zugleich göttlich. Sie besteht in der Teilhabe

---

44 Ohne das Wort «Gnade» zu nennen, betont das auch E. KUNZ, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, in W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. IV: *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen-Basel 2000, 301-330, hier 324.

an der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, und ist als solche in keiner Weise vom Menschen verdient oder zu bewirken, sondern reines Geschenk Gottes, der ihn zu sich emporhebt. Die übernatürliche Gottesliebe wird dem Menschen die natürliche Sittlichkeit erleichtern, ist jedoch nicht auf deren Wiederherstellung zu reduzieren, auch wenn sie durch die Sünde der Menschen faktisch notwendig ist. Die als solche übernatürliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott in der Liebe erfordert nach der Sünde des Menschen die Neuausrichtung seines Willens auf Gott. Sie wird dem Menschen geschenkt durch das vollkommene Bereuen der Sünden, d.h. durch die Gnade Gottes, die den Willen des Menschen so korrigiert, dass er sich von seinem bisherigen Leben losreißt und sich Gott zuwendet.

Die römisch-katholische Theologie, wie sie sich seit dem Spätmittelalter entwikkelt hat, wird wegen der Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung manchmal als «Zwei-Stockwerk-Theologie» verunglimpft. Die Unterscheidung ist aber keine Trennung. Die Heiligkeit, die Gott dem Menschen schenkt, bewahrt in sich die natürliche sittliche Ordnung; umgekehrt ist ihr und mit ihr dem Leben in der Welt selbst dann, wenn es sich *etsi Deus non daretur* vollzieht, ein gewisser innerer Sinn zuzubilligen[45]. Letzteres entspricht insofern der modernen Ethik, als sie unter Ausblendung jeder Perspektive auf Übernatürliches sinnvolles Leben ermöglichen will. Aus römisch-katholischer Sicht ist dieses Anliegen der modernen Ethik also nicht widersinnig, aber zum Bedenken des Eigenen des christlichen Lebens ungenügend (vgl. Mt. 5,48). Es ist dies zu betonen mit Blick auf die heutige Diskussion über Glauben und Vernunft. Die christliche Ethik läßt sich nicht auf eine natürliche, allgemein menschliche, als solche vernünftig einsichtige Ethik reduzieren, erstens, weil es eine solche Ethik bzw. Übereinstimmung darüber nicht gibt, und zweitens, weil, wenn es eine solche Ethik bzw. Übereinstimmung darüber geben sollte, Vollkommenheit im christlichen Sinne des Wortes nicht auf die natürliche Sittlichkeit zu reduzieren ist, auch wenn jene dieser nicht widerspricht. So überschreitet die radikale Selbstverleugnung um des anderen willen in der Nachfolge Christi, wie sie etwa der hl. Damian de Veuster gelebt hat, das vom natürlichen Sittengesetz her Erforderliche – und wohl auch, so scheint uns, das dem Menschen von seiner Natur her Mögliche (vgl. Mk. 10,17-31). Demnach ist bzgl. der umstrittenen römisch-katholischen Morallehre zu sagen, dass sie nicht einfach «vernünftig einsichtig» ist und auch nicht aufs «vernünftig Einsichtige» reduziert werden darf, soll die Menschheit nicht um ein entscheidendes humanes Potential gebracht werden – letztlich um das von Gott für sie vorgesehene Heil, das sie sich gar nicht hätte ausdenken können (cfr. 1 Kor. 2,9). Nur durch Gnade kann der Mensch die Verheißung Gottes verstehen und sich auf sie einlassen. Das gilt etwa in Bezug auf Jesu Lehre zur Ehe (cfr. Mt. 19,3-11).

Das alles weist darauf hin, dass die Heiligkeit den menschlichen Willen über-

45 Siehe G. COTTIER, *Questions de la modernité* (Réfléchir 5), Paris 1985, 79-106.

steigt. Sogar für Jesus selbst, der sie bis zu seinem Tod vorgelebt hat, war sie nicht die Frucht rein menschlichen Wollens, sondern Hingabe an den göttlichen Willen, der in ihm, Jesus, waltete (cfr. Mk. 14,36). Der menschliche Wille ist dem göttlichen nicht einfach gleich, sondern muß ihm gleichgemacht werden. Letzteres geschieht nicht von selbst, erstens, weil dem Menschen Gottes Wille nicht einfach bekannt ist, und zweitens, weil, wenn er dem Menschen bekannt ist, er ihm nicht wie selbstverständlich zustimmt, wie ausgerechnet das Beispiel Jesu selbst zeigt – aber wie auch das Beispiel eines hl. Damian de Veuster in der Nachfolge Jesu zeigt, denn wer möchte schon spontan dem Beispiel jenes Heiligen Folge leisten? Man versteht von daher, dass die Gnade im Sinne einer inneren Wirkung im Menschen erforderlich dafür ist, dass er seinem Heil zustimmt. Die Lehre von der Gnade im Sinne einer göttlichen Bewegung des Willens des Menschen zum Guten sollte demnach eigentlich kein Stein des Anstoßes sein, sondern ein Grund zur Freude. Die Lehre besagt ja, dass Gott es dem Menschen möglich macht, sein Heil zu bejahen, was er von sich aus nicht kann.

Tatsächlich aber erscheint die genannte Lehre vielen Modernen, etwa Kant, als unerträglich, nämlich als die Annahme einer von Menschen ungewollten «Intrusion» Gottes in den intimsten Bereich des Menschen und eines ungerechtfertigten Eingriffs Gottes in die Selbstbestimmung des Menschen. Diesem Einwand ist freilich entgegenzuhalten, dass eine Ethik, die eine restlose Autonomie des Menschen bei der Bestimmung des Guten annimmt oder eine solche Autonomie als Ideal ansieht, widersinnig und die Vorstellung eines völlig autonomen Lebensentwurfs absurd ist[46]. Der Mensch findet sich immer in einer Welt von Dingen und Personen vor. Sie begrenzt und bedingt seine Existenz, gewährt ihr aber auch Sinn. Das Individuum kann nur im Bezug auf anderes als es selbst Erfüllung finden. An und für sich ist es leer und seine Existenz sinnlos, ja unmöglich. Seine Umgebung prägt es innerlich – also einschließlich seines Denkens und Wollens –, jedoch ohne das Individuum in sich aufzulösen. Es hat seine Existenz gegen sie. Das bedeutet aber, da das Individuum nicht sein eigener Ursprung ist, dass es sich einem Unverfügbaren verdankt. Das Dasein des Menschen wird schließlich weniger von ihm selbst und seiner Umgebung als von Gott bestimmt, genauer: Es wird nur insofern vom Menschen selbst bzw. seiner Umgebung bestimmt, als Gott es will (vgl. Mt. 14,22-33). Fortwährend schenkt er ihn in seiner Situation, d.h. in seiner ihn prägenden Umgebung und mit seinem sie prägenden Verhältnis zu ihr, an ihn selbst[47]. Dieses Bedingungsverhältnis zwischen Gott und Mensch schließt seine Freiheit selbstverständlich nicht aus. Die Prägung des menschlichen Daseins durch seine Umgebung entzieht sich weitgehend dem Be-

---

46 Vgl. zum Folgenden M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*, Freiburg-München 1971, 298-299, 304-305.

47 Zum Begriff der Situation als konstitutiv für das Menschsein des Menschen, vgl. H. Rombach, *Strukturanthropologie. «Der menschliche Mensch»*, Freiburg-München 1993², 133-318.

wußtsein und der Macht des Betroffenen. In den vergangenen Jahrzehnten wurde in Reaktion auf ein leeres Autonomiedenken verstärkt die Bedeutung von Tradition und Erziehung für die Bildung der Identität des Individuums betont, in der philosophischen Ethik etwa bei A. MacIntyre und in der römisch-katholischen Theologie bei J.B. Metz. Inzwischen hat sich, so scheint es, die Idee, dass «die Vernunft», auch die praktisch-philosophische, nicht auf traditionelle, also geschichtlich gegebene inhaltliche Vorgaben verzichten kann, um überhaupt fruchtbar tätig werden zu können, auf breiter Front durchgesetzt[48].

Das Gesagte macht hinreichend deutlich, dass der Glaube und damit die Bejahung des göttlichen Willens bzw. des Heiles seitens des Menschen die gottgewirkte Anverwandlung seines Willens an den Willen Gottes voraussetzt. Die Annahme von Glauben und Heil durch den Menschen geschieht nicht aufgrund seiner autonomen Selbstbestimmung, sondern durch die Gnade, die in ihm wirkt. Das ist «in der Moderne» nicht anders als «in der Vormoderne», wie das Lehramt seit jeher erkannt und die zeitgenössische Theologie anzuerkennen hat.

2.4. Die prinzipielle Möglichkeit von Religionskritik durch die natürliche Vernunft

Entgegen einer in der heutigen Theologie verbreiteten Tendenz, das Verhältnis zu Gott als eine menschliche Leistung aufzufassen, ist mit der kirchlichen Lehre daran festzuhalten, dass es *qua* Glauben auf Gnade beruht. Wir meinen, gezeigt zu haben, dass sich diese kirchliche Lehre denkerisch vermitteln lässt und somit nicht verharmlost werden darf als eine ängstliche Abwehrreaktion des Lehramts gegenüber der Moderne mit der Absicht, jeden Versuch des Gläubigen, selbständig und kritisch zu denken, abzuwürgen, ja ihn «dumm zu halten», wie man der Kirche heute oft vorwirft. Der Glaube beruht nicht auf autonomer Vernunft, sondern auf Gnade. Er sagt nicht das, was der denkende Mensch «aus sich heraus» über Gott sagen kann, sondern spricht das nach, was er über sich selbst dem Menschen sagt (vgl. 1 Kor. 2,4-5)[49]. Solche Rede von Gott ist naturgemäß zuverlässiger als eine, die auf menschlichem Denken basiert[50]. Dieser Umstand bedeutet keine Abwertung der «natürlichen» Ver-

---

48 Siehe dazu A. Peperzak, *Thinking about Thinking. What Kind of Conversation Is Philosophy?*, New York 2012, 22-37, 106-148, 197-200. Hier wäre auch an den Rekurs von Habermas auf das ethische Potential religiöser Traditionen zu denken.

49 «Glaube tritt […] von außen an den Menschen heran, er ist nicht das Selbstausgedachte, sondern das mir Gesagte, das mich gerade als das nicht Ausgedachte und Ausdenkbare […] in Verpflichtung nimmt […]. Die Positivität dessen, was an mich herantritt, was nicht das Meinige ist und es auch niemals vollends werden kann, sondern umgekehrt von mir verlangt, daß ich mich ihm übereigne, kennzeichnet den Sinn des Glaubensvorgangs», schreibt Ratzinger, *Frage*, 65.

50 In bezug auf den Erlösungsglauben betont das die Internationale Theologische Kommission, *Gott*

nunft. Sie hat auf ihrem eigenen Gebiete ihre eigene Kompetenz. Er macht natürliche Theologie dann auch nicht unmöglich. Eine solche ist für den Glauben an sich aber irrelevant, was nicht heißt, dass natürliche Theologie bzw. der Versuch, eine solche zu entfalten, sinnlos wäre. Aber die Kirche weiß, dass die natürliche Vernunft auch in dem, was ihr prinzipiell zugänglich ist, oft irrt. Abgesehen davon ist die natürliche Theologie bzw. die Gotteserkenntnis durch die Erkenntnis des Geschaffenen noch keine christliche Theologie, wenn unter christlicher Theologie Offenbarungstheologie, Theologie, die sich auf die Anrede Gottes an den Menschen beruft, zu verstehen ist. Christliche Theologie in diesem Sinne setzt die Glaubensgnade voraus und ist nur unter der Führung der Gnade möglich.

Dessenungeachtet hat, so ist jetzt zu zeigen, die Tendenz der Theologie der Gegenwart, der natürlichen Vernunft angesichts des Glaubens eine kritische Rolle einzuräumen, von ihm selbst her ein gewisses Recht.

Der kritische Geist dürfte sich fragen, ob in der Konzeption von Glauben und Theologie als wesentlich von der Gnade bestimmt diese nicht vor kritischen Anfragen seitens der «natürlichen» Vernunft, sprich: der Profanwissenschaften und der Philosophie geschützt werden sollen. Der kritische Geist dürfte sich weiter fragen, ob man im Bewußtsein, mit Gott in persönlichem Kontakt zu stehen, wie es für den Glauben nach der oben dargelegten Lehre von Glaubensinstinkt und -licht erforderlich ist, sich nicht irren kann. Diese Frage ist nicht unberechtigt. Das zeigt die Lehre des Konzils von Trient, nach der es außer im Falle einer Privatoffenbarung – einem weitgehend imaginären Ausnahmefall, denn man sieht nicht, wie man sicher wissen kann, der Adressat einer Privatoffenbarung zu sein – keine absolute Heilsgewißheit gibt. Mit dieser Lehre scheint implizit auch gesagt zu sein, dass es keine absolute Gewißheit, mit Gott im Glauben verbunden zu sein, gibt, denn der Besitz des Glaubens ist die Voraussetzung für das Heil. Es gibt aber ein objektives Kriterium zur Prüfung des Bewußtseins der Gemeinschaft mit Gott im Glauben, ein Kriterium, aufgrund dessen auch ein Nichtchrist über den christlichen Gehalt und den objektiven Wert des Glaubens, den ein Subjekt zu haben beansprucht, urteilen kann, nämlich die Tatsache, dass der authentische christliche Glaube mittels des Glaubensinstinktes den Menschen auf sein Gut ausrichtet. Wenn es sich demnach nachweisen läßt, dass jemand aufgrund seiner Religion sich dem objektiv Schlechten zuwendet, kann *ipso facto* gesagt werden, dass sie bzw. das Gottesbewußtsein des betreffenden Subjektes falsch ist[51]. Damit ist bereits die prinzipielle Möglichkeit von Religionskritik durch Profanwissenschaften und Philosophie eingeräumt. Man wird allerdings auch einräumen müssen, dass es der «natürlichen Vernunft» in der Regel nicht leicht fällt, klar und bestimmt zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und Religion und Kirche im

der Erlöser. Zu einigen ausgewählten Fragen (Kriterien 96), Einsiedeln-Freiburg 1997, 8.

51 Vgl. etwa E. SCHILLEBEECKX, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989, 110, 181.

Namen dieser Vernunft an ihnen geübte Kritik darum nicht unbedacht akzeptieren dürfen. Diesem Sachverhalt entspricht die Haltung, die die Kirche den Wissenschaften gegenüber auf dem Ersten Vatikanischen Konzil eingenommen hat. Wir haben gesehen, dass sie sie ausdrücklich bejaht, dessenungeachtet aber das Recht und die Pflicht beansprucht, dem geoffenbarten Glauben widersprechende Aussagen von Wissenschaftlern als falsch zurückzuweisen. Das Konzil ist der Ansicht, Wissenschaft und Glaube können einander nicht widersprechen, und wo der Anschein eines solchen Widerspruchs vorliegt, haben wir es mit einem Trugbild zu tun. Nach dem Konzil überschreitet eine Wissenschaft, die meint, theologisch kompetent zu sein, ihre durch ihre Prinzipien und Methoden festgelegte Kompetenz.

Dieser seiner Aussage könnte ein Vertreter eines postmodernen Vernunftbegriffs grundsätzlich zustimmen[52]. Aber wird mit ihr doch nicht wieder der Glaube gegen profane Kritik immunisiert? Wir sagten soeben, dass im Rahmen der kirchlichen Lehre über den Glauben profane Kritik an faktisch gelebter Religion prinzipiell möglich ist. An dieser Möglichkeit ist theologisch unverkürzt festzuhalten. Man sieht aber nicht ein, wie die profanen Wissenschaften verbindliche Glaubenslehre – «Dogmen» – widerlegen könnten. Das ist allein schon deswegen so, weil, wie ein wohl endgültiges Ergebnis der Bemühungen der Wissenschaftstheorie im vergangenen Jahrhundert lautet, wissenschaftliche Aussagen nie als absolute bzw. unumstößliche Wahrheiten gelten können. Abgesehen davon berühren wissenschaftliche Aussagen die Wirklichkeit, auf den sich der Glaube bezieht, wenn überhaupt, in den seltensten Fällen. Schließlich unterscheiden die Wissenschaften und die Theologie sich voneinander, was ihr jeweiliges Formalobjekt betrifft. Was sie sehen, sieht sie nicht und umgekehrt. Aus diesem Grunde ist ein formaler Widerspruch zwischen ihr und ihnen kaum zu erwarten – wie eben das Erste Vatikanische Konzil ganz im Sinne der heutigen Wissenschaftstheorie und der postmodernen Vernunftkritik feststellte. Demnach werden Lehramt und Theologie gegenüber wissenschaftlichen Aussagen kritische Distanz bewahren, wenn sie zum Glauben in Spannung stehen bzw. zu stehen scheinen. Diese Distanz ist nicht nur theologisch begründet, sondern auch philosophisch, nämlich im Lichte der heutigen Wissenschaftstheorie, die nicht nur, wie bereits gesagt, ihnen jegliche Endgültigkeit abspricht, sondern auch auf die Ideologieanfälligkeit der Wissenschaften, vor allem der Humanwissenschaften, hinweist[53].

Wenn der Glaube nicht auf das der natürlichen Vernunft Einsichtige zu reduzieren ist und diese ihn weder begründen noch widerlegen kann, stellt sich schließlich die Frage nach der Bedeutung von Wundern und Weissagungen für seine Glaubwür-

---

52 Siehe dazu W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987; Id., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt 1995.

53 Siehe die Beispiele bei S. Bauberger, *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung* (Grundkurs Philosophie 20), Stuttgart 2016, 29, 122.

digkeit neu. Die heutige Fundamentaltheologie schätzt diese Bedeutung nicht hoch ein[54]. Man kann das insofern verstehen, als der Nachweis von Gotteswundern wie auch der Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen durch Christus nicht einfach ist, was der Theologie übrigens immer schon bewußt gewesen ist[55]. Die Schrift weiß, dass Wunder und Weissagungen an sich nicht zum Glauben reichen bzw. nicht unbedingt zu ihm führen (cfr. Lk. 16,31). Auch für das Lehramt ist ihre Bedeutung für ihn beschränkt. Aber das vollständige Ignorieren von Wundern und Weissagungen dürfte nicht nur von der kirchlichen Lehre, sondern auch von der Schrift her, einschließlich der Herrenworte, theologisch illegitim sein (cfr. Mt. 11,20-24 par. Lk. 10,13; Joh. 2,11). Theologische Reflexion auf den Sinn des Wunders, die Möglichkeit seiner Feststellung usw. tut also not, zumal es für den persönlichen Glauben von Menschen große Bedeutung haben kann. Letzteres müßte einer Theologie, die auf die Pastoral in einer weithin ungläubig gewordenen Gesellschaft bedacht ist, zu denken geben.

Schluss

Wenn wir uns nicht täuschen, läßt sich in der heutigen Theologie eine Tendenz beobachten, das Verhältnis zu Gott als etwas vom Menschen aus eigener Kraft zu Leistendes anzusehen und dementsprechend aufs menschlich Annehmbare zu reduzieren. Diese Tendenz entspricht nicht der kirchlichen Lehre über den Glauben, die ihn und mit ihm das ganze christliche Leben in der Gnade begründet sieht. Wir haben diese konfessionsübergreifende, ökumenisch also höchst bedeutsame Lehre im vorliegenden Beitrag dargelegt und versucht, ihren inneren Sinn durch philosophische und theologische Reflexion denkerisch aufzuzeigen. Glauben und Heil übersteigen das menschliche Fassungsvermögen. Diese Feststellung soll nicht zu seiner Herabsetzung wegen seiner Kleinheit, sondern im Sinne des biblischen Glaubens zum Lobpreis Gottes um seiner Größe und der Größe des von ihm dem Menschen bereiteten Heiles willen anstiften.

---

54 Siehe VERWEYEN, *Wort*, 441. An die Bedeutung des Wunderbeweises erinnert freilich J. WERBICK, *Fundamentaltheologie und Dogmatik: Abgrenzungen und Überschneidungen - In welches Fach gehören die systematischen Themen?*, in J. MEYER ZU SCHLOCHTERN – R. A. SIEBENROCK (hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft* (Paderborner theologische Studien 52), Paderborn 2010, 259-271.

55 Siehe AUBERT, *Problème*, 22-24, 62-71.

Zusammenfassung

In der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken wird in der zeitgenössischen katholischen Theologie die kirchliche Lehre über den Glauben, wie sie auf den ökumenischen Konzilien, vor allem dem Ersten Vatikanischen Konzil, formuliert wurde, oft weitgehend ignoriert und das Verhältnis des Menschen zu Gott auf das der «natürlichen» bzw. «autonomen» Vernunft Plausible reduziert. Demgegenüber lehrt die Kirche von alters her in Übereinstimmung mit der Schrift, dass Gott selbst dem Menschen im Glauben und in der Liebe ein neues Gottesverhältnis schenkt, das alles dem Menschen von sich aus Einsichtige und Machbare übersteigt. Im vorliegenden Aufsatz wird die kirchliche Lehre über den Glauben dargelegt und ihre bleibende Bedeutung herausgestellt. Das Christsein ist nur als Gnade, d.h. als Werk Gottes, verständlich, möglich und sinnvoll und darf deswegen nicht auf vom Menschen selbst Erdachtes und Ausgedachtes reduziert werden. Solches ist kaum in der Lage, ein rechtes Gottesverhältnis zu begründen.

Abstract

Challenged by modern thought, contemporary Roman Catholic theology seems tempted to reduce the Christian life to what is acceptable for modern »autonomous reason". Doing so, theology ignores the Church's doctrine about the faith, formulated on the ecumenical councils, especially the first Vatican council. In accordance with Holy Scripture, the Church teaches that by faith and love, God Himself gives the human being a new relationship with Him, which transcends everything the human being could imagine or create. This article exposes the Church's doctrine about the faith and that doctrine's lasting meaning. It is only as grace – i.e., as God's work – that the Christian life is understandable, possible, and meaningful. Reducing it to what is acceptable for »autonomous reason" would rob Christianity from its salvific essence.

La sovranità dell'avvenimento[1]

Pigi Colognesi*

Una delle affermazioni più pregnanti e innovative del pensiero teologico e spirituale di don Giussani (con significative ricadute in ambito educativo e morale) è quella secondo cui «Il cristianesimo è un avvenimento». Non è neppure il caso di indicare un riferimento bibliografico, tanto questa convinzione è ripetutamente proposta, approfondita, sviscerata in tutto il suo cammino. Bisogna però evitare di trattare questa affermazione come un semplice contenuto teorico, cioè parlare dell'avvenimento dimenticandosi di usare l'avvenimento come metodo, anzi contraddicendolo. Non dimentichiamo, al riguardo, che don Giussani ha sempre definito il movimento ecclesiale che è nato da lui proprio come un «*metodo* di educazione alla fede» e non come una spiritualità definita da particolari contenuti.

Il mio breve intervento vorrebbe semplicemente evidenziare – anche con qualche accenno alla mia personale esperienza – il valore sempre da scoprire e per certi versi sconcertante della centralità dell'avvenimento o (per usare una espressione di Charles Péguy, autore cruciale in Giussani per quanto concerne questo tipo di riflessione), della «sovranità dell'avvenimento»[2].

---

* Pierluigi (Pigi) Colognesi è giornalista. Si è formato nella redazione del mensile del movimento di Comunione e Liberazione, di cui è poi stato direttore dal 1989 al 1993. Ha scritto le biografie di padre Romano Scalfi (fondatore di Russia Cristiana), del pittore William Congdon e di Charles Péguy. Ha appena pubblicato (nella collana "A caccia di Dio", Cantagalli, Siena) un breve volume a commento delle lettere giovanili di Clemente Rebora. E-mail: pcolognesi@yahoo.it.

1 Il presente scritto riproduce la relazione orale presentata dall'Autore il 6 febbraio 2019 a Roma, presso la Pontificia Università Lateranense, in occasione della pubblicazione degli *Atti* del Convegno internazionale tenutosi presso la Facoltà di Teologia di Lugano su *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica*. Nella presentazione del volume, la prima conferenza è stata pronunciata dal prof. don René Roux, Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano, e la seconda da mons. Patrick Valdrini, professore emerito e già prorettore della Pontificia Università Lateranense, nonché Rettore emerito dell'Università Cattolica di Parigi (*ndr*).

2 C. Péguy, *Un poète l'a dit* (postumo 1907), in *Œuvres en prose complètes*, Édition présentée, établie

1. Sempre daccapo

Nel volume che stiamo presentando[3] c'è un esempio molto chiaro (p. 253) del particolare modo di pensare e agire di chi vive questa centralità. L'11 febbraio 2002, in occasione del ventennale del riconoscimento della Fraternità di Comunione e Liberazione, Giovanni Paolo II scrive una lettera a don Giussani, nella quale tra l'altro afferma che il movimento ha individuato «non *una*, ma *la*» strada per rispondere alla domanda esistenziale dell'uomo contemporaneo, che tale strada è Cristo, e che, appunto, «il cristianesimo, prima di essere un insieme di dottrine o una regola per la salvezza è l'"avvenimento" di un incontro [la parola *avvenimento* è tra virgolette: un modo per sottolineare la novità dell'impostazione e richiamarne la paternità giussaniana]». La reazione di don Giussani sarebbe potuta essere quella di un giustificato compiacimento ed invece egli scrive a tutti i membri della Fraternità dicendo sì che quella lettera «è il gesto più decisivo della nostra storia»; ma non nel senso di un punto di arrivo, bensì di un «nuovo inizio»[4].

Soffermiamoci un attimo sulla espressione «nuovo inizio», vicinissima al termine «avvenimento» e molto cara a don Giussani. Egli l'ha utilizzata nei tornanti storici fondamentali della vita del movimento; per esempio di fronte alla crisi del sessantotto («Bisogna bene che termini un periodo e ne incominci un altro: il definitivo, il maturo»[5]) e nella svolta del settantasei «dall'utopia alla Presenza»[6], in occasione del referendum sull'aborto («Si ricomincia da Uno»[7]) ed osservando lo sviluppo internazionale del movimento (frutto non di un calcolo strategico, ma dell'inatteso invito del Papa: «Andate in tutto il mondo»[8]).

L'inizio è anche un tema frequente nel calendario annuale della vita di Comunione e Liberazione dove un rilievo speciale hanno, appunto, le «giornate d'inizio d'anno». In quella del 1976 don Giussani disse:

---

et annotée par Robert Burac, tome II, Période des Cahiers de la quinzaine de la septième à la dixième série (1905-1909), Paris 1988, 871.

3 G. Paximadi – E. Prato – R. Roux – A. Tombolini (edd.), *Luigi Giussani, Il percorso teologico e l'apertura ecumenica* (Biblioteca Teologica 12), Siena-Lugano 2018.

4 L. Giussani, *L'opera del movimento. La Fraternità di Comunione e Liberazione*, Cinisello Balsamo 2002, 9-11; nelle pagine precedenti è riportata anche la lettera di Giovanni Paolo II.

5 *Vivente è un presente!*, Introduzione di Luigi Giussani agli Esercizi spirituali del Centro culturale C. Péguy (Varigotti, 1 novembre 1968), supplemento a Tracce 9 (ottobre 2018) 12.

6 Cfr. L. Giussani, *Dall'utopia alla presenza (1975-1978)*, Milano 2006, 48-74.

7 Cfr. L. Giussani, *Certi di alcune grandi cose (1979-1981)*, Milano 2007, 379-403.

8 Discorso di Giovanni Paolo II al movimento di «Comunione e Liberazione» nel XXX anniversario di Fondazione, Aula Paolo VI, 29 settembre 1984, n. 4 (cfr. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/september/documents/hf_jp-ii_spe_19840929_comunione-liberazione.html).

«L'inizio del nuovo anno sociale, dettato dalle circostanze civili di una vacanza che termina, ha sempre significato per noi un giudizio. L'uomo cristiano è colui che si pone di fronte alla vita secondo un giudizio suggeritogli dallo sguardo attento e vigile al suo destino […]. Dal giudizio di valore scaturisce infatti quella affezione, quell'adesione all'essere che ci permette di impegnare l'energia, di riprendere il cammino con decisione, di collaborare con tutto il cuore al potere che ci ha creati e ci sospinge momento per momento. Dal giudizio di valore emerge inoltre un'osservazione concreta sulla dirittura o meno del nostro cammino e perciò una indicazione per i passi successivi»[9].

Lo stesso si può dire – nella vita della Fraternità e dei Memores Domini – di ogni ripresa dell'anno liturgico. Don Giussani diceva ai Memores nel 1971:

«La prima domenica di Avvento ci fa iniziare la nuova vita della Chiesa, un nuovo anno. Un anno ha una importanza grande nella vita, perché nella vita di anni ce ne sono ottanta, novanta (ottanta nel migliore dei casi e novanta se si è eccezionalmente fortunati). […] E anche se, da un certo punto di vista, può sembrare artificioso il dividere il tempo in questo modo, il dare importanza a questa divisione io credo che sia molto più intelligente che artificioso»[10].

Nuovo inizio è anche il ritorno al lavoro del lunedì:

«A dire il vero, la giornata più bella della settimana è il lunedì, perché il lunedì si riinizia, si riinizia il cammino, il disegno, si riinizia l'attuazione della bellezza, della affezione»[11].

Ma soprattutto – e questa è stata una sottolineatura ricorrente di don Giussani – segno efficace della dinamica del «nuovo inizio» è ogni mattino:

«Se il Signore rinnova sempre a noi il suo invito, perché la nostra anima non deve rispondere sempre? Come rispondiamo all'invito del sole che rinasce ogni mattina, così la Madonna ci renda vigili ogni mattino alla chiamata del Signore. Dio non è legato alle circostanze, ma la circostanza del mattino è una circostanza eccezionale»[12].
«Quando ci alziamo al mattino siamo chiamati a una festa; ma raramente è festa il mattino quando ci si sveglia e ci si alza, perché non è riconosciuto tale ciò che ci è dato. Allora, la festa è comunque una conquista, una conquista che non crea l'oggetto, ma lo riconosce»[13].

Torniamo al messaggio che ho citato prima; don Giussani prosegue: «Che lavoro

9 *Verso una vita di fede più matura*. Conversazione tenutasi il giorno 12 settembre 1976 nella chiesa di San Lorenzo per gli adulti di Milano del Movimento di Comunione e Liberazione in occasione dell'inizio dell'anno sociale. Milano 12 settembre 1976, pro manuscripto, 5.

10 L. Giussani, *La familiarità con Cristo*, Cinisello Balsamo 2008, 9 (Ritiro di Avvento del Memores Domini 1971).

11 L. Giussani, *Dal temperamento un metodo*, Milano 2002, 31.

12 L. Giussani, *Beata tu che hai creduto. Spunti di meditazione sull'Angelus*, Milano 1992, 13.

13 L. Giussani, *Una presenza che cambia*, Milano 2004, 164.

imponente emerge da questa lettera [del papa]!»; ed ecco la frase che volevo sottolineare: «Siamo ancora daccapo, sempre!»: quello che sembrerebbe un traguardo raggiunto è invece una ripartenza che approfondisce. L'avvenimento non si può tesaurizzare come si farebbe con una regola di grammatica imparata una volta per tutte o un gruzzolo di soldi che s'incrementa progressivamente. Siamo sempre daccapo, siamo sempre bambini che devono imparare tutto.

Meglio, siamo sempre «mendicanti» che devono ricevere dalla gratuità di Dio la novità dell'avvenimento; don Giussani l'aveva detto di fronte a Giovanni Paolo II il 30 maggio 1998[14] e lo ribadirà quattro anni dopo ad un raduno di responsabili del movimento:

> «Ma "nuovo inizio" non vuol dire qualcosa di nuovo che noi facciamo, qualcosa che inventiamo noi, che non ci è stato ancora detto o dato. Il nuovo inizio è il replicarsi della Presenza, di una Presenza: è una Presenza che si impone, che ci tocca. Ma non è tanto questo il punto su cui volevo intervenire, che mi interessa per voi. È che, siccome questo nuovo inizio è fatto di cose, di una cosa che non potremmo pensar noi, immaginar noi, fantasticar noi, allora è una mendicanza quella che compone l'atteggiamento di volontà, l'atteggiamento di sforzo, di tentativo nuovo, come esito nel cuore. Il nuovo inizio è oggetto di una domanda, di una mendicanza»[15].

2. Ascolto

L'aggiunta dell'aggettivo «nuovo» al sostantivo «inizio» ci consente di rilevare un'altra sfaccettatura dell'avvenimento: la presenza che lo veicola «ha qualcosa di imprevisto e di imprevedibile, cioè ha una novità radicale in sé» diceva don Giussani nel 1968[16] e nel 1992 specificherà che in sé stesso un avvenimento «è "qualcosa" che improvvisamente s'introduce: non prevedibile, non-previsto, non-conseguenza di fattori antecedenti»[17].

Da questa irriducibile novità dell'avvenimento don Giussani traeva anche la legge morale dell'ascolto (reciproco e nei confronti dell'autorità) come dominante la vita della comunità cristiana; ascolto esigito non dalla novità estrinseca del contenuto trasmesso, ma appunto dal carattere di avvenimento che ha la parola vera. Per questo non si può mai dire: «Lo so già». Introducendo gli Esercizi spirituali della Fraternità del 1993:

---

14 Cfr. L. Giussani – S. Alberto – J. Prades, *Generare tracce nella storia del mondo*, Milano 1998, III-VII.

15 *Nuovo inizio.* Appunti dall'intervento di don Giussani all'Assemblea Responsabili di Cl del 12 marzo 2002, in Litterae Communionis-Tracce 4 (2002) 11.

16 *Vivente è un presente!*, 8.

17 L. Giussani, *In cammino (1992-1998)*, Milano 2014, 103.

> «Essere bambini vorrà dire […] ascoltare, saper ascoltare quelle cose che crediamo già di sapere, quelle cose che crediamo già di poter da soli riscoprire quando volessimo e invece non è vero. Se udendo una parola noi diciamo "L'ho già sentita", vuol dire che non l'abbiamo sentita in modo vero neanche la prima volta. Tutte le volte che si pronuncia e si ripete, la verità rivela e svela la profondità del suo abisso, del suo rapporto infinito»[18].

Sull'atteggiamento di ascolto di don Giussani mi sia permesso accennare a qualche ricordo personale. Non mi soffermo sulla sua capacità di immedesimarsi con l'interlocutore che, evidentemente, era per lui il volto dell'Avvenimento nel tempo del colloquio, ma sulle numerose volte in cui l'ho visto entusiasmarsi per una frase ascoltata e rimanere sbalordito se gli si diceva che l'aveva pronunciata lui: egli la scopriva come nuova nello stesso istante in cui un altro gliela porgeva. In negativo, ricordo il suo fastidio quando le nostre assemblee si riducevano a una sequela di citazioni sue: una volta – non sapevamo che fosse collegato – all'ennesimo «Come ha detto don Giussani» intervenne di schianto dicendo che era ora di smetterla con questa ripetizione di frasi belle e corrette dietro alle quali, però, non sentiva la sorpresa della novità che l'avvenimento porta sempre con sé.

La radice ultima della sua incoercibile novità consiste nel fatto che la verità – come don Giussani ha citato spesso – è *vir qui adest* (come noto anagramma della domanda di Pilato: *Quid est veritas?*), cioè una persona viva, il rapporto con la quale, per il fatto stesso che essa è viva, è sempre nuovo. Rapporto con la persona viva di Cristo è, in definitiva, la sostanza dell'avvenimento cristiano; tutto il resto sono corollari che possono esserci o meno. Significativamente don Giussani ha definito «volantone permanente» del movimento quello del 1988, col seguente testo tratto dal *Racconto dell'Anticristo* di Vladimir Solov'ëv:

> «L'imperatore si rivolse ai cristiani dicendo: "Strani uomini… ditemi voi stessi, o cristiani, abbandonati dalla maggioranza dei vostri fratelli e capi: che cosa avete di più caro nel cristianesimo?" [ricordiamo che il "padrone del mondo", l'anticristo, aveva concesso illimitati finanziamenti perché i protestanti studiassero la *scriptura*, gli ortodossi solennizzassero la divina liturgia e i cattolici valorizzassero il papato romano. Nella storia personale del cristiano e di ogni aggregazione ecclesiale, dalla parrocchia a una congregazione ai movimenti, si potrebbero individuare particolari interessi cui il potere mondano sarebbe anche ben disposto a venire incontro]. Allora si alzò in piedi lo starets Giovanni e rispose con dolcezza: "Grande sovrano! Quello che abbiamo di più caro nel cristianesimo [così caro che a tutto il resto si può rinunciare, compresa la vita come accade nel racconto di Solov'ëv] è Cristo stesso. Lui stesso e tutto ciò che viene da lui, giacché noi sappiamo che in Lui dimora corporalmente tutta la pienezza della divinità"»[19].

---

18 *Esercizi della Fraternità, Appunti dalle meditazioni. "Questa cara gioia sopra la quale ogni virtù si fonda"*, Supplemento al numero 6 (1993) di CL-Litterae Communionis, 6.

19 V. Solov'ëv, *I tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, Milano-Genova 2007, 190.

3. Conoscenza come avvenimento

La definizione del cristianesimo come un avvenimento era chiara a don Giussani e da lui esplicitata già negli anni Sessanta, ma un approfondimento di consapevolezza (nella logica della verità che è sempre nuova) gli venne senz'altro dalla lettura di una intervista concessa dal filosofo francese Alain Finkielkraut al mensile «30Giorni» nel giugno del 1992; a tema del dialogo lo scrittore Charles Péguy di cui Giussani citava da anni i tre *Misteri*, ma del quale non aveva ancora approfondito l'opera in prosa:

> «Dice il critico francese Finkielkraut nel suo libro su Péguy, commentando la frase da noi prima citata ["Quello che è più imprevisto è sempre l'avvenimento"]: "Un avvenimento è qualcosa che irrompe dall'esterno. Un qualcosa di imprevisto. Ed è questo il metodo supremo di conoscenza [conoscere è trovarsi di fronte a un nuovo, a qualcosa di estraneo a sé, di non costruito da sé]. [...] Bisogna ridare all'avvenimento la sua dimensione ontologica di nuovo inizio. È una irruzione del nuovo, che rompe gli ingranaggi [delle cose già stabilite, delle definizioni già date], che mette in moto un processo". La parola avvenimento è dunque capitale per ogni tipo di conoscenza. Me ne andavo, molti anni fa, su un sentiero che da un paese della val Gardena sale sul monte Pana, vicino al Sasso Lungo. C'era davanti a me un giovane che continuava a guardar per terra e a raccogliere un sasso qui, un sasso là. Dopo poco capii: raccoglieva fossili, quella zona infatti ne era molto ricca, come tutte le Dolomiti. Ecco, quando quel giovane s'imbatteva in un sasso con la sagoma accennata di un fossile, faceva una "scoperta": un avvenimento entrava nella sua vita e gli faceva conoscere qualcosa di più. Così è per la conoscenza del proprio io. È un avvenimento – "una irruzione del nuovo" – che mette in moto il processo per cui l'io incomincia a prendere coscienza di sé, ad aver tenerezza verso se stesso, a prender nota del destino a cui sta andando, del cammino che sta facendo, dei diritti che ha, dei doveri che deve rispettare, della sua fisionomia intera»[20].

Il metodo di conoscenza «per avvenimento» – questo il grande insegnamento di Péguy ripreso da don Giussani – si oppone ad ogni pretesa di costringere la realtà (di qualsiasi tipo) nelle strettoie di un «sistema». Mi permetto solo di citare una folgorante definizione dello scrittore francese:

> «Quando il teorico, quando il ragionatore si trova in presenza di una realtà complessa, non soltanto piena di complicazioni, ma di complessità, il primo istinto cui si attiene, perché si tratta di quello cattivo, è di prendere in considerazione solo una parte di questa realtà complessa; egli elimina istintivamente, automaticamente, tutto il resto, ciò che lo disturba. Si può definire un sistema: ciò che resta quando un sistematico è passato di là. Un sistema è una realtà monca. […] I sistematici hanno preso la buona decisione di disprezzare la realtà. Quando [il sistematico] ha ragione, è lui che ha ragione; e quando ha torto, ha ragione di aver torto; ed è la realtà, che avendo ragione contro di lui, ha torto di avere questa ragione»[21].

Se poi l'oggetto della conoscenza è Dio, non è detto che sia degno del nome di

---

20 GIUSSANI, *In cammino (1992-1998)*, 104-105.

21 C. PÉGUY, *Heureux les systhématiques* (postumo 1905), in *Oeuvres en prose complètes*…, 223-226.

«teologo» solo chi produce un suo «sistema». Al contrario, è fecondo teologo chi ha un pensiero «sorgivo» anche se non è necessariamente «sistematico». E studiarlo – come in questo volume – deve essere fatto «sistematicamente» nel senso del rigore della ricerca, ma nel rispetto della caratteristica non sistematica di un certo pensiero, perché «il metodo è imposto dall'oggetto»[22].

4. Disponibilità al cambiamento

Oltre all'aspetto gnoseologico, l'avvenimento implica conseguenze evidenti anche in campo morale. Le sintetizzerei nell'espressione «disponibilità al cambiamento».

Anche qui mi avvalgo esemplificativamente di un ricordo personale: nella casa dei Memores in cui vivevo c'erano alcune difficoltà di rapporto con una persona che chiamerò Tizio. Avendo occasione di una certa frequentazione con don Giussani, potevo chiedergli come comportarmi rispetto ai vari problemi che via via si presentavano. Una volta lo accompagnai dalla sede del movimento a casa sua e, appena salito in macchina, mi chiese: «Come va con Tizio?». Io gli raccontai gli ultimi episodi e che mi ero comportato esattamente come lui mi aveva suggerito di fare; di rimando don Giussani mi disse: «Sì, però tu non hai avuto carità nei confronti di Tizio». Aveva ragione; e allora mi fu chiaro che io avevo recepito i suoi consigli non come invito ad un cammino e ad un cambiamento personali, ma come semplici ed in fondo deresponsabilizzanti «istruzioni per l'uso» (l'opposto moralistico dell'avvenimento). Nel 1991 don Giussani chiese di appendere nelle case dei Memores Domini un cartello con una terribile frase di Kafka: «Non ci sono più miracoli ma solo istruzioni per l'uso»[23] e sopra la frase una grande ics rossa in segno di radicale disapprovazione: la casa infatti è chiamata ad essere il luogo del miracolo (altra sfaccettatura dell'avvenimento).

La disponibilità al cambiamento implica il sacrificio, come Giussani ci ricordò con la frase di Emmanuel Mounier del volantone del 1989:

> «È dalla terra, dalla solidità, che deriva necessariamente un parto pieno di gioia e il sentimento paziente di un'opera che cresce, di tappe che si susseguono, aspettate con calma, con sicurezza. Occorre soffrire perché la verità non si cristallizzi in dottrina, ma nasca dalla carne»[24].

22 L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1997, 4.

23 G. Janouch, *Colloqui con Kafka*, Milano 1964, 79.

24 E. Mounier, *Lettere e diari*, Reggio Emilia 1981, 146-147.

5. Una vita e non una organizzazione

Non occorrono molte parole per spiegare che la logica dell'avvenimento conduce a intendere la compagine ecclesiale nata dal carisma di don Giussani non come una ben strutturata organizzazione (specchio in campo sociale di quello che è il sistema in quello gnoseologico), ma come un organismo vivente.

Si comprende, così, la nota frase che don Giussani scrisse a Giovanni Paolo II in occasione del cinquantesimo anniversario della nascita di CL:

> «Non solo non ho mai inteso "fondare" niente, ma ritengo che il genio del movimento che ho visto nascere sia di avere sentito l'urgenza di proclamare la necessità di ritornare agli aspetti elementari del cristianesimo, vale a dire la passione del fatto cristiano come tale nei suoi elementi originali, e basta»[25].

Si osservi l'espressione «ho visto nascere», che denota l'atteggiamento sorpreso e grato del padre consapevole del dono gratuito che è il proprio figlio. Atteggiamento che don Giussani, nel già citato discorso del 30 maggio 1998, aveva descritto utilizzando l'amata liturgia ambrosiana:

> «Domine Deus, in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa et populum Tuum *vidi*, cum ingenti gaudio, Tibi offerre donaria».

La medesima obbedienza all'accadere dell'avvenimento sta alla base della nascita della forma di consacrazione laicale a Dio nella verginità che la Chiesa ha riconosciuto nel 1988 col nome di Memores Domini. Proprio in occasione del riconoscimento pontificio don Giussani rilasciò un'intervista:

> «*Come e quando nacque l'idea dei Memores Domini?*
> Molto tempo fa, all'inizio degli anni '60, alcuni ragazzi di Gioventù Studentesca […] hanno insistito perché fossero seguiti nel vivere una dedizione a Dio dentro il mondo. La proposta mi trovò ammirato ma non immediatamente compiacente, tanto che, all'inizio, partecipai non molto appassionatamente ai loro ritrovi quindicinali di preghiera, e solo dopo un periodo di due o tre anni con evidenza mi sono accorto che quella poteva essere una provocazione ad una realizzazione particolare, ma significativa, della esperienza cristiana da noi iniziata anni addietro. […]
>
> *Perché questa incertezza?*
> Non nasceva da me l'idea di questa forma di dedizione: ho obbedito a delle circostanze che veicolavano una proposta rivoltami dai giovani stessi. E poi c'era il terrore di una ulteriore e ben più grave responsabilità.

---

25 Lettera dattiloscritta di Luigi Giussani [a Giovanni Paolo II], Milano, 26 gennaio 2004 (cfr. A. Savorana, *Vita di don Giussani*, Milano 2014, 1138).

E cosa significa per lei, oggi, l'approvazione pontificia di questa associazione?
È un respiro di sicurezza di cui siamo grati al Sommo Pontefice perché l'approvazione non è soltanto un appoggio al nostro tentativo, ma più profondamente essa riconduce ciò che noi siamo e vogliamo nella grande obbedienza al mistero della Chiesa»[26].

Lavorando da anni alla sistemazione di quanto don Giussani ha detto ai Memores Domini fin dal lontano 1965, posso testimoniare con assoluta certezza che i passi «operativi» nella storia dell'Associazione – compresa la definizione stessa della regola che presiede alla nostra vita quotidiana – sono stati frutto dell'obbedienza agli avvenimenti offerti dalla storia stessa, secondo il grande criterio evidenziato da don Julián Carrón nel primo paragrafo della *lectio magistralis* che conclude il volume; egli vi cita queste frasi di Giussani:

«Per me la storia è tutto; io ho imparato tutto dalla storia. […] Tutto per me si è svolto nella più assoluta normalità e solo le cose che accadevano, mentre accadevano [cioè gli avvenimenti], suscitavano stupore, tanto era Dio a operarle facendo di esse la trama di una storia che mi accadeva – e mi accade – davanti agli occhi»[27].

6. Il presente

La dinamica dell'avvenimento è, infine, la suprema valorizzazione del presente, unico spazio della nostra esperienza vitale. Lo stesso carisma di don Giussani – che pure è giusto e doveroso collocare storicamente – non rimane un «devoto ricordo»[28] nella misura in cui interpella nel presente, perché nel presente è riproposto alla verifica della esperienza di chi ne è coinvolto, come spiega esaurientemente nella citata lectio don Carrón.

È l'affascinante e drammatica dinamica espressa dal volantone di Pasqua del 2011, tratto da una conversazione di don Giussani a un ritiro dei Memores Domini dell'autunno 1992, incentrata proprio sull'intervista a Finkielkraut. Concludo leggendo questo mirabile testo:

«L'avvenimento non identifica soltanto qualcosa che è accaduto e con cui tutto è iniziato, ma ciò che desta il presente, definisce il presente, dà contenuto al presente, rende possibile il presente. Ciò che si sa o ciò che si ha diventa esperienza se quello che si sa o si ha è qualcosa che ci viene

---

26 *Memores Domini*. Intervista a monsignor Luigi Giussani a cura di Lucio Brunelli e Gianni Cardinale, in 30Giorni (maggio 1989).

27 Paximadi – Prato – Roux – Tombolini (edd.), *Luigi Giussani, Il percorso teologico e l'apertura ecumenica*, 447 s.

28 L. Giussani, *Memoria, non devoto ricordo*, in CL-Litterae Communionis 5 (1993).

dato adesso: c'è una mano che ce lo porge ora, c'è un volto che viene avanti ora, c'è del sangue che scorre ora, c'è una risurrezione che avviene ora. Fuori di questo "ora" non c'è niente! Il nostro io non può essere mosso, commosso, cioè cambiato, se non da una contemporaneità: un avvenimento. Cristo è qualcosa che mi sta accadendo. Allora, perché quello che sappiamo – Cristo, tutto il discorso su Cristo – sia esperienza, occorre che sia un presente che ci provoca e percuote: è un presente come per Andrea e per Giovanni è stato un presente. Il cristianesimo, Cristo, è esattamente quello che fu per Andrea e Giovanni quando gli andavano dietro; immaginate quando si voltò, e come furono colpiti! E quando andarono a casa sua… È sempre così fino adesso, fino a questo momento!».

Politische Theologie Wilhelms II.

Benjamin Hasselhorn
(Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, 44) Duncker & Humblot Verlag, Berlin 2012, 343 pp.

Nella storiografia di lingua tedesca e, ancor più, in quella di lingua inglese, Guglielmo II di Hohenzollern, l'ultimo Kaiser, è da tempo oggetto di una vera e propria riscoperta. Non si tratta solo del superamento della rimozione storica avviata dopo le censure del Sessantotto tedesco, ma del tentativo di ricollocarne la figura e il ruolo all'interno di un contesto storico imprescindibile per la cultura germanica ed europea e, dunque, di tornare ad accostarlo in termini più scientifici e rigorosi. Negli ultimi anni sono state pubblicate importanti monografie, principalmente di taglio storico e biografico[1], ma, quel che mancava, era la ricostruzione del tessuto ideale che ha percorso e sostenuto l'iniziativa di un sovrano che ha preteso di governare, e non solo di regnare. La visione religiosa, cui Guglielmo II intendeva richiamarsi, è stata, in qualche caso, liquidata in maniera alquanto semplicistica[2]. A questa lacuna risponde l'opera, impressionante per vastità e profondità, di un giovane studioso tedesco, Benjamin Hasselhorn (1986), pubblicata dalla prestigiosa casa editrice berlinese Duncker & Humblot, nella collana dedicata alle fonti e agli approfondimenti scientifici della storia di Prussia e Brandeburgo.

L'opera è l'esito di un lungo lavoro di dottorato condotto dall'autore presso la facoltà di teologia della Humboldt Universität di Berlino e, come rivela il titolo, si

---

1 Cfr., in particolare, C. Clark, *Kaiser Wilhelm II. A life in power,* London 2009; inoltre: F. L. Kroll (a cura di), *Wilhelm II (1888-1918)* in *Preußens Herrscher. Von den ersten Hohezollern bis Wilhelm II*, München 2000, e E. Straub, *Kaiser Wilhelm II in der Politik seiner Zeit. Die Erfindung des Reiches aus dem Geist der Moderne*, Berlin 2008.

2 Cfr. J. C. G. Röhl, *Wilhelm II and the Government of Germany*, Cambridge 1996. Nel suo *Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn* (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge, 19), München 1989, alle pp. 31-36 Röhl arriva a interpretare la concezione del potere di Guglielmo II come «viziata a livello psico-patologico». L'osservazione è stata fortemente criticata da Clark (in *Kaiser Wilhelm II. A life in power*, sopra citato) come non fondata sul piano documentario e inadeguata su quello della metodologia storica.

colloca in una prospettiva fortemente *begriffsgeschichtlich*, in quell'area di indagine storiografica poco determinabile, al confine tra storia delle istituzioni, biografia scientifica e storia del pensiero e della mentalità, che impone una ricerca a tutto campo e il superamento di metodologie troppo settoriali.

Anche nella storiografia di lingua italiana Guglielmo II è troppo spesso liquidato come l'incarnazione del militarismo e dell'autoritarismo prussiano, a volte misconoscendo il ruolo, decisivo, che ha, invece, avuto sulle sue scelte la sua particolarissima autocomprensione del proprio ruolo e compito politico, così come la sua profonda e sincera fede protestante.

Il volume inizia con la ricostruzione del complesso contesto familiare, con la descrizione dei "modelli" che più influenzarono la giovane personalità del futuro Imperatore, la madre, la nonna e la moglie, oltre che il padre, il nonno e, ovviamente, il cancelliere Bismarck. Hasselhorn dedica alcune interessanti pagine all'influsso che sul giovane Guglielmo ebbe l'educatore per lui scelto dalla famiglia, il teologo Hinzpeter. Evidenzia l'importanza decisiva di figure come il nonno paterno, Guglielmo I, e la nonna materna, la regina Vittoria d'Inghilterra, ma anche il predicatore di corte Adolf Stoecker, da cui fu profondamente affascinato, ma che, a un certo punto, dovette "licenziare". Guglielmo II maturò, sin dall'adolescenza, la convinzione di un compito religioso che gli era stato affidato, senza peraltro mai cedere del tutto a una visione del potere per sola grazia di Dio.

Ne emerge un quadro di influssi fortemente polarizzati, con, da una parte, il conservatorismo dei genitori, dall'altra il progressismo dei nonni, ma anche la particolare tradizione religiosa degli Hohenzollern, evangelico-riformati, come tutta la corte, in una Prussia a stragrande maggioranza evangelico-luterana, ma con forti minoranze cattoliche (Slesia). Il riferimento è utilissimo per comprendere la contrapposizione a Bismarck riguardo alla questione cattolica. Non si trattava solo della volontà di essere il Kaiser di tutti i tedeschi, ma di un inveramento della tradizione di tolleranza propria degli Hohenzollern che, troppo riduttivamente, viene spesso ricondotta alla sola matrice illuministica di Federico II il Grande. Nel caso di Guglielmo II, la particolare attenzione ai Cattolici a tutto può essere collegata, ma non certamente a una matrice indifferentista o vagamente deista. Guglielmo II era sinceramente convinto della propria "missione" e di un principio di legittimità divina cui mai rinunciò. Più correttamente Hasselhorn parla di "eclettismo" politico-religioso, che portò il Kaiser a prendere molto sul serio il suo ruolo di *summus episcopus* della Landeskirche prussiana, nel tentativo di riavvicinare le due grandi tradizioni protestanti – riformata e luterana –, mostrando forti aperture rispetto al mondo cattolico. Tra i meriti indiscussi di Guglielmo II ci sono, tra l'altro, il superamento del *Kulturkampf* e il tentativo di guadagnare alla causa dell'Impero (e della Germania unitaria) i Cattolici più aperti (che, in questo caso, significa anche "più conservatori"). Ne fanno fede le iniziative in favore della costruzione e ricostruzione di importanti luoghi di culto e la politica

"sociale" di Guglielmo II, in un'ottica che, oggi, potremmo definire "socialconservatrice".

In questo suo ruolo di mediatore del pluralismo nazionale non poteva mancare una consapevole posizione personale rispetto alla questione giudaica. Contrariamente a quanto capita di leggere in alcune biografie, su questo punto alquanto approssimative, Guglielmo II mai aderì a forme di antisemitismo razziale o biologico, come si evince dalla sua presa di distanza, in importanti documenti risalenti al periodo dell'esilio, dai provvedimenti del regime nazionalsocialista. Tra i suoi atti di governo rientrano, tra l'altro, l'appoggio e il sostegno, anche finanziario, al movimento sionista che si andava raccogliendo intorno a Theodor Herzl. Le sue riserve rispetto al mondo ebraico furono prevalentemente di natura culturale, se non ideologica, e sono in gran parte riconducibili all'influsso che ebbe su di lui il pensiero di Houston Stewart Chamberlain, di cui Guglielmo coltivò l'amicizia e con cui rimase in contatto epistolare. Al modello germanico si contrapponeva, nella prospettiva di Chamberlain, la tradizione giudaico-semitica, ma, quando, con il nazionalsocialismo, questa percezione si tramutò in scelta politica, spaccando in due il mondo protestante, tra "chiesa confessante" e "cristiani tedeschi", dal suo esilio olandese il Guglielmo II rifiutò le richieste che gli venivano da quest'ultima parte, scrivendo, con un'esclamazione che risalta per la sua forza «Nein! Bin gegen "deutsche Christen"!».

Nelle grandi questioni religiose Guglielmo II volle essere «Herr der Mitte», signore del centro, e, quindi, anche della mediazione. Come Imperatore era il sovrano di tutti i Tedeschi, Cattolici ed Ebrei inclusi; come re di Prussia era, però, il capo della Chiesa territoriale prussiana, chiamato a prendere decisioni importanti tra le due correnti di pensiero – liberali e ortodossi – che allora si contendevano l'egemonia culturale sul mondo protestante prussiano. Guglielmo II si sforzò di garantire alle istituzioni ecclesiastiche la più ampia autonomia di scelta, raramente interferendo in maniera diretta sulle loro scelte di governo interno. Considerato un conservatore, sia pure eclettico e illuminato, chiamò alla Facoltà di Teologia dell'Università di Berlino il principale esponente della "teologia liberale", lo storico della Chiesa Adolf von Harnack, con cui ebbe interessanti scambi di opinione e che collaborò con lui negli anni difficili della Prima Guerra Mondiale. Non trascurò mai gli studi e la riflessione teologica, anche se è soprattutto negli anni dell'esilio olandese che si dedicò alla stesura di alcune opere di carattere biblico-teologico, riprendendo, tra l'altro, l'antico ruolo di "predicatore domestico" che la tradizione protestante riconosceva ai padri di famiglia.

Durante il suo regno Guglielmo II, uomo di molteplici letture e interessi culturali, visse il fascino tanto della tradizione teologica protestante che del neonato interesse per i grandi miti della cultura tedesca. Anche questo è un aspetto del suo "eclettismo", che ci mette di fronte a una forte dimensione di "teologia politica" e, nel contempo, a un elemento essenziale del suo *Legitimationsglauben*, per dirla con

Max Weber. I miti pangermanici non sono, conseguentemente, mai assolutizzati, ma sempre riletti in una prospettiva di continuità. Si comincia dalla figura centrale del nonno, l'imperatore Guglielmo I, riletto e interpretato come "mito fondativo" del Secondo Reich, insieme con il cancelliere Bismarck che, in gran parte, lo aveva messo in ombra. Questo "mito fondativo" è poi ricollocato nella continuità ideale tra il "Secondo" e il "Primo Reich", il Sacro Romano Impero di Nazione Germanica, con una fortissima sottolineatura del contributo decisivo che la cultura germanica aveva dato alla sua costituzione, attraverso il culto della libertà, del coraggio, della franchezza, della lealtà nordiche, contro la "decadenza" latina.

Tutto il volume è incentrato sui diversi aspetti della religiosità di Guglielmo II e sugli influssi che essa ha avuto sulle sue scelte di governo. In questo modo, l'opera si colloca, dal punto di vita metodologico, nella tradizione schmittiana della "teologia politica", alla ricerca dei fattori impliciti di una prassi politica che risulterebbe incomprensibile al di fuori della sua prospettiva ultima. La cosa è evidente sin dal titolo ed è ulteriormente rafforzata dalla scelta dell'Editore, lo stesso delle opere di Carl Schmitt. Alla questione della teologia politica, del resto, è dedicata una breve introduzione (pp. 9-19), di carattere metodologico, in cui l'Autore fa il punto sulla ricerca filosofica in questo delicato ambito della filosofia politica, oltre che della *Begriffsgeschichte*, traendone importanti conseguenze per la ricerca storica. Nel caso di Guglielmo II, peraltro, non si tratta anzitutto di "concetti teologici secolarizzati", ma di una sorta di teologia politica implicita, in una visione che, consapevolmente, intendeva opporsi all'avanzare di una mentalità secolaristica attraverso i richiami agli elementi perenni di una tradizione religiosa, ma anche a quella che era considerata dall'Imperatore e dai suoi consiglieri più stretti come un'imprescindibilità antropologica. Guglielmo II scelse di distaccarsi dal realismo di Bismarck e optò per la centralità carismatica del potere imperiale, pur dovendosi costantemente confrontare con le istituzioni di un sistema democratico e costituzionale, sia pure imperfetto. Di fatti, non solo non accantonò i ruoli giurisdizionalisti che la tradizione monarchica prussiana gli attribuiva (*summus episcopus*), ma cercò di dare all'Impero un riferimento carismatico che non aveva (e che era destinato a non trovare mai). Per questo, accanto alla terminologia e alla metodologia schmittiana nell'opera di Hasselhorn non si può certo obliare l'influsso di categorie weberiane, meno esplicite e per certi versi quasi nascoste, come quelle di "Idealtypus" e di "charismatische Herrschaft".

In effetti, il concetto di "teologia politica" cui fa riferimento Hasselhorn non coincide esattamente con quello schmittiano. Per riprendere la quadripartizione proposta da Ernst-Wolfgang Böckenförde[3], la «teologia politica» cui fa riferimento l'Autore è,

[3] Per tutto questo, cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in J. TAUBES (hg.), *Religionstheorie und Politische* Theologie, vol. I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, 16-25, soprattutto il secondo paragrafo

sul piano del metodo, quella di carattere «giuridico», interessata alla dipendenza formale dalla teologia di un certo impianto giuridico, istituzionale e politico (appunto, Schmitt e Weber); su quello del contenuto prevale, peraltro, la "teologia politica" di taglio «istituzionale», quella che cerca nella tradizione e nel vissuto cristiani il fondamento, storico e ideale, degli ordinamenti sociali e politici di una determinata società, che nel caso del nostro saggio è quella definita come "guglielmina". Meno significativi sono, invece, il terzo e il quarto modello di "teologia politica": quella che ne nega, polemicamente, la stessa possibilità (Jakob Taubes, Erich Peterson e una certa tradizione di agostinismo radicale) e quella «appellativa», propria dei grandi programmi che vogliono fondare o indirizzare la prassi politico-sociale dei Cristiani.

Hasselhorn ci porta a comprendere, attraverso numerose fonti documentarie, spesso ancora inedite (lettere, sermoni, appunti di discorsi) che l'autocoscienza che sorreggeva l'azione di governo di Guglielmo II aveva le sue radici ultime e profonde nell'idea di sovranità "per grazia di Dio", pur nel rispetto sostanziale della Costituzione del Reich. Questa concezione si esprimeva, ancora una volta ecletticamente, attraverso scelte e immagini spesso di carattere simbolico: «Il carattere cristiano, tanto dell'unità nazionale, all'interno, quanto dell'unificazione d'Europa, all'esterno, era particolarmente sottolineato mediante il richiamo all'immagine dell'arcangelo Michele» (p. 231). La "teologia politica" di Guglielmo II andò in crisi, sino a spezzarsi definitivamente, con lo scoppio della Prima Guerra Mondiale. Con il progredire del conflitto, emerge, negli scritti e nei discorsi di Guglielmo II, come pure nelle testimonianze a lui più vicine una percezione sempre più apocalittica della storia, in cui la guerra è l'espressione tragica del conflitto tra il bene e il male in questo mondo. Di questa percezione è l'ipotesi, più volte presa in considerazione nella cerchia più ristretta dei suoi collaboratori, di una catartica morte del Sovrano per la sua terra e il suo popolo, rifiutata, in nome dell'impossibilità cristiana del suicidio, da parte di Guglielmo II. La fuga in Olanda e l'esilio segnano la fine di questa eclettica visione politico-teologica e l'opzione per una teologia più marcatamente pietistica e personalistica, secondo la migliore tradizione protestante riformata.

L'ultima parte del volume si confronta, quindi, con la produzione dell'esilio, l'unica a carattere in qualche modo sistematico e propriamente "teologica" dell'ormai ex imperatore tedesco. Spiccano i testi sul "sacrificio del Re", di sapore antico-testamentario. Ci sono, poi, gli scritti in cui Guglielmo contesta l'idea che la Germania sia propriamente "Occidente", per sostenere, contro Oswald Spengler, che, proprio per il suo carattere particolare, più vicino all'Oriente, essa non è direttamente coinvolta nel "tramonto dell'Occidente". La storia gli ha dato torto, ma resta il tentativo, interessante e in qualche modo coerente con gli anni in cui si configurarono le prime forme

intitolato: *Der Bedeutungsgehalt des Begriffs politische Theologie: juristische, institutionelle, appellative politische Theologie*, 19-21.

consapevoli di "teologia politica", di formulare una "teologia della storia" tedesca, la stessa che, tra l'altro, insieme con la sua sincera fede evangelica, gli permette, come si è già osservato, di schierarsi contro i "Deutsche Christen" e la follia antisemita.

Il lavoro di Hasselhorn risulta ampiamente documentato, anche grazie all'accurata disposizione tematica e alla dovizia di fonti e testi che lo sostengono. In particolare, nel ruolo riconosciuto alla teologia politica e ai "motori ideali" (soprattutto quelli religiosi) dell'agire politico, è evidente la contrapposizione rispetto ad altri studi sul periodo guglielmino che, sia pur recenti, si muovono in un'ottica storico-istituzionale più convenzionale, in particolare quelli già citati di John Röhl. Purtroppo, e, forse, per eccessiva empatia, all'accurata ricostruzione storica delle fonti non sempre si accompagna una rilettura pienamente critica delle conseguenze pratiche che ebbe la teologia politica del Kaiser e, ancor di più, di alcune figure di teologi che gli furono, sia pur criticamente, vicine negli anni della Grande Guerra e che condizionarono la politica mediorientale della Germania guglielmina, come la discussa figura del "parroco sociale" Friedrich Naumann, di cui studi e approfondimenti recenti hanno mostrato le implicite, ma gravi responsabilità nel silenzio tedesco, di convenienza diplomatica filo-ottomana[4], rispetto al genocidio armeno.

Malgrado una certa tendenza apologetica nei confronti dell'ultimo imperatore e del suo retroterra teologico-ideale, dallo studio di Hasselhorn, la storia e le forme del pensiero politico-sociale della Germania e dell'Europa tra Ottocento e Novecento escono comunque illuminate da interessanti e nuove prospettive, con cui vale la pena di confrontarsi.

Giuseppe Reguzzoni

4 A titolo esemplare, cfr. sulla *Islampolitik* della politica estera guglielmina, molto brevemente, ma non senza richiami a studi più approfonditi: Rav Giuseppe Laras, *Islampolitik, il filo tragico che lega genocidio armeno e Shoah*, in Il Foglio, 27 aprile 2017.

Maria Sposa dello Spirito Santo nella teologia contemporanea

Luigi Bonarrigo
Prefazione di Manfred Hauke (Collana di Mariologia, 15), Eupress FTL-Cantagalli, Lugano-Siena 2018, 598 pp.

Au soir du premier jour du mois de mai 1990, il y a donc déjà une trentaine d'années, deux séminaristes français alors étudiants en théologie auprès de l'Université pontificale Grégorienne s'entretenaient longuement, dans un salon du Séminaire Pontifical Français, au sujet du titre de *Sponsa Spiritus Sancti* appliqué à la Vierge Marie. Le débat aux allures de *quaestio disputata* entre les deux séminaristes était assez vif. L'un, convaincu de l'inadéquation voire de l'hétérodoxie du titre objet de la discussion, se déclarait fermement opposé à son emploi qu'il considérait à proscrire, alors que son interlocuteur, qui n'était autre que le futur recenseur soussigné, se disait au contraire profondément persuadé du bien-fondé et de la justesse de l'attribution à Marie du titre d'Épouse de l'Esprit-Saint, à condition de le bien comprendre et d'en approfondir la compréhension théologique. Bien entendu, s'agissant de deux étudiants débutants en théologie, l'un comme l'autre se targuaient d'invoquer des références à des théologiens reconnus, tels que René Laurentin (1917-2017) et le jésuite Jean Galot (1919-2008), à l'appui de leurs positions respectives.

Le lendemain de cette joute mariologique improvisée les deux séminaristes en désaccord sur la question disputée se rendirent, avec tous leurs condisciples du Séminaire Pontifical Français, à l'audience générale du pape Jean-Paul II, celle du 2 mai 1990, qui avait lieu sur la place Saint-Pierre en Vatican. Or, la catéchèse de saint Jean-Paul II portait précisément ce mercredi-là sur «Marie et les noces de Dieu avec l'humanité», non sans faire ouvertement référence au développement dans la spiritualité chrétienne, depuis saint François d'Assise, du thème de «Marie Épouse de l'Esprit Saint»[1]. Quelle ne fut pas la joie du futur soussigné (et le dépit de son contradicteur de la veille), d'être ainsi auditeur d'une catéchèse du pape Jean-Paul II exposant de manière autorisée combien le titre d'Épouse de l'Esprit Saint pouvait tout

[1] Jean-Paul II, *Marie et les noces de Dieu avec l'humanité*, Audience générale du 2 mai 1990, in La Documentation catholique 87 (1990) 649.

à fait être appliqué à la personne de Marie. Le magistère ordinaire pontifical étant explicitement engagé une fois de plus en ce sens, il n'en fallait pas plus pour inspirer au soussigné le désir de se pencher d'un plus près sur le sujet en vue de plus amples approfondissements éventuels. Bien des années passeront avant que cette quête documentée à force de persévérance aboutisse à la publication d'un modeste article intitulé *Marie, Épouse du Saint-Esprit ? Le point de vue de la mariologie des saints et des papes*, paru en 2007 dans les colonnes de la présente Rivista Teologica di Lugano[2]. Toutefois, en aucune manière nous n'aurions alors imaginé avoir un jour la surprise et la joie de tenir entre les mains un ouvrage entièrement consacré à ce thème comme celui qui vient d'être publié par Don Luigi Bonarrigo sous le titre *Maria Sposa dello Spirito Santo nella teologia contemporanea*. Le fait qu'il s'agisse déjà du quinzième volume paru dans la «Collana di Mariologia» suffit d'ailleurs en lui-même à signifier que la théologie mariale, loin d'être devenue une langue morte, demeure bel et bien une langue vivante dans le concert contemporain des disciplines théologiques[3]. Quant à l'emploi du titre *Sponsa Spiritus Sancti* donnant lieu à de persistantes controverses malgré son adéquation à suggérer l'aspect sponsal de la relation entre Marie et l'Esprit, il méritait d'être examiné avec tout le sérieux qu'impose une recherche doctorale digne de ce nom et il convient de savoir gré à Don Luigi Bonarrigo d'en avoir eu à la fois l'audace et la science.

Comme chacun le sait, saint Paul VI, en son exhortation apostolique *Marialis Cultus* (1974), avait pris soin d'exhorter «l'ensemble du Peuple de Dieu, spécialement les pasteurs et les théologiens, à approfondir leur réflexion sur l'action de l'Esprit dans l'histoire du salut», sachant que d'un tel approfondissement se dégagera en particulier le mystérieux rapport entre l'Esprit de Dieu et la Vierge de Nazareth, et leur action dans l'Église» (MC 27). Il est d'autant plus heureux qu'il soit donné de nos jours à un prêtre du diocèse de Milan, dont Mgr Giovanni Battista Montini fut archevêque de 1954 à 1963, de pouvoir offrir à ses lecteurs de recueillir un fruit universitaire riche et savoureux de l'orientation que le pape Paul VI appelait de ses vœux. Le magistère du pape Paul VI est d'ailleurs l'un des plus souvent cités, avec celui de Jean-Paul II, dans cette recherche. Il est significatif à cet égard qu'un imposant chapitre, le onzième des treize chapitres de l'ouvrage, soit intitulé: «Maria Sposa dello Spirito Santo durante il pontificato di Paolo VI» (pp. 307-347).

Au service d'un examen très approfondi voire quasi-exhaustif des divers aspects du récent débat, dans la théologie contemporaine, avant, durant, et depuis le Concile Vatican II, l'auteur propose tout d'abord un long et impressionnant parcours biblique

[2] Cfr. É. Richer, *Marie, Épouse du Saint-Esprit ? Le point de vue de la mariologie des saints et des papes*, in RTLu 2 (2007) 257-277.

[3] À ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à notre article: É. Richer, *Quelques réflexions sur l'actualité de la mariologie*, in Bulletin de Littérature Ecclésiastique 119/2 (2018) 37-64.

et historique structuré en une douzaine de chapitres: deux chapitres sont consacrés à examiner la relation sponsale avec Dieu dans la Bible (I) puis chez les Pères de l'Église (II), puis deux autres chapitres traitent ensuite de l'Esprit Saint et Marie dans l'Écriture sainte (III) et chez les Pères (IV). Fort des résultats de telles investigations biblico-patristiques quant à l'aspect sponsal du rapport à Dieu, puis plus spécifiquement quant au rapport entre l'Esprit Saint et Marie, c'est bien le titre d'Épouse de l'Esprit Saint appliqué à la Mère de Dieu qui constitue le centre de gravité et la cible de toute la recherche exposée ensuite dans une gamme (au sens presque musical) de huit chapitres (V à XII) depuis les commencements médiévaux (avant et après saint François d'Assise), puis aux époques moderne et contemporaine. On l'aura compris: la méthode dite génétique, qui consiste à étudier une question à travers l'examen patient et érudit de sa genèse, de son histoire, s'avère fortement mise en œuvre ici, à la faveur de connaissances qu'il n'est pas excessif de qualifier d'encyclopédiques, mais au meilleur sens du mot. Il est vrai que pour entreprendre une telle enquête, dont la préface de Don Manfred Hauke rend compte de manière synthétique (pp. 19-26), l'auteur était déjà bien initié en matière de théologie trinitaire et de patristique, depuis une recherche antérieure menée alors sous la direction du futur cardinal Luis Francisco Ladaria Ferrer, SJ, et portant sur *Dio Padre nel De Trinitate (I-III) di sant'Ilario di Poitiers* (PUG, Rome 2004)[4].

Mais que l'on ne s'imagine pas que l'importance et l'espace accordés en cet ouvrage au rassemblement des données recueillies dans l'Écriture, la Tradition et le Magistère, au sujet de Marie Épouse de l'Esprit Saint, soient aux dépens de la réflexion doctrinale proprement dite. La synthèse systématique magistrale proposée dans un solide et ample treizième et dernier chapitre (pp. 427-529) montre qu'il n'en est rien: à titre de préliminaires, un récapitulatif des données positives rassemblées au sujet de l'histoire de l'usage et de la théologie du titre *Sponsa Spiritus Sancti*, permet à l'auteur de situer ce dernier avec bonheur au cœur du *nexus* des quatre dogmes mariais (Immaculée conception, Virginité perpétuelle, Maternité divine, Assomption) et de mettre en valeur ensuite les aspects trinitario-pneumatologiques, christologiques, ecclésiologiques, anthropologiques, eschatologiques, et pastoraux. En conclusion, l'auteur souligne avec raison que le titre *sacrarium Spiritus Sancti* (LG 53) ne se pose pas en alternative mais bien en complémentarité à *Sponsa Spiritus Sancti*. Bien compris comme il se doit, ce dernier ne diminue en rien la transcendance de la troisième Personne de la Sainte Trinité, ne prête pas le flanc aux interprétations théogamiques à proscrire, et bénéficie non point de la charge simplement poétique ou métaphorique d'une sorte de «pieuse exagération» plus ou moins heureuse, mais d'une authentique valeur analogique et théologique en tant que symbole riche de signification doctrinale

4 L. Bonarrigo, *Dio Padre nel De Trinitate (I-III) di sant'Ilario di Poitiers*, tesina di licenza canonica in teologia dogmatica, Roma 2004, *pro manuscripto*, 131 pp.

et spirituelle. Saint Jean-Paul II n'avait pas manqué d'indiquer, en une remarquable *Lettre aux religieux et religieuses de la famille montfortaine*, que «cette expression traditionnelle, déjà utilisée par saint François d'Assise, tout en contenant des niveaux hétérogènes d'analogie, est sans aucun doute efficace pour exprimer d'une certaine façon la participation particulière de la Vierge à la vie de la Très Sainte Trinité»[5].

Qui s'intéresse à la théologie mariale sera particulièrement sensible à l'explicitation fort bienvenue des incidences du titre bien compris d'Épouse du Saint-Esprit sur la pratique de la mariologie elle-même. Avec raison, Don Luigi Bonarrigo souligne qu'une juste compréhension du lien entre Marie et l'Esprit Saint est de nature à favoriser non seulement la sortie de l'opposition entre mariologie christotypique et ecclésiotypique, mais aussi la récupération de la dimension sapientielle, spirituelle et mystique de la mariologie, et l'émergence de points de contact et de dialogue œcuménique tant avec la théologie orientale qu'avec la théologie réformée (pp. 513-518). Gageons, en effet, que la médiation maternelle de Marie aidera les théologiens, fussent-ils catholiques, orthodoxes ou réformés, à ne pas omettre de s'émerveiller du fait que, selon le mot de saint Irénée, «là où est l'Esprit, là est l'Église»[6] dont Marie est membre tout étant sa Mère.

Étienne Richer

[5] Jean-Paul II, *Lettre aux religieux et religieuses de la famille montfortaine sur la doctrine de leur fondateur*, 8 décembre 2003, in La Documentation catholique 101 (2004) 251-255, n. 3; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVI, 2/2003 (Luglio-Dicembre), Città del Vaticano 2005, 919.

[6] *Adversus Haereses* III, 24, 1.

Finito di stampare
nel mese di novembre 2019
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3
Anno XXIV
novembre 2019

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 3/2019

Editoriale

Emanuele Di Marco, *Giovani e fede: quale futuro?* 443

Articoli e Contributi

Giacomo Costa, Christus vivit: *per un cammino sinodale che porti frutto* 449

Salvatore Loiero, *La pastorale giovanile come teologia narrativa alla luce dell'Esortazione Christus vivit* 461

Emanuele Di Marco, Christus vivit*: un documento magisteriale "al limite"* 473

Andrzej Proniewski, *L'identità religiosa dei giovani alla luce dell'Esortazione apostolica postsinodale* Christus vivit *e della Giornata Mondiale dei Giovani a Panama* 499

Giorgio Paximadi, *La classificazione zoologica in Lv 11. Non solo una questione di purità ma una visione del cosmo* 509

Fabrizio Demelas, *Gesù cammina sulle acque: ruolo di Gv 6,16-21 nella comprensione del discorso eucaristico* 529

Miscellanea

Rolando Leo, *Insieme sulla via di Emmaus* 551

Willem Jacobus Eijk, *Modernità, Postmodernità e Nuova Evangelizzazione a partire dal Magistero di san Giovanni Paolo II* 579

Recensioni

Francesco Alfonso Leccese, *Sufi Network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione* (Francesco Malaguti) 595

Philipp Larrey, *Artificial Humanity. An essay on the philosophy of artificial intelligence* (Markus Krienke) 599

Pigi Colognesi, *«Dai rottami sbocciarono fiori». Gli anni universitari di Clemente Rebora* (Elisa Manni) 603

Editoriale
Giovani e fede: quale futuro?

Emanuele di Marco
Facoltà di Teologia (Lugano)

Fortemente voluta da Papa Francesco ha avuto luogo, nel mese di ottobre del 2018, l'assemblea sinodale "sui giovani". La XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (3-28 ottobre) ha avuto come titolo "I giovani, la fede e il discernimento vocazionale". È sufficiente leggere una simile intestazione per scorgere da subito il timore di trovarsi dinanzi a "un problema". Le statistiche, l'impressione, il sentire comune sentenziano il forte regresso del legame dei giovani con ciò che attiene la religione e la spiritualità, specialmente se "istituzionalizzata", legata ad una chiesa o comunità[1]. È un dato di fatto: soprattutto le culture occidentali si ritrovano a vivere un momento di grave ed importante ripensamento della partecipazione ecclesiale. Tuttavia, "lo spirito di emergenza" può essere dannoso e portare a conclusioni affrettate e non sufficientemente ponderate. Per questo motivo il Sinodo non è stato solamente un evento: lo si deve considerare un processo. Non ci si riferisca nemmeno ai ventisei giorni di Assemblea: il Sinodo che ha trattato dell'età giovanile e dell'esperienza ecclesiale è molto di più. Non è mai opportuno creare delle categorie che tentino, in spirito casistico, di riassumere volti ed esperienze tanto differenti tra loro[2]. I "giovani": un Sinodo che abbia la pretesa di riferirsi ad un ambito della Chiesa non deve dimenticare la profonda varietà dei referenti, rischiando in effetti di creare

1 Cfr. M. Midali, *L'esperienza religiosa dei giovani*, in AA.VV., *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive, esperienze*, Leumann 2003, 63-71; M. Pollo, *Giovani e sacro. L'esperienza religiosa dei giovani alle soglie del XXI secolo*, Leumann 2010.

2 A questo proposito ricordiamo che i giovani si mostrano dotati «di una forte identità collettiva, di una altrettanto consistente capacità di produrre cultura autonoma (cioè progetti e modelli alternativi di uomo e di società) e di una forte propensione alla mobilitazione sociale» (G. Milanesi, *Il disagio: una concettualizzazione preliminare*, in M. Pollo [ed.], *La gioventù negata*, Roma 1994, 43). La categorizzazione dell'età giovanile nasce agli inizi degli anni Settanta, non a caso dopo il '68: il fervore politico e la rivoluzione sessuale hanno portato ad atteggiamenti collettivi rintracciabili proprio in quella fascia di età che poi ha assunto il nome di "giovanile". È tuttavia bene ricordare quanto sia difficile e complesso riuscire a creare la categoria.

prototipi irreali. Non solo: il pericolo, proprio nel creare il "settore giovani", è che si determini il frazionamento della comunità ecclesiale che proprio si vuole evitare. Nella comunità ecclesiale non esiste infatti "la condizione giovanile" ma "i giovani": volti concreti, storie reali, esperienze vissute. Quali sono gli elementi utili tali da creare un profilo del giovane contemporaneo, che possa riferirsi tanto a chi vive in Amazzonia, negli Stati Uniti o in Kerala? Si rischia di avere, come unico tratto comune e condiviso, la fascia di età anagrafica. Forse proprio in questo il Sinodo ha mostrato il suo limite, prima ancora che nei contenuti. I giovani di oggi, a motivo della forte frammentazione esperienziale, delle forti differenze di stili di vita tra le varie realtà economiche e sociali, dei diversi modelli di vita sono così diversi tra loro. È verosimilmente impossibile riuscire a tracciarne un profilo comune[3]. Tuttavia, la forza del documento del Papa (l'Esortazione apostolica post-sinodale *Christus vivit*) sta proprio nell'aver ribadito, a chiare lettere, chi è il polo attrattivo di questa moltitudine così differente: il Signore risorto. Non c'è altro. Solo guardando ed essendo attratti da lui si può trovare un orizzonte che poi prenda la forma incarnata nella situazione che si vive.

Sinodalità e cammino della Chiesa nel tempo

Il Sinodo è uno degli strumenti per vivere la comunione nella Chiesa, eppure proporre una simile Assemblea può presentare il rischio di "categorizzare" il tema, in questo caso i giovani. Nonostante questi ed altri pericoli, che vedremo emergere nei vari contributi, va evidenziata la premura della Chiesa per la propria vita presente e futura. I giovani sono i protagonisti di oggi e di domani, è compito preminente soffermarsi per affrontare la situazione di chi sta vivendo tale situazione.

Il presente numero della Rivista Teologica di Lugano, a un anno dalla chiusura dei lavori sinodali, affronta il tema del delicato rapporto che intercorre tra il mondo giovanile e la fede. Con occhio attento ed analitico i vari interventi proposti desiderano approfondire tanto la preparazione quanto l'esito del Sinodo. Ne emerge un contributo scientifico alla riflessione teologico-pastorale di alto livello.

Un mese di lavori

Nel mese di ottobre si sono quindi succedute le varie sedute. Le richieste raccol-

[3] È bene premettere la critica alla possibilità di descrivere in modo esauriente "la condizione giovanile". Sovente le riflessioni su una fascia di età sono basate su una raccolta dati quantitativa che limita fortemente l'efficacia della strada che si desidera intraprendere. «Queste affermazioni (i giovani pensano che…, i ragazzi vivono come…, *ndr*) sono la conseguenza di un modo di leggere e interpretare i risultati delle indagini di tipo quantitativo in cui si attribuisce ai valori modali (quelli più frequenti) la rappresentatività dell'universo giovanile» (M. POLLO, *Modelli di approccio alla "condizione giovanile"*, in AA.VV., *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive, esperienze*, 24).

te dalle Conferenze episcopali spaziavano in numerose questioni, alcune delle quali hanno suscitato molte attese. Si sottoponevano ai lavori temi molto vasti e complessi, circa l'ecologia, la morale sessuale, la preghiera o la disoccupazione. Durante le varie assise l'attenzione mediatica ha cercato di intravvedere spazi di manovra per presunte "aperture" (sic!) della Chiesa, specialmente su alcuni argomenti sensibili.

Il documento finale

Il Documento finale del Sinodo dei Vescovi sui Giovani, la Fede ed il Discernimento Vocazionale è stato pubblicato il 27 ottobre 2018. In esso vengono riassunti i temi affrontati divisi in tre parti, intitolate a partire dal Vangelo dei discepoli di Emmaus (Lc 24,13-53) e si trovano i frutti delle riflessioni stimolate dall'*Instrumentum laboris* elaborato nella fase preliminare.

L'Esortazione apostolica di Papa Francesco

La presenza del Santo Padre, come testimomia il Documento finale, è stata significativa sin dai primi passi. Il Papa ha desiderato, accompagnato, vissuto il Sinodo dei giovani. Con grande solerzia ha desiderato che la sua Esortazione apostolica fosse pubblicata a non più di sei mesi di distanza dalla conclusione dei lavori. Il titolo dell'Esortazione apostolica è emblematico: *Christus vivit*. Non è un passato, non è un futuro. È un presente: il tempo verbale usato dal Papa per il titolo della nuova Esortazione apostolica è emblematico. Nove capitoli, 299 paragrafi: sono i numeri del nuovo documento che – ancora una volta – si presenta sotto la veste di Esortazione apostolica. È il Papa a scrivere, è il pastore premuroso che ascolta il gregge e cammina con lui, indicando la strada. Il Sinodo è stato lo strumento, tanto caro a Papa Francesco, per raccogliere le preoccupazioni e le aspettative di una Chiesa che si pone profonde domande, spesso tesa tra il desiderio di rinnovarsi e la paura di non essere fedele a Gesù Cristo. Da subito colpisce il desiderio comunicativo del Papa, che non vuole lasciare nulla per scontato: al n. 3 spiega cosa sia una "Esortazione apostolica", a chi la scrive e perché. Come già negli altri testi precedenti, anche la *Christus vivit* ha un tono colloquiale. Addirittura nel primo paragrafo il Papa scrive direttamente al lettore dandogli del "tu". È un testo che da subito vuole stupire ed affascinare. Il documento non è breve: Francesco non vuole lasciare argomenti importanti irrisolti.

Firmata il 25 marzo, data molto cara a Papa Francesco (ricorre l'Annunciazione della Beata Vergine Maria), il documento viene pubblicato il 2 aprile (anniversario della morte di san Giovanni Paolo II, il "Papa dei giovani"). Il testo è molto articolato e complesso ed esprime la preoccupazione del Papa per la pastorale contemporanea – specialmente quella legata al mondo giovanile.

Il Sinodo dei giovani: Un'occasione persa?

L'attenzione mediatica ha portato grandi aspettative rispetto ad una presunta "rivoluzione" della prassi della Chiesa. Quasi che si dovesse attendere chissà quale cambiamento della vita ecclesiale. Lo si evinceva non solamente dai media che se ne sono occupati, lo si può scorgere pure dall'Esortazione apostolica del Papa. Ciò ha come "distratto" l'attenzione verso i contributi portati dall'Assemblea Generale. Non solo: il volume dell'Esortazione, che dovrebbe rappresentare il culmine dei lavori, da dove attingere riflessioni e impostazioni nonché suggerimenti pastorali per la Chiesa universale e locale, appare sovradimensionato. Ciò ha creato una sorta di delusione implicita rispetto al Sinodo: i risultati non hanno soddisfatto le aspettative. Sono però i risultati ad essere deludenti o le aspettative non erano nella giusta direzione?

Una serie di riflessioni sul Sinodo

I testi che desideriamo offrire nella serie di articoli percorrono la strada di una esigenza: la comprensione di alcuni aspetti rilevanti per la pastorale ordinaria non esplicitati o non colti. È quindi con l'intento di approfondire quanto ormai sembra lontano nel tempo (ed è trascorso solamente un anno) che presentiamo il numero 3/2019 della Rivista Teologica di Lugano. I recentissimi contributi del Sinodo sull'Amazzonia (ottobre 2019) sembrano infatti aver messo in ombra i lavori del Sinodo sui Giovani. Si presenta quindi l'occasione ideale per valorizzare, con occhio critico, quanto è stato raggiunto con il precedente Sinodo.

È l'articolo di Padre Giacomo Costa a guidare un approccio da chi ha realmente vissuto i lavori sinodali, *"Christus vivit": per un cammino sinodale che porti frutti*. Segue Salvatore Loiero con una riflessione su *La pastorale giovanile come teologia narrativa alla luce dell'Esortazione "Christus Vivit"*. Il sottoscritto Emanuele di Marco propone *"Christus vivit": un documento magisteriale "al limite"*, mentre Andrzej Proniewski si sofferma su *L'identità religiosa dei giovani alla luce dell'Esortazione apostolica Postsinodale "Christus vivit" e della Giornata Mondiale dei Giovani a Panama*. Nella Miscellanea, Rolando Leo riflette sulla pastorale giovanile con un articolo intitolato *Insieme sulla via di Emmaus*.

Sono quindi numerosi i contributi che trovano spazio all'interno della presente Rivista. Ognuno di essi offre un approccio unico e di angolatura diversa, garantendo una visione ampia di quanto il Sinodo e l'Esortazione apostolica hanno portato.

Completano il numero i contributi di Giorgio Paximadi, *La classificazione zoologica in Lv 11. Non solo una questione di purità ma una visione del cosmo*, e di Fabrizio Demelas, *Gesù cammina sulle acque: ruolo di Gv 6,16-21 nella comprensione del discorso eucaristico*, oltre che le recensioni proposte. Nella Miscellanea riportiamo inoltre una conferenza programmatica del Cardinale Willem Jacobus Eijk, Arcivesco-

vo di Utrecht ed ex professore della nostra Facoltà di Teologia: *Modernità, Postmodernità e Nuova Evangelizzazione a partire dal Magistero di san Giovanni Paolo II*. Il contributo risale al seminario tenuto presso il Centro francescano Rosetum a Milano, il 19 ottobre 2019, sul pensiero di Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II sotto il titolo "Con la forza di un gigante. Giovanni Paolo II e la Modernità". Con la conferenza del Cardinale olandese, il tema del Sinodo sui giovani viene contestualizzato nell'orizzonte complessivo della postmodernità e della nuova evangelizzazione.

Il 6 febbraio 2020 il Papa ha annunciato che il prossimo Sinodo, previsto nell'autunno del 2022, vedrà l'approfondimento dei risultati e la ricezione della *Christus vivit* tra i giovani. Il Papa e la Chiesa tutta percepiscono il bisogno di pensare e ripensare la sinodalità affinché non diventi un semplice slogan che permetta una parvenza di partecipazione ecclesiale. Il lavoro del presente numero intende cogliere questo stimolo e questa esigenza: non è sufficiente identificare un ambito di lavoro, proporre un mese di lavoro per esperti sul tema ed in seguito concludere con un documento pontificio. Il cammino sinodale richiede un approfondimento vivo di ogni tema affrontato e che non si concluda ma che continui a respirare della e nella vita della Chiesa nel suo cammino verso la Patria celeste.

Christus vivit: per un cammino sinodale che porti frutto

Giacomo Costa*

La pubblicazione dell'Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit* costituisce una ulteriore tappa del processo sinodale con cui la Chiesa intera si è interrogata sul tema «I giovani, la fede, il discernimento vocazionale». Secondo uno schema a cui ci stiamo pian piano abituando, si tratta di un testo non lineare, ma "poliedrico". Per una sua più profonda comprensione risulta illuminante collocarlo nel contesto del Magistero di papa Francesco, facendo emergere i legami con gli assi portanti del suo pontificato.

Con l'Esortazione apostolica post-sinodale *Christus vivit* (CV), firmata il 25 marzo scorso a Loreto e resa pubblica il 2 aprile, papa Francesco rilancia a tutta la Chiesa i frutti del Sinodo sul tema «I giovani, la fede, il discernimento vocazionale». Si tratta di un percorso cominciato nel 2016 e culminato nell'ottobre 2018 con lo svolgimento della XV Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi. In una Chiesa che vede nel "fare sinodo" o, in parole più accessibili, nel "camminare insieme" la propria cifra identitaria, *il testo si pone nel solco dei passi precedenti e apre la strada a compierne di nuovi, raccogliendo e riproponendo a tutta la Chiesa un'esperienza viva.* Anzi, una pluralità di esperienze, a partire da quella dei giovani del mondo di oggi, con le loro risorse e le difficoltà e le sfide che sono chiamati ad affrontare: con loro e grazie a loro possiamo riconoscere meglio i segni del nostro tempo. Poi, l'esperienza di tutti coloro che, a vario titolo, si mettono a servizio dei giovani per accompagnarli a incontrare il Signore e la gioia del suo Vangelo. Infine l'intensissima esperienza umana, spirituale ed ecclesiale dell'Assemblea sinodale, in cui davvero abbiamo vissuto una "nuova Pentecoste" e una profonda comunione al di là delle differenze di cultura, lingua e vocazioni.

* P. Giacomo Costa SJ è Direttore del mensile «Aggiornamenti Sociali» e Presidente della Fondazione Culturale San Fedele. Insieme a don Rossano Sala, è stato Segretario speciale della XV Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, svoltosi nell'ottobre 2018, sul tema «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale». E-mail: rivista@aggiornamentisociali.it.

CV può essere intesa come una rilettura meditata e dialogica di queste esperienze, dei lavori dell'Assemblea a cui papa Francesco ha personalmente preso parte e del *Documento finale* (DF) che essa ha prodotto. Non si presenta però come un percorso strutturato, ma alterna generi e modalità di interlocuzione e argomentazione. *Si tratta di un testo "poliedrico", che articola una pluralità di approcci e di percorsi al suo interno.* Le pagine che seguono non si propongono di offrire una introduzione al testo, poiché varie sono già disponibili (cfr. Costa e Sala 2019; Costa 2019b). L'obiettivo è innanzi tutto collocare questo nuovo documento all'interno del Magistero di papa Francesco, evidenziando connessioni e rimandi che meglio ne mettono in luce lo specifico.

1. Nel segno del dialogo

Sinteticamente ci sembra corretto presentare CV come un esercizio di dialogo: sono ampie le sezioni in cui il testo si rivolge direttamente ai giovani lettori, chiamandoli in causa personalmente (cfr. CV, n. 3). Ma, proprio come nell'Assemblea sinodale di ottobre, papa Francesco non separa i giovani dal resto della Chiesa: sono protagonisti del nostro tempo e membra attive della Chiesa, non oggetto di discorsi che calano su di loro dall'alto. Così, come chiarisce l'indirizzo stesso della CV, questo dialogo coinvolge anche «tutto il Popolo di Dio», nella certezza che sarà fonte di rinnovamento per tutti: il Sinodo ha infatti rappresentato «l'opportunità di comprendere meglio, alla luce della fede, ciò che il Signore Gesù vuole dire a voi giovani e, attraverso di voi, alle comunità cristiane» (papa Francesco 2018a). Ma il dialogo è anche la radice e il fondamento della CV, quello che ha avuto luogo durante l'Assemblea sinodale di ottobre e lungo tutto il cammino di preparazione. Papa Francesco lo riconosce con gratitudine al n. 4: «Mi sono lasciato ispirare dalla ricchezza delle riflessioni e dei dialoghi del Sinodo dell'anno scorso. [...] In questo modo, la mia parola sarà arricchita da migliaia di voci di credenti di tutto il mondo che hanno fatto arrivare le loro opinioni al Sinodo. Anche i giovani non credenti, che hanno voluto partecipare con le loro riflessioni, hanno proposto questioni che hanno fatto nascere in me nuove domande».

Il dialogo è una parola chiave del pontificato di papa Francesco. La programmatica Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* lo propone come componente irrinunciabile dell'evangelizzazione: in famiglia (EG, n. 70), nell'azione pastorale (EG, n. 31) e nella predicazione (EG, n. 137), ma anche con gli Stati, con la società, con le culture e le scienze e con i credenti di altre confessioni e religioni (EG, nn. 238-259). Inteso come via per affrontare questioni complesse e controverse, esso ha un ruolo strutturante nel cap. 5 dell'Enciclica *Laudato si'* (cfr. Costa e Foglizzo 2016). Infine, è al centro del *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza*

comune, firmato insieme ad Ahmad al-Tayyib, Grande Imam di Al-Azhar durante il recentissimo viaggio ad Abu Dhabi (cfr. Costa 2019a). Per papa Francesco, il dialogo non è un faccia a faccia sostanzialmente fine a se stesso, né una strategia per "conquistare" l'altro, ma un incontro tra persone diverse, accomunate da un reale desiderio di fare un tratto di strada insieme, offrendo ciascuno il proprio contributo: «Non dobbiamo spaventarci della differenza: Dio ha permesso questo. Dobbiamo spaventarci se noi non operiamo nella fraternità, per camminare insieme nella vita» (papa Francesco 2019a).

In CV, la cultura del dialogo si declina nell'ambito delle relazioni tra le generazioni e più concretamente tra giovani e adulti (o anziani): non suscita lo stesso scalpore e le stesse resistenze di quello tra cattolici e musulmani, ma non per questo possiamo considerarlo scontato. Al Sinodo era emersa la condizione di reciproca estraneità tra le generazioni, o di un rapporto di competizione anziché di alleanza, con le conseguenti preoccupazioni in materia di educazione e trasmissione dei valori (cfr. DF, n. 34; IL, n. 14). Di fronte a questo rischio CV riprende un'immagine del profeta Gioele, che ha costituito una ispirazione dell'intero percorso sinodale e che intreccia i sogni degli anziani e le visioni dei giovani: «Gli anziani hanno sogni intessuti di ricordi, delle immagini di tante cose vissute, segnati dall'esperienza e dagli anni. Se i giovani si radicano nei sogni degli anziani riescono a vedere il futuro, possono avere visioni che aprono loro l'orizzonte e mostrano loro nuovi cammini. Ma se gli anziani non sognano, i giovani non possono più vedere chiaramente l'orizzonte». Ancora meno se al posto dei sogni offrono incubi! Questa prospettiva interpella direttamente la comunità cristiana, chiamata a rinnovarsi per poter entrare in contatto con tutti i giovani, anche quelli che «non la ritengono significativa per la loro esistenza» e le chiedono piuttosto di lasciarli in pace (cfr. CV, n. 40; DF, n. 53). Sono proprio i giovani che la possono "evangelizzare" e aiutare a non cadere nella corruzione, a non trasformarsi in setta, a essere testimone autenticamente povera e umile (cfr. CV, n. 37).

2. Uno stile e un metodo

La cultura del dialogo è uno degli elementi che sostanziano lo stile sinodale che papa Francesco propone alla Chiesa contemporanea. Lo aveva indicato con chiarezza alla conclusione dei lavori del Sinodo: «il primo frutto di questa Assemblea sinodale dovrebbe stare proprio nell'esempio di un metodo che si è cercato di seguire, fin dalla fase preparatoria. Uno stile sinodale che non ha come obiettivo principale la stesura di un documento, che pure è prezioso e utile. Più del documento però è importante *che si diffonda un modo di essere e lavorare insieme, giovani e anziani, nell'ascolto e nel discernimento, per giungere a scelte pastorali rispondenti alla realtà*» (papa Fran-

cesco 2018b). Anche CV richiama la Chiesa intera all'adozione di un approccio sinodale alla pastorale giovanile, capace di valorizzare tutti i carismi nella logica della corresponsabilità (cfr. CV, n. 206, riportato sotto), riprendendo la densa riflessione del DF sulla sinodalità missionaria (nn. 119-127).

2.1. Una pastorale sinodale

La pastorale giovanile non può che essere sinodale, vale a dire capace di dar forma a un "camminare insieme" che implica una «valorizzazione dei carismi che lo Spirito dona secondo la vocazione e il ruolo di ciascuno dei membri [della Chiesa], attraverso un dinamismo di corresponsabilità. [...] Animati da questo spirito, potremo procedere verso una Chiesa partecipativa e corresponsabile, capace di valorizzare la ricchezza della varietà di cui si compone, accogliendo con gratitudine anche l'apporto dei fedeli laici, tra cui giovani e donne, quello della vita consacrata femminile e maschile, e quello di gruppi, associazioni e movimenti. Nessuno deve essere messo o potersi mettere in disparte» (CV, n. 206, in riferimento a DF, n. 123).

Proprio di questo stile sinodale è il metodo del «discernimento comunitario, fatto alla luce della Parola di Dio e dello Spirito Santo [... con cui] raccogliere voci e volti dalle realtà più varie e così poter tentare un'interpretazione che tenga conto della ricchezza e della complessità dei fenomeni, sempre alla luce del Vangelo» (papa Francesco 2018b). È questo il metodo seguito lungo tutto il processo sinodale, che ne struttura i documenti e su cui si è articolato il lavoro dell'Assemblea sinodale, sperimentando una modalità che la nuova Costituzione *Episcopalis communio* rilancia come forma di ogni Sinodo. Le fasi del percorso (preparazione, svolgimento dell'assemblea, attuazione) ripropongono i passi del processo di discernimento che, sulla base del n. 51 di EG, sono scanditi con i tre verbi *riconoscere, interpretare, scegliere* (cfr. IL, n. 3). Papa Francesco è il primo a seguire questo metodo, praticandolo con libertà feconda, in modo mai pedissequo e senza trasformarlo in una gabbia. Prova di questa flessibilità è anche la scelta di termini simili ma non identici per segnare le diverse fasi[1], privilegiando la concretezza dell'applicazione rispetto alla formalizzazione teorica, e aiutandoci così ad andare in profondità di quello che resta in primo luogo un atteggiamento e una pratica spirituale. In questa luce, anche in CV è possibile rinvenire una struttura, pur sottotraccia, a cui il lettore può appoggiarsi: i nove capitoli che compongono il testo possono essere raggruppati tre a tre secondo la scansione dei tre verbi.

Leggendone il testo, ci accorgiamo come l'applicazione del metodo a un caso concreto metta in luce sfaccettature diverse da quelle di altre occasioni, a ulteriore

[1] Ad esempio, nel discorso pronunciato a Loreto il 25 marzo 2019 in occasione della firma di CV, il Pontefice ha scandito i passi con i termini: ascolto, discernimento, decisione (papa Francesco, 2019a).

testimonianza della sua fecondità e versatilità. Ci soffermiamo ora in particolare su alcune accentuazioni che emergono nelle fasi del riconoscere e dell'interpretare, prestando attenzione più al profilo del metodo che a quello dei contenuti, che dalla sua applicazione emergono e su cui ci soffermeremo in seguito.

a) L'intreccio del riconoscimento

Il passo del riconoscere viene spesso confuso con un'analisi più o meno accurata della realtà, che potrebbe persino essere in qualche modo "appaltata" a un'agenzia esterna. *Si tratta invece di una operazione ben più complessa, che coinvolge varie fonti, ma soprattutto chiama in causa l'interiorità e la fede del soggetto (personale o comunitario) che la compie*.

Entra in gioco *una pluralità di fonti* a cui fare riferimento, in particolare i *dati di realtà*, la Parola di Dio e la tradizione della Chiesa. Ma nessuna è di per sé conclusiva. I dati non parlano da soli e gli avvenimenti non dischiudono automaticamente un significato inequivocabile, ma sono necessari per non perdere concretezza (cfr. LS, n. 15) e sfuggire al rischio di astrazione. *La Parola di Dio e gli insegnamenti della Chiesa* non sono postulati da cui dedurre applicazioni concrete o indicazioni da seguire pedissequamente, ma principi di ispirazione e criteri di orientamento.

Parola di Dio e avvenimenti necessitano però di qualcuno che li impasti e assuma il rischio di lasciarsene interpellare, mettendo in gioco la propria interiorità e le peculiarità della propria esperienza di fede. Gli stessi eventi e la stessa Parola suscitano risonanze differenti a seconda di chi li ascolta ed è il dialogo tra queste diversità a consentire un discernimento in comune che conduce a riconoscere la volontà di Dio non in astratto, ma nella concretezza della storia e della quotidianità. È grazie a questo processo che ci possiamo rendere conto che la Parola di Dio non è un racconto vecchio di duemila anni o più, ma è viva ed efficace in ogni tempo, anche il nostro.

I primi tre capitoli di CV rappresentano una articolazione originale di questo processo. Il punto di partenza è in questo caso[2] la Parola di Dio, e in particolare i molti racconti di incontri di giovani con il Signore che essa contiene (cap. 1). Il cap. 2 sottolinea l'importanza di questa Parola: in ogni epoca, compresa la nostra, è l'incontro con Gesù a illuminare la vita dei giovani e di tutta la Chiesa. Solo a questo punto arriva il momento di passare in rassegna la situazione dei giovani nel mondo contemporaneo (cap. 3): più lo sguardo è animato da fiducia e speranza, più può permettersi di lasciare emergere anche ombre e difficoltà. D'altro canto questa rassegna è indispensabile

[2] In un diverso contesto e soprattutto rivolgendosi a destinatari anche esterni alla Chiesa, la *Laudato si'* sceglie di procedere con un altro ordine: comincia da una rassegna dei dati della realtà che provengono dalla ricerca scientifica in campo ambientale e che assume nella loro valenza spirituale, per poi passare nel secondo capitolo alla considerazione del messaggio biblico e della ricchezza della teologia cristiana (cfr. Costa e Foglizzo 2015).

per scongiurare il rischio di pensare ai giovani in modo astratto o stereotipato (in positivo o in negativo) e mettere invece al centro dell'attenzione la loro vita reale (cfr. n. 70), a partire dalla enorme varietà delle condizioni in cui si trovano.

b) L'incontro con la pietra angolare

Il secondo passo – interpretare – è un *invito ad andare in profondità*, senza fermarsi all'ascolto e alla risonanza emotiva che la realtà suscita dentro di noi. Si tratta di un passaggio cruciale, che richiede attenzione e finezza, tanto che a volte è contraddistinto con il termine stesso "discernimento", indicando così la parte per il tutto. È una fase indispensabile, ma delicata, perché radicalmente esposta a inganni, illusioni e seduzioni di varia origine, così come all'incertezza e allo scoraggiamento.

Per il credente *alla base di questa dinamica c'è l'incontro con Gesù vivo nella propria vita, una familiarità che pian piano modella sguardo e prospettive*. È questo incontro a fornire una chiave interpretativa del mistero del mondo, a permetterci di riconoscerci figli di un unico Padre e soprattutto ad aprire nuovi orizzonti e prospettare nuove possibilità. È successo al Sinodo, ad esempio, meditando sul senso dell'autorità e sul modo di esercitarla. È sempre l'incontro con Gesù a renderci capaci di una lettura profetica della realtà: la critica del paradigma tecnocratico e la proposta dell'ecologia integrale che sono al cuore di LS, anche se non sono formulate con lessico confessionale, si reggono su questa intelligenza della fede che è capace di tradurre nel concreto dell'oggi l'ispirazione dell'antropologia cristiana e della teologia della creazione. È questo un modo per mostrare la rilevanza della fede nello spazio pubblico, senza adeguarsi a una laicità insapore o ritirarsi all'interno dei confini della comunità. *A ciascun credente e a ciascuna comunità compete la scelta del registro con cui dare espressione a questa relazione profonda con il Signore, in chiave più o meno esplicitamente confessionale*. Opzioni diverse sono possibili – il lievito che si perde nella pasta non è la fiaccola che risplende sul lucerniere – e come Chiesa abbiamo probabilmente bisogno di crescere nella capacità di "fare sinodo" anche di queste differenze, invece di perderci in sterili polemiche. Quale che sia la modalità di viverlo, il fulcro resta lo stesso, a cui la CV dedica il secondo blocco di tre capitoli: a ciascun giovane, nelle circostanze concrete in cui si trova, la Chiesa non ha altro da offrire se non l'incontro con quel Dio vivo che essa continua a sperimentare come amore, come salvezza e come fonte di vita, sapendo che sarà questo incontro a dischiudere nuove possibilità di orientamento per la vita di ciascuno, cioè a diventare chiamata e vocazione.

3. I frutti per le dinamiche sociali, culturali ed ecclesiali

L'intero percorso di CV e tutte le sue affermazioni sono il frutto dell'applicazione di questo metodo. Tra i numerosi esempi con cui illustrarlo, scegliamo di concentrare la nostra attenzione su quei passaggi che ne mostrano gli effetti in termini di intelligenza profonda delle dinamiche sociali e culturali, delle sfide che esse pongono alla Chiesa e del modo in cui essa può affrontarle senza fuggire dalla concretezza della realtà.

Un primo caso è rappresentato dalle tre situazioni che secondo CV (che qui si rifà quasi alla lettera a DF) assurgono a cifra della condizione dei giovani (e non solo) nel mondo di oggi. La prima è la *crescente pervasività dell'ambiente digitale* (cfr. CV, nn. 86-90), di cui si offre quello che possiamo considerare un vero e proprio paradigma interpretativo: non si tratta semplicemente di imparare a maneggiare una nuova generazione di strumenti, ma di avere a che fare con una nuova cultura che ridefinisce in profondità tutte le dimensioni dell'esperienza umana. Si aprono così possibilità illimitate di conoscenza e incontro, ma anche rischi di manipolazione e sfruttamento di diverso genere: l'ambiente digitale ha il suo lato oscuro (il *dark web*) ed è popolato anche da potentissimi interessi economici e politici, che possono diventare una minaccia per la democrazia (pensiamo ad esempio agli effetti delle *fake news*). La soluzione non è però la chiusura o la fuga, ma la ricerca del modo di incarnare il Vangelo anche in questa nuova cultura.

Un secondo ambito su cui CV focalizza la nostra attenzione è la *condizione dei migranti*, autentico paradigma del nostro tempo e della condizione dei credenti, che la *Lettera agli ebrei* definisce «stranieri e pellegrini» (nn. 91-94). Il radicamento della Chiesa tanto nei Paesi di origine quanto in quelli di destinazione è la base che le consente di sottrarsi alla chiusura con cui il fenomeno è affrontato quando lo si guarda da una sola prospettiva e lo si vuole sfruttare come motore di consenso politico anche a costo di provocare fratture e ostilità nella società (cfr. CV, n. 94).

3.1. I fenomeni migratori

«Grazie alla diversa provenienza dei Padri, rispetto al tema dei migranti il Sinodo ha visto l'incontro di molte prospettive, in particolare tra Paesi di partenza e Paesi di arrivo. [...] Proprio il fatto di includere al suo interno tutte queste diverse prospettive mette la Chiesa in condizione di esercitare un ruolo profetico nei confronti della società sul tema delle migrazioni». «Chiedo in particolare ai giovani di non cadere nelle reti di coloro che vogliono metterli contro altri giovani che arrivano nei loro Paesi, descrivendoli come soggetti pericolosi e come se non avessero la stessa inalienabile dignità di ogni essere umano» (CV, n. 94, in riferimento a DF, n. 28).

3.2. Abusi, esercizio dell'autorità e clericalismo

«Esistono diversi tipi di abuso: di potere, economici, di coscienza, sessuali. Si rende evidente il compito di sradicare le forme di esercizio dell'autorità su cui essi si innestano e di contrastare la mancanza di responsabilità e trasparenza con cui molti casi sono stati gestiti. Il desiderio di dominio, la mancanza di dialogo e di trasparenza, le forme di doppia vita, il vuoto spirituale, nonché le fragilità psicologiche sono il terreno su cui prospera la corruzione». «Il clericalismo è una tentazione permanente dei sacerdoti, che [...] espone le persone consacrate al rischio di perdere il rispetto per il valore sacro e inalienabile di ogni persona e della sua libertà» (CV, n. 98, in riferimento a DF, n. 30).

Il terzo nodo è *l'emergenza degli abusi*, prendendo consapevolezza della varietà delle loro forme («di potere, economici, di coscienza, sessuali») e indagandone la radice profonda, che è culturale e spirituale (cfr. CV, n. 98). A riguardo vengono ribadite la necessità di trasparenza, l'impossibilità di fare marcia indietro in materia di misure di prevenzione, la lotta a uno stile clericale di esercizio dell'autorità e la richiesta ai giovani di collaborare per trasformare questa crisi in un'opportunità di autentica riforma della Chiesa (nn. 95-102).

Di grande significato sociale e anche politico ci sembra la collocazione delle riflessioni sul tema del lavoro (CV, nn. 268-273) e della minaccia che la disoccupazione rappresenta per la vita di innumerevoli giovani in tutto il mondo. Non le incontriamo infatti nell'esame della condizione giovanile, ma nel cap. 8, dedicato al tema della vocazione. Ribadire la *pregnanza vocazionale del lavoro* è una indicazione anche in termini di pastorale giovanile, non sempre sufficientemente sollecita a questa dimensione. L'attenzione al lavoro, centrale nel magistero di papa Francesco (cfr. Costa e Foglizzo 2018), non discende tanto da una preoccupazione sociale, quanto dalla coerente adozione della prospettiva integrale dell'antropologia cristiana. Dalla teologia cristiana e dalla tradizione monastica ricaviamo una precisa concezione della spiritualità del lavoro: non è solo fonte di reddito (pur indispensabile) e fattore di inclusione sociale, ma ambito in cui esercitare il discernimento alla ricerca del proprio modo di "essere per gli altri" (cfr. CV, n. 258).

3.3. La pastorale giovanile popolare

Oltre al consueto lavoro pastorale che realizzano le parrocchie e i movimenti, secondo determinati schemi, è molto importante dare spazio a una "pastorale giovanile popolare", che ha un altro stile, altri tempi, un altro ritmo, un'altra metodologia. Consiste in una pastorale più ampia e flessibile che stimoli, nei diversi luoghi in cui si muovono concretamente i giovani, quelle guide naturali e quei carismi che lo Spirito Santo ha già seminato tra loro. Si tratta prima di tutto di non porre tanti ostacoli, norme, controlli e inquadramenti obbligatori a quei giovani credenti che sono leader

naturali nei quartieri e nei diversi ambienti. Dobbiamo limitarci ad accompagnarli e stimolarli, confidando un po' di più nella fantasia dello Spirito Santo che agisce come vuole (CV, n. 230).

Meritano infine di essere ricordati gli stimolanti paragrafi dedicati alla *pastorale giovanile popolare* (CV, nn. 230-238): partono dal riconoscimento che i luoghi tradizionali della pastorale (oratori, centri giovanili, scuole, associazioni, movimenti, ecc.) sono in grado di andare incontro alle esigenze di una certa parte del mondo giovanile – ed è bene che continuino a farlo –, ma ne escludono inevitabilmente altre. Quanti professano altre fedi o si dichiarano non religiosi, e coloro che per tante ragioni sono segnati da dubbi, traumi o errori, faticherebbero a integrarsi nella pastorale ordinaria, ma non per questo hanno meno bisogno di trovare porte aperte e di essere sostenuti a compiere il bene possibile. La chiave, squisitamente sinodale, è quella di una pastorale che si pone come obiettivo la capacità di inclusione e l'apertura di *spazi di protagonismo per i giovani e anche per le donne*, alla cui condizione il n. 42 dedica parole di inequivocabile chiarezza. Si spiega così anche l'insistenza sull'importanza della formazione alla leadership (cfr. CV, n. 230).

3.4. Le legittime rivendicazioni delle donne

Una Chiesa eccessivamente timorosa e strutturata può essere costantemente critica nei confronti di tutti i discorsi sulla difesa dei diritti delle donne ed evidenziare costantemente i rischi e i possibili errori di tali rivendicazioni. Viceversa, una Chiesa viva può reagire prestando attenzione alle legittime rivendicazioni delle donne che chiedono maggiore giustizia e uguaglianza. Può ricordare la storia e riconoscere una lunga trama di autoritarismo da parte degli uomini, di sottomissione, di varie forme di schiavitù, di abusi e di violenza maschilista. Con questo sguardo sarà capace di fare proprie queste rivendicazioni di diritti, e darà il suo contributo con convinzione per una maggiore reciprocità tra uomini e donne, pur non essendo d'accordo con tutto ciò che propongono alcuni gruppi femministi (CV, n. 42).

4. Dopo l'Esortazione

Pur estremamente ricca di spunti, *CV non contiene le indicazioni operative che molti attendevano* per proseguire il processo di attuazione del Sinodo, suscitando anche una certa delusione. Anche questo risulta coerente con lo stile di papa Francesco, che fa della rinuncia a impartire indicazioni dall'alto una cifra del suo ministero. Già nel 2015, si era rivolto al Convegno della Chiesa italiana di Firenze con parole per molti versi paradigmatiche: «Ma allora che cosa dobbiamo fare, Padre? – direte voi.

Che cosa ci sta chiedendo il Papa? Spetta a voi decidere: popolo e pastori insieme» (papa Francesco 2015).

In questa linea, vale piuttosto la pena scorrere l'elenco di tutti coloro che l'Esortazione chiama in causa, recuperando poi le molte proposte concrete che già aveva lanciato il DF. Un primo appello molto diretto viene rivolto alla *responsabilità personale di ogni giovane e di ogni credente*: la via è quella di osare mettersi in gioco in prima persona, senza lasciarsi paralizzare dalla paura di sbagliare, o schiacciare dalle pressioni e dalle manipolazioni degli interessi economici. Inoltre, *con frequenza sono chiamate in causa le comunità e le Chiese locali, invitate a dar vita a processi sinodali che includano i giovani*, come peraltro già indica il DF.

Più che un manuale di pastorale giovanile, servono occasioni in cui mettere a frutto l'ingegno e le capacità dei giovani stessi, accettando di lasciare loro spazio e di mettere in discussione ciò che si e sempre fatto, e avendo cura di raccogliere e condividere quelle buone pratiche coronate da successo (cfr. nn. 203-208).

Possiamo apprezzare la profondità di questi appelli se li collochiamo all'interno di quello che costituisce l'orizzonte ultimo della proposta della CV, espressa da un termine tradizionale – estasi – di cui si recupera il significato originario: *l'incontro con Dio produce "estasi" non perché strappi il credente dalla realtà e dalla trama di relazioni in cui è inserito, ma perché ci spinge a uscire da noi stessi, superando i nostri stessi limiti alla ricerca del bene degli altri*. Questa uscita da sé ha molto a che fare con la possibilità di scoprire la propria vocazione e di vivere la propria vita con pienezza. Si tratta di una prospettiva che non interpella solo i giovani, ma la Chiesa intera, il modo in cui si pone nella storia e realizza nel tempo la propria missione. Sarà l'estasi, nel senso appena ricordato, a liberarla da due tentazioni opposte, ma ugualmente insidiose (cfr. CV, n. 35): la prima è quella dell'immobilismo, del ripiegamento su di sé e sul proprio passato; la seconda è quella di scambiare l'essere giovane con il mimetismo e la sudditanza alle mode del momento. È da tutto questo che papa Francesco chiede alla Chiesa di uscire.

Testi pontifici (disponibili in www.vatican.va)

CV = Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit*, 2019.

EC = Costituzione apostolica *Episcopalis communio* sul Sinodo dei Vescovi, 2018.

EG = Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 2013.

LS = Enciclica *Laudato si'*, 2015.

Papa Francesco (2019a), *Discorso in occasione della visita a Loreto*, 25 marzo

— (2019b), *Catechesi sul Viaggio apostolico in Marocco*, Udienza generale, 3 aprile.

— (2018a), *Messaggio per la Giornata missionaria mondiale 2018*, 20 maggio.

— (2018b), *Angelus*, 28 ottobre.

— (2015), *Discorso al V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, Firenze, 10 novembre.

Documenti del Sinodo «I giovani, la fede, il discernimento vocazionale» (disponibili in www.synod2018.va)

DF = *Documento finale*, 2018.

DP = *Documento preparatorio*, 2017.

IL = *Instrumentum laboris*, 2018.

RP = *Documento finale della Riunione presinodale*, 2018

Altri testi

Costa G. – Sala R. (2019), «Guida alla lettura» e «Rilancio del cammino», in Papa Francesco, *Christus vivit*, Torino, 9-24 e 171-185, disponibili in www.aggiornamentisociali.it.

Costa G. (2019a), *Le religioni e il coraggio dell'alterità: la Dichiarazione congiunta di Abu Dhabi*, in Aggiornamenti Sociali 3, 181-188.

— (2019b), «Introduzione», in Papa Francesco, *Christus vivit*, Milano, 9-20.

Costa G. – Foglizzo P. (2018), *Il lavoro è dignità. Le parole di Papa Francesco*, Roma 2018.

— (2016), Evangelii gaudium*: un "motore" per la* Laudato si' *(II)*, in Aggiornamenti Sociali 3, 242-251.

— (2015), Laudato si'*: un'enciclica poliedro*, in La Rivista del Clero italiano 7-8, 485-496.

La pastorale giovanile come teologia narrativa alla luce dell'Esortazione *Christus vivit*

Salvatore Loiero*

Introduzione

Con la sua *Lettera ai Giovani e alle Giovani del Mondo*[1] indirizzata ai giovani, in occasione dell'Anno Internazionale della Gioventù nel 1985, Papa Giovanni Paolo II ha avviato un movimento finalizzato a dare vita e forma a processi di trasformazione della chiesa che dovrebbero trovare in un certo senso origine al suo interno. In questo modo, i giovani non dovrebbero limitarsi a considerarsi come potenziale e forza creativa dei processi di trasformazione della Chiesa, ma soprattutto la Chiesa stessa dovrebbe comprenderne il vero potenziale, acquisendo per così dire coscienza del proprio «essere giovane». Il seguente paragrafo tratto dalla lettera del 1985 va inteso in questo senso:

> «Se l'uomo è la fondamentale ed insieme quotidiana via della Chiesa, allora si comprende bene perché la Chiesa attribuisca una speciale importanza al periodo della giovinezza come ad una tappa-chiave della vita di ogni uomo. Voi, giovani, incarnate appunto questa giovinezza: voi siete la giovinezza delle nazioni e delle società, la giovinezza di ogni famiglia e dell'intera umanità; voi siete anche la giovinezza della Chiesa. Tutti guardiamo in direzione vostra, poiché noi tutti, grazie a voi, in un certo senso ridiventiamo di continuo giovani. Pertanto, la vostra giovinezza non è solo proprietà vostra, proprietà personale o di una generazione: essa appartiene al complesso di quello spazio, che ogni uomo percorre nell'itinerario della sua vita, ed è al tempo stesso un bene speciale di tutti. È un bene dell'umanità stessa»[2].

* Prof. Dr. habil. Salvatore Loiero è professore ordinario di Teologia pastorale, educazione religiosa e omiletica presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo (CH) e direttore del «Centro per gli studi pastorali comparativi» presso la stessa Facoltà. E-mail: salvatore.loiero@unifr.ch.

1 Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica ai Giovani e alle Giovani del mondo in occasione dell'anno internazionale della Gioventù, Roma 1985, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1985/documents/hf_jp-ii_apl_31031985_dilecti-amici.html [stato al 2.08.2019].

2 *Ibid.*

Con la sua Esortazione apostolica *Christus vivit*[3] (CV), Papa Francesco è in perfetta sintonia con questo movimento. Ritiene che i giovani ricoprano una funzione chiave, anzi, forse quella decisiva, per creare e realizzare processi di trasformazione che prendono le mosse dal centro della Chiesa. Con la sua Esortazione, basata sui processi e sui documenti del Sinodo mondiale dei Vescovi «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale» tenutosi nel 2018, approfondisce pertanto soprattutto un aspetto essenziale, la cui consapevolezza indica conseguenze di vasta portata per la pastorale giovanile: i giovani non sono oggetti, ma soggetti e quindi attori a pieno titolo della Chiesa, della sua pastorale e dei suoi processi di trasformazione. È questo aspetto che intende creare un cambiamento di fondo della prospettiva dell'importanza della vita e della fede dei giovani per la Chiesa. Infatti, ai giovani è attribuita una vera capacità di generare e mettere in pratica questa importanza della fede cristiana. Essi possono offrire alla Chiesa nuovi stimoli e rispettivi modi di esistere nelle loro diverse culture, identità e spiritualità – e questo completamente nel momento presente, senza esserne assorbiti, ma anche senza sacrificarsi per qualcosa di futuro o passato che degrada il presente a mera «fase di passaggio», come scrive Papa Francesco nel «Voi siete l'adesso di Dio» (CV capitolo 3°):

> «i giovani sono il futuro del mondo: sono il presente, lo stanno arricchendo con il loro contributo. Un giovane non è più un bambino, si trova in un momento della vita in cui comincia ad assumersi diverse responsabilità, partecipando insieme agli adulti allo sviluppo della famiglia, della società, della Chiesa» (CV 64).

Questo aspetto, alla luce della CV, dovrà assumere una particolare importanza per la pastorale giovanile *in loco*, in particolare quando è inteso come riserva critica nei confronti di tutte quelle tendenze in atto nella pastorale giovanile, che strumentalizzano i giovani a fini ideologici per ragioni legate al sistema e al potere, che ne funzionalizzano l'apertura ed eventualmente la impiegano strategicamente ai danni di chi pensa, crede e vive diversamente. Inoltre, la riserva critica della CV 64 diventa importante, perché tale prassi contribuirà in definitiva soltanto a diminuire l'importanza della Chiesa, soprattutto nella vita dei giovani, perché simili tattiche selettive rendono impossibile accedere in modo diverso e giustificato alle questioni relative all'importanza vitale della fede cristiana e consentono di raggiungerne soltanto un numero limitato.

---

[3] Francesco, Esortazione apostolica post-sinodale *Christus vivit* ai giovani e a tutto il popolo di Dio, Roma 2019, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_Esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html [stato al 2.08.2019].

1. L'Esortazione CV: opzioni base di un documento di riferimento da «tradurre»

Va da sé che un documento papale come l'Esortazione non può avere la pretesa di fornire risposte definitive e soluzioni concrete per tutti i continenti e le nazioni. I contesti continentali e intercontinentali della vita e della fede dei giovani sono troppo variegati e diversi (cfr. CV 68-70). Occorrono, quindi, «misure traduttive» e interpretazioni delle opzioni base dell'Esortazione nei vari contesti pastorali locali, che vivano lo spirito della CV e al tempo stesso comprendano appieno la realtà dei giovani *in loco*.

Del tutto in linea con la sua Lettera apostolica *Evangelii Gaudium* (EG), Papa Francesco sottolinea all'inizio dell'Esortazione un aspetto fondamentale che considera rilevante per tutti i processi di trasformazione della Chiesa: la Chiesa deve sviluppare a tutti i livelli una reale disponibilità e una vera volontà a lasciarsi rinnovare (cfr. CV 35 ss.). Tanto più se la perdita di valore della Chiesa, sia essa latente o esplicita, è tangibile nella vita delle persone e se non si intende tentare di darle voce attraverso misure che ne mettono in luce il profilo e relative tematiche unilaterali nei discorsi pubblici (cfr. CV 40 ss.).

Come già Karl Rahner, che definisce l'«ascolto» in linea di massima essenziale per l'atto umano di fede, anche Papa Francesco vede nell'«ascolto» (cfr. CV 41 ss.) il primo momento fondamentale che egli «impone» alla Chiesa in fatto di pastorale giovanile. Il motivo è creare una consapevolezza riconoscente in merito al fatto che il vero rinnovamento non debba essere confuso con una pratica apologetica difensiva che non promette sviluppo, ma soltanto stasi dovuta a prese di posizione ostinate.

Secondo la CV, soltanto ponendosi in un atteggiamento di ascolto è possibile comprendere e prendere sul serio luci e ombre dell'eterogenea sfera della vita e della fede dei giovani (cfr. CV 68 ss.). Sono ombre, ad esempio, le forme psicologiche e fisiche di violenza, di emarginazione sociale e le funzionalizzazioni orientate all'economia di mercato, la mancanza di radici o la loro lacunosità a causa di fratture con le generazioni precedenti, l'essere manipolati o la perdita di relazioni interpersonali a causa del potere *de facto* dei mezzi digitali. Sono invece luci che occorre attivare, ad esempio, i desideri di esperienza completa del mondo e di sé da parte dei giovani, che includono un rapporto positivo con la sessualità e un'elevata sensibilità nell'affrontare le questioni della parità dei diritti e del partenariato, nonché una sensibilità per la scoperta delle proprie risorse. Secondo la CV, appartiene alla sfera della luce anche riconoscere il valore positivo delle risorse digitali – come ad esempio il potenziale dei contatti in rete – in particolare nella consapevolezza del potere manipolatore delle tecnologie digitali (cfr. in merito a tutti gli aspetti CV 72-110).

Secondo la CV, il centro liberatorio e punto di riferimento critico nei confron-

ti dell'ideologia per la qualità teologica di tutte le pastorali giovanili deve essere e rimanere il rapporto di amore con Dio e il rapporto liberatorio con Cristo, la cui possibilità esperibile deve diventare esperienza nella vita dei giovani (cfr. CV 112-133). Questo proprio nel fiore della loro gioventù, che possiede un valore intrinseco inconfondibile (e non è soltanto una fase di passaggio), trainata da una «inquietudine interiore» oscillante tra promesse e sogni. Ed è quindi anche questa inquietudine che dovrebbe proteggere i giovani dall'ossessione infantile e dunque lasciarne scaturire l'audacia di realizzare i propri sogni senza paura e di affermare la loro «voglia di vivere» nel presente sulla base del rispetto reciproco.

L'Esortazione CV ravvisa la ragione principale e la fonte rinnovatrice di questa voglia di vivere nel rapporto personale con Cristo, concretamente esperibile e realizzabile nella densità di esperienze offerte dalle caratteristiche della vera amicizia, vale a dire l'affidabilità, la vicinanza e la fiducia incondizionata (cfr. CV 134-157). È questa caratteristica incondizionata e «intima» del rapporto di amicizia con Cristo che, secondo la CV, influirà anche sulla qualità dei comportamenti interpersonali. Questi ultimi, guidati da una «solidarietà sociale», possono manifestarsi in forme concrete di solidarietà critica nei confronti di ostacoli della società, ma anche delle generazioni più anziane (nel senso di un rapporto critico-solidale con le «proprie radici») (cfr. CV 158-201).

Diventare «ascoltatori», essere sensibili alla flessibilità, alla pluralità, alla diversità offerte e alla partecipazione vissuta (e rimanere tali), alla luce della CV, si rivelano orientamenti pratici di una pastorale giovanile «sinodale» *in loco* (cfr. n. 202-208). A tal fine, occorre in primo luogo prendere sul serio i movimenti di ricerca dei giovani, poiché sono loro i primi attori di qualsiasi pastorale giovanile. Non manipolare a priori le competenze di vita e di fede dei giovani, né stroncarle sul nascere, richiede una sensibilità corrispondentemente elevata in merito a pluralità e diversità. Occorre così creare luoghi e spazi diversi, che corrispondono ai vari modi di vivere ed esperire la fede da parte dei giovani, che consentono loro di trovare una casa spirituale, ma nel contempo anche consoni alla vita quotidiana e che facciano sperimentare loro e provare relazioni familiari. In questo contesto è necessario che il lavoro giovanile, sia in forma aperta che organizzata, crei luoghi e spazi che non siano uniformi, ma che riflettano la pluralità, nella quale giovani diversi tra loro creino da sé il legame interiore dell'attuazione della vita e della fede. Secondo la CV, tali luoghi sono, ad esempio, la pastorale scolastica (non la lezione di religione), attività spirituali, socio-pastorali e relative all'ecologia, come pure varie offerte culturali e per il tempo libero (cfr. CV 202-229).

Tutte queste offerte devono essere e rimanere aperte allo stesso modo a tutti i giovani e non essere esclusiviste o elitarie, bensì «vicine alla gente», ossia sempre orientate all'apertura (cfr. CV 230-238). In questo senso la CV attribuisce una grande responsabilità a tutti coloro che accompagnano i giovani lungo il cammino inteso nel

senso sopraindicato, che scoprono tra loro chi ha un carisma da leader e li sostengono nel senso sopracitato (cfr. CV 242-247).

Per quanto concerne il complesso tema della «vocazione» (cfr. n. 248-277), la CV non la interpreta esplicitamente come ministero ecclesiale o esistenza di religiosi. La CV vuole piuttosto valorizzare il momento della vocazione nelle sue diverse forme di esistenza vissuta cristianamente, quindi anche nel rapporto con il partner e in famiglia, nel lavoro e nella professione. Il riferimento al carattere «proesistente» di ogni vocazione interpretata in termini cristiani si rivela infine di grande importanza per tutti i percorsi vocazionali di importanza superiore: trovare la propria vocazione comporta percorrere il cammino di un «discernimento spirituale» che non mira alla fuga egocentrica dal mondo, ma rende sensibili e attivi relativamente a tutto ciò che può manipolare o addirittura danneggiare sé stessi e gli altri. Quindi per la CV il «discernimento spirituale» è insito in un «ascolto», che mostra un interesse benevolo di fondo per l'altro, e un «ascolto» di ciò che prima di tutto muove l'altro, di ciò che ha innanzitutto da dire.

L'interazione tra «ascolto, discernimento e sentire» mira esclusivamente a quei processi valorizzanti in seno alla pastorale giovanile che comprendono anche la capacità per gli accompagnatori di lasciar liberi i giovani, soprattutto quando intraprendono strade che, nonostante tutte le incertezze, hanno scoperto essere «vere» per sé stessi, confidando nell'audacia della loro gioventù (cfr. CV 278-298).

2. La pastorale giovanile in Svizzera alla luce dell'Esortazione CV

Come già ravvisato in precedenza, l'attuazione dell'Esortazione CV nel contesto di una pastorale giovanile *in loco* non può e non deve avvenire in modo uniforme. Anche leggendo la CV, ogni lettore vi coglierà i propri insegnamenti di base. Tuttavia, ciò che alla luce della CV dovrebbe innanzitutto valere in linea di principio per la pastorale giovanile in Svizzera è prendere coscienza della sua ricca tradizione ed esserne in primo luogo rafforzata. Organizzati in modo aperto o in gruppi, divisi per sesso e ricongiunti nel corso del tempo, più legati alla liturgia e alla spiritualità o piuttosto orientati all'impegno sociale o alle attività ricreative comuni, in Svizzera è un dato di fatto che la pastorale giovanile prende sul serio i contesti di vita e di fede dei giovani e li considera come una parte importante della pastorale generale della Chiesa[4]. Ma, come spesso accade con ciò che è dato per scontato: viene perso di vista

[4] Cfr. in merito le informazioni all'indirizzo https://www.kompetenzzentrum-jugend.ch/ [stato al 2.8.2019] e http://www.anima-una.ch/ [stato al 2.8.2019].

e vive in una sorta di non-esistenza. Pertanto, la CV offre alla pastorale giovanile in Svizzera l'opportunità di rivedere la pastorale dei giovani in Svizzera in modo che il suo valore per la Chiesa nel suo complesso possa essere (ri)conosciuto e riproposto.

Da questo punto di vista, la CV solleva alcune questioni cruciali per la pastorale giovanile in Svizzera. Vale a dire: per quanto concerne quest'ultima, la Chiesa cattolica in Svizzera ha davvero rinunciato a vederla in primis come lavoro sui, con o per i giovani o la considera semplicemente come un mero «luogo di reclutamento» istituzionale per determinati obiettivi e scopi pastorali, invece di considerarla innanzitutto come luogo effettivo e forma particolare del suo essere Chiesa nel presente orientato al futuro? Come luogo, quindi, che nel presente mette la Chiesa di fronte alle proprie opzioni future, le ricorda dunque nel presente quello che «può essere» e pertanto le lascia trarre anche nel presente le necessarie conclusioni e quindi le permette di percorrere nuove strade. La Chiesa sarà in grado di rendere giustizia alla pluralità della vita e della fede dei giovani con un'analoga pluralità della loro pastorale giovanile, non lasciandosi guidare da certe immagini e schemi di *un'unica* gioventù cattolica, ma scoprendo e rafforzando l'essere cattolici nell'«E» delle diverse direzioni e priorità? E infine: la Chiesa riuscirà a dare luogo a transizioni dalla pastorale giovanile alla pastorale per giovani adulti, che li aiuti a superare l'ostinarsi in una permanente «fase giovanile della fede»? Quali opzioni teologiche di base possono quindi essere utili per tradurre la CV nei contesti della pastorale giovanile in Svizzera?

3. Riconoscimento e liberazione, opzioni di base di una pastorale giovanile alla luce della CV

Alla luce della CV, i contesti di vita e di fede dei giovani in Svizzera, sebbene non comportino pericoli di vita, si trovano però a modo loro nei contesti di vita dei giovani ivi individuati. I giovani non sono immuni neanche in Svizzera da esperienze di precarietà. Anche loro sono esposti a fenomeni di marginalizzazione, dovuti a fattori sociali, a pericoli psicologici e fisici in famiglia, a scuola e sul lavoro, a pressioni competitive e volte a ottenere risultati, paure legate al futuro, isolamento o esclusione sociale o etnica. Non sono inoltre al sicuro dal «perdersi» nel mondo digitale apparentemente senza limiti e dall'isolarsi socialmente nel loro ambiente di vita concreto. I giovani in Svizzera hanno tuttavia anch'essi sogni e desideri propri. Riescono a trasmettere ad altri la loro gioia di vivere e responsabilità e anche a fare un uso positivo delle risorse digitali per costruire relative reti di contatti che non servono soltanto allo scambio di banalità.

Dunque, chiunque si impegni nella pastorale giovanile in Svizzera, dovrà essere sensibile come un «sismografo» alla vita dei giovani e quindi alle forme di emancipa-

zione che i giovani scelgono innanzitutto per sé stessi. Soltanto in questo modo si può evitare che la pastorale giovanile diventi un «luogo di assistenza», nel quale la Chiesa nutre benevolenza nei confronti dei giovani, ma deve essere piuttosto una sorta di forum partecipativo, in cui i giovani si sentono forti di dare forma alla *loro* Chiesa, con la loro competenza di vita e di fede.

Nell'«empowerment» così inteso è quindi insito un – se non *il* – momento chiave delle strategie e dei processi partecipativi volti al riconoscimento in seno alla pastorale giovanile. Infatti, i giovani, attraverso la cultura delle relazioni e dell'incontro (partecipazione) sono consapevoli di avere gli strumenti per affrontare tali processi di esperienza personale, che permettono loro sin dalle prime fasi della vita di sensibilizzarsi a condurre una vita responsabile e di individuare ed esplorare le loro risorse reali e la loro libertà d'azione. Permettere ai giovani di partecipare a questi processi di emancipazione, presuppone, tuttavia, che non siano considerati come oggetti deficitari perché «incompiuti». Infatti, non sono solo «destinatari» ma, in quanto soggetti a pieno titolo, anche «donatori», le cui risorse e potenzialità possono dare alla Chiesa qualcosa di fondamentale che non ci sarebbe senza di loro.

Alla luce del CV la Chiesa in Svizzera, relativamente alla pastorale giovanile, non deve quindi cessare di prendere coscienza della qualità riconoscente delle sue strategie di empowerment e sottoporle (nonché farle sottoporre) periodicamente a riflessioni critiche. Tanto più che la Chiesa, quale «strumento e segno» dell'immediatezza divina di ogni individuo, non deve «produrre» le risorse e le potenzialità di un individuo, ma può individuarle in lui e, riconoscendole, può permettere loro di esprimersi. La Chiesa può individuare la base teologica di una simile pastorale giovanile nella *pastorale d'engendrement*.

4. Riconoscimento e liberazione nell'ottica della *pastorale d'engendrement*

I processi partecipativi dei quali la Chiesa è responsabile – anche e in particolare per i giovani – sul piano teologico sono giustamente giustificati con il battesimo. Quest'ultimo infatti conferma il riconoscimento delle doti e dei talenti unici che ogni individuo ha ricevuto «immeritatamente» da Dio e che può esprimere creativamente nella massima libertà possibile. Questo atteggiamento di riconoscimento può influire sulla pastorale giovanile se la Chiesa non cerca di conquistare i giovani con il Vangelo, ma piuttosto li aiuta a scoprire il «Vangelo come fonte di vita... con la capacità di scoprire e formare l'identità» nella loro vita[5]. Esattamente come intende fare la *pasto-*

[5] C. Theobald, *C'est aujourd'hui le «moment favorable». Pour un diagnostic théologique du temps pré-*

rale d'engendrement sviluppata da Christoph Theobald e Philippe Bacq. La *pastorale d'engendrement* è un progetto di atteggiamento pastorale compatibile con il presente e il futuro di una Chiesa (*pastoralité*) che, nel senso letterale di «creare», cerca di generare qualità creative di incontro e relazione, nelle quali gli individui si sentono affrancati nel contesto del Vangelo. Si tratta quindi di una *pastoralité*, che

(1) si ispira costantemente «… allo stile di vita di Gesù, che desidera comunicare ai Suoi sé stesso e la sua esistenza pastorale [...]: armonia di pensieri, parole e azioni, capacità di imparare dagli altri, di far emergere in modo credibile il nome di Dio»[6];

(2) intende la pastorale come l'arte di «incontrare qualcuno in un luogo che corrisponde alla sua coscienza di sé... attraverso la quale mostra agli altri la propria presenza nella sua unicità... e porta gli individui alla coscienza di sé»[7];

(3) ha scelto di succedere a Gesù, «se si interessa a chiunque si palesi inaspettatamente, se rispetta gli individui nella loro unicità e proprio a questo punto del suo percorso di vita senza avere un progetto per lui o lei, e se riesce in modo credibile a dar voce per loro ai "Beati!" delle beatitudini»[8].

Applicata alla pastorale giovanile, questa *pastoralité* intende dialogare con tutti i giovani in modo aperto e produttivo, con la ferma convinzione che:

> «Non c'è annuncio del Vangelo di Dio senza coinvolgere il destinatario, o per meglio dire, l'annuncio è già all'opera nel destinatario, in modo che egli abbia la facoltà, [ma non il dovere] di accettarlo in piena libertà»[9].

Anche e soprattutto nella pastorale giovanile, i momenti fondamentali di un «atteggiamento riconoscente di scoperta» nel campo di forza del Vangelo sono e dovrebbero essere: cercare, individuare e osare insieme nuovi spazi di libertà e non prescrivere e imporre soluzioni già pronte. Infatti, i giovani, in particolare sul piano della *pastorale d'engendrement*, non sono uno «strumento pastorale» e la pastorale giovanile non è una nicchia pastorale, delineata meramente con relativi modelli d'azione volti ad aumentare l'attrattiva della Chiesa. Occorre piuttosto riconoscere la pastorale giovanile come luogo di tali processi di incontro e di comunicazione di Chiesa in seno ai quali i giovani «affidano» alla Chiesa le loro risorse e potenzialità.

In questo senso, la pastorale giovanile da un lato perde ogni utilità, dall'altro an-

---

sent, in ID. – P. BACQ, *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles 2004, 47-72, 64 ss.

6 C. THEOBALD, *L'Évangile et l'Église*, in ID. – P. BACQ (éd.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Bruxelles 2008, 17-41, 31.

7 C. THEOBALD, *Le récit et la pratique de la relecture pastorale*, in Aumônerie des hôpitaux, cliniques, maisons de retraite et de cure 168 (2008) 13 ss.

8 THEOBALD, *C'est aujourd'hui le «moment favorable»*, 47-72, 69.

9 *Ibid*., 56.

che ogni elemento di irrilevanza. Infatti, se i giovani sentono di essere riconosciuti dalla Chiesa e di non essere irrilevanti, ma essenziali per il suo presente e futuro, allora quest'ultima può effettivamente lasciare liberi i giovani di fare rete in seno alla Chiesa, perché essa acquisisca rilevanza per la loro vita. Agisce in questo modo quando li fa sentire coinvolti nella grande «storia di Dio con l'uomo», nella cui dinamica liberatoria la Chiesa crede e che intende *narrare* in ogni sua forma, nell'ottica di una comunità di speranza.

5. L'arte della narrazione come percorso della pastorale giovanile

Nel suo studio *Generationscapes. Zur Empirie und Theorie einer globalen Generation*[10], Katrin Ullman offre interessanti spunti su come, nei contesti di complessità globale, in particolare i giovani possono sviluppare una forte identificazione sulla base di luoghi narrativi relativi all'emancipazione e incontrarsi come «generazione». Con Ullman è dunque possibile stabilire quanto segue:

(1) Soprattutto i giovani cercano possibilità di collocarsi in un tempo e uno spazio fautori di senso che siano «loro», tematizzandosi. Le equivalenze e le convergenze di queste tematizzazioni di sé offrono loro la base per fare rete e per ciò che può essere riassunto con il termine «generazione». La tematizzazione di sé e il costituirsi come generazione non sono soltanto dovuti alle conquiste multimediali e della mobilità internazionali, ma sono possibili anche a livello nazionale grazie alle condizioni interculturali *in loco*.

(2) Sulla base di queste tematizzazioni di sé, si sviluppano modelli di identificazione specifici per età e interessi, che consentono ad altri, quasi fosse una «tematizzazione altrui», una capacità identificatoria di stringere contatti (fare rete) con un gruppo.

È grazie a questa interazione narrativa tra tematizzazioni di sé e altrui che nascono narrative collettive, che possono sfociare in offerte interpretative per coloro che le accettano come proprie o le rifiutano[11]. Per quanto riguarda queste offerte interpretative, Ullmann distingue chiaramente tra tematizzazione di sé e altrui: con quest'ultima si intendono offerte interpretative espresse dall'esterno per determinati gruppi sociali, dedotte sulla base di processi e fattori socio-culturali e definite come per loro distintive. Le tematizzazioni di sé, invece, sono intese come un sentimento del noi espresso dall'interno verso l'esterno, che si articola attraverso stili e ambienti

10 K. Ullmann, *Generationescapes. Empirie und Theorie einer globalen Generation*, Bielefeld 2017.

11 *Ibid.*, 25 ss.

propri del gruppo e quindi lascia intendere «da sé» cosa occorre intendere con il termine «generazione» che offre una base comune, ma senza che un'identificazione equivalente comporti anche una prassi analoga nei contesti postmoderni altamente individualizzati.

Alla luce della CV e nell'ambito della pastorale giovanile, il contributo di Ullmann alla comprensione dell'origine delle generazioni è dunque interessante, perché sottolinea la grande importanza delle «pratiche performative»[12], che liberano la forza individuale, generazionale e comunitaria dell'interazione produttiva tra le tematizzazioni di sé e altrui. In particolare, in questo contesto, sono insite molte possibilità di stringere contatti per una pastorale giovanile come luogo autentico di una teologia narrativa.

6. Pastorale giovanile come teologia narrativa: orientamenti

Nei contesti del tardo modernismo, i giovani dovranno affrontare in misura più o meno incisiva numerosissimi movimenti di ricerca portatori di senso. Cercheranno nei modi più diversi progetti esistenziali di successo e strutture di incontro e di relazione. Alla luce della CV, in particolare nella pastorale giovanile, è possibile avviare processi narrativi che liberino i giovani in termini di discorso e azione, per raccontarsi reciprocamente potenzialità e risorse impensate, per parteciparvi reciprocamente e per osare intraprendere cose nuove e anche assumersene la responsabilità. Una pastorale giovanile orientata alla narrazione potrebbe infine essere un momento che unifica diverse forme di pastorale giovanile, impara a riconoscere e proteggere in particolare il loro valore intrinseco, senza costringerle in modelli uniformi di spiritualità e di vita.

Per ottenere questa apertura, alla luce della CV i processi narrativi devono essere sempre concepiti anche come processi di ascolto. Devono dunque essere concepiti come processi comunicativi di apprendimento, che nello scambio dialogico di narrazioni di sé diverse, anche contraddittorie, permettono di formulare queste sintesi, che consentono a tutti i giovani, ognuno a modo proprio, di partecipare ai movimenti di ricerca e alle esperienze della grande narrazione di «Dio con l'uomo» della quale la Chiesa si fa portatrice.

È innegabile che, nel segno della postmodernità, i giovani possono trovare coerenza tra la vita e la pratica della fede soltanto se si attribuisce loro un'autenticità propria nel sentire e pensare e un relativo riconoscimento esterno nelle parole e nei fatti. Un'ulteriore sfida per la pastorale giovanile non consiste quindi nello spiegare *in primis* chi e cosa devono (o dovrebbero) essere i giovani per avere valore per Dio, per

12 *Ibid.*, 26.

gli altri e per la Chiesa. Occorre inoltre evitare anche moralismi sanzionatori su come i giovani debbano vivere «correttamente» per rendere giustizia a un determinato rapporto con Dio. Una pastorale giovanile, creando e offrendo reali esperienze narrative, dovrebbe piuttosto consentire ai giovani di riflettere e interpretare le possibilità, l'apertura e la libertà, ma anche le fratture e i pericoli nel campo di forza del Vangelo. Questo senza fare di Dio il paradigma di strutture sociali e identitarie (auto)distruttive, ma piuttosto la ragione e la fonte di modelli di libertà sempre nuovi, che non possono essere realizzati né a spese delle persone né a spese di Dio, che ciò avvenga in modo sovversivo e/o apertamente. La pastorale giovanile non può e non deve quindi essere (cor)responsabile né come sistema né individualmente nello spingere i giovani verso forme e gradi diversi di dipendenza e/o di instillare in loro una cieca ed elitaria consapevolezza illusoria di essere eletti che li induce a denigrare gli altri e considerarli come soggetti deficitari e a trattarli di conseguenza.

Proprio alla luce della CV, la «pastorale di Gesù» priva di costrizioni e finalità, così come la descrive la *pastorale d'engendrement* e così come intende *raccontarsi* e interpretarsi nella prassi della Chiesa, è in particolare per la pastorale giovanile un motivo di autoriflessione per arrivare alla consapevolezza che i giovani, con le loro competenze in termini di esperienza, vita e fede, devono essere posti al centro degli interessi generali della Chiesa. Occorre inoltre fornire gli strumenti che permettano loro di sentirsi liberi di raccontarsi, che li sensibilizzino all'ascolto reciproco, mostrando alla Chiesa cosa significa consultarsi e accompagnarsi l'un l'altro, ispirarsi e sostenersi, incoraggiarsi e consolarsi, osare e, se necessario, correggersi a vicenda.

Che si tratti di una pastorale giovanile di tipo aperto o organizzato, occorrerebbe accompagnare i giovani in modo che non conoscano confini istituzionali nell'ambito di possibilità partecipative volte al riconoscimento, e non lasciarsi guidare da timori quando si tratta di consentire alle persone di muoversi liberamente nel campo di forza del Vangelo. Dovrebbero piuttosto superarli con coraggio e trovare forme narrative e linguistiche che aiutino la Chiesa a mettere in moto simili dinamiche di rinnovamento e ad affrontarle con ardimento, come si suppone che la CV auspichi anche per la Svizzera.

Riassunto

L'Esortazione *Christus vivit* (CV) di Papa Francesco rappresenta una sfida e un incoraggiamento per la pastorale giovanile in generale e per i contesti della Chiesa cattolica in Svizzera in particolare. La CV lascia scoprire la «dimensione narrativa» come elemento chiave per una Chiesa che comprende i giovani come potenziale del proprio «essere giovane».

Abstract

The exhortation «Christus vivit» (CV) of Pope Francis represents a challenge and an encouragement for Youth Pastoral in general and for the contexts of the Catholic Church in Switzerland in particular. The CV lets discover the «narrative dimension» as a key element for a Church that understands young people as a potential of one's «being young».

Christus vivit: un documento magisteriale "al limite"

Emanuele Di Marco*

1. Una genesi difficile

Il Sinodo dei Vescovi su *Giovani, la Fede ed il Discernimento Vocazionale* ha portato alla redazione di un documento finale, pubblicato il 27 ottobre 2018. I lavori preparatori si sono concentrati sulle suggestioni giunte alla segreteria del Sinodo tramite i sondaggi online e i contributi raccolti dalla Conferenze episcopali. L'intenzione è stata, sin dai primi passi percorsi, di coinvolgere il più possibile quelli che avrebbero dovuto essere i veri protagonisti dell'assise ecclesiale: i giovani[1]. L'*Instrumentum laboris* da subito ha indicato strade percorribili; poi i giorni di lavoro, la pubblicazione del documento finale[2]. Infine, l'Esortazione apostolica redatta da Francesco. Il do-

* Don Emanuele Di Marco nasce a Lugano (TI) nel 1982. Pedagogista e teologo, ha completato i suoi studi a Lugano e Roma. Attualmente è docente incaricato di teologia pratica alla Facoltà di Teologia di Lugano, Cerimoniere Vescovile e Direttore del Centro Liturgia Pastorale della Diocesi di Lugano. E-mail: donemanueledimarco@gmail.com.

1 Per approfondire: AA.VV., *Una Chiesa che frequenta il futuro. Tutti i documenti del Sinodo ordinario 2018. «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale»,* Milano 2018.

2 Il n. 2 del documento finale indica il percorso svolto: «Abbiamo tratto grande beneficio dai contributi degli Episcopati, e dall'apporto di pastori, religiosi, laici, esperti, educatori e molti altri. Fin dall'inizio i giovani sono stati coinvolti nel processo sinodale: il Questionario on line, tanti contributi personali e soprattutto la Riunione presinodale ne sono il segno eloquente. Il loro apporto è stato essenziale, come nel racconto dei pani e dei pesci: Gesù ha potuto compiere il miracolo grazie alla disponibilità di un ragazzo che ha offerto con generosità quanto aveva (cfr. Gv 6,8-11).
Tutti i contributi sono stati sintetizzati nell'*Instrumentum laboris*, che ha costituito la solida base del confronto durante le settimane dell'Assemblea. Ora il Documento finale raccoglie il risultato di questo processo e lo rilancia verso il futuro: esprime ciò che i Padri sinodali hanno riconosciuto, interpretato e scelto alla luce della Parola di Dio» (Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi, *Documento finale*, 2, in http://www.synod.va/content/synod2018/it/fede-discernimento-vocazione/documento-finale-e-votazioni-del-documento-finale-del-sinodo-dei.html).

cumento finale del Sinodo sottolinea come sia normale una certa distanza tra alcuni punti sollevati dall'*Instrumentum laboris* e la redazione conclusiva del testo. A questo proposito, aggiungiamo, l'Esortazione apostolica prende un'ulteriore strada. Ciò che emerge e che vale la pena di citare sono le votazioni del documento finale. Ne possiamo trarre osservazioni interessanti, considerando i voti favorevoli o contrari, in base agli argomenti. I votanti erano 268, per cui i 2/3 sarebbero stati raggiunti con 166 voti favorevoli. I temi che hanno creato maggiore dibattito sono i seguenti: il n. 3 «Il documento finale dell'Assemblea del Sinodo»: 43 voti contrari. Per ciò che riguarda i nn. 37-39 «corpo e affettività», sono rispettivamente 33, 25, 43 voti contrari; il n. 55 «le donne nella Chiesa» raccoglie 30 voti *non placet*. Il tema della coscienza, particolarmente ai nn. 108 e 109, raccoglie 38 e 34 contrari. La parte dedicata alla sinodalità (nn. 119-124) e al dinamismo ecclesiale che ne deriva presenta pure numerosi contrari, ma è soprattutto la parte dedicata alla sessualità a trovare il maggior numero di dissensi (n. 148 «le donne nella Chiesa sinodale», 38 contrari; n. 149 «Sessualità: una parola chiara, libera, autentica», 26 *non placet*; il bis del medesimo titolo, n. 150, addirittura 65 dissensi).

Il Papa ha recepito questi punti di discussione non ancora risolti: nell'Esortazione apostolica si può notare infatti che i temi con alto tasso di dissenso non sono stati affrontati. Premesso questo importante dato, riportiamo alcuni spunti di riflessione.

2. Un commento sistematico al testo

Il titolo dell'Esortazione apostolica già rivela ciò che sta a cuore al Papa: *Christus vivit*[3]. Non è un passato, non è un futuro. È un presente: il tempo verbale usato da Francesco per il titolo della nuova Esortazione apostolica è emblematico. Nove capitoli, 299 paragrafi: sono i numeri del nuovo documento che – ancora una volta – si presenta sotto la veste dell'Esortazione apostolica. È il Papa a scrivere, è il pastore premuroso che ascolta il gregge e cammina con lui, indicando la strada. Il Sinodo è stato lo strumento, tanto caro a Papa Francesco, per raccogliere le preoccupazioni e le aspettative di una Chiesa che si pone profonde domande, spesso tesa tra il desiderio di rinnovarsi e la paura di non essere fedele a Gesù Cristo[4].

2.1. L'introduzione alla lettura

Da subito colpisce il desiderio comunicativo del Papa, non vuole lasciare nulla per scontato: al n. 3 spiega cosa sia una «Esortazione apostolica», a chi la scrive e perché.

---

3 D'ora in poi *CV*.

4 Cfr. Papa Francesco, *Dio è giovane. Una conversazione con Thomas Leoncini*, Milano 2018.

Come già negli altri testi precedenti, anche la *CV* ha un tono colloquiale. Nel primo paragrafo il Papa scrive a direttamente al lettore dandogli del «tu». È un testo che da subito vuole stupire ed affascinare. Il documento non è breve: Francesco non vuole lasciare argomenti importanti irrisolti[5].

2.2. Capitolo primo: Che cosa dice la Parola di Dio sui giovani?

È uno schema molto presente nei documenti magisteriali: Papa Francesco, prima di affrontare un discorso esortativo, prende spunto dalla Parola di Dio. Non è strategia comunicativa… ma fedeltà alla Parola di Dio. È da essa che la Chiesa trae forza ed energia, ma pure accompagnamento per le importanti scelte pastorali. Giuseppe, Gedeone, Samuele… in rassegna sono presentati vari protagonisti delle vicende bibliche più note e che vantavano un'età giovanile nel momento narrato. Non solo nel primo Testamento ma anche nel nuovo: il riferimento alla parabola del Padre misericordioso è doveroso, ma non solo. «Gesù, l'eternamente giovane, vuole donarci un cuore sempre giovane» (n. 13). Non solo: Gesù esorta a non guardare all'età come ad una condizione che precluda una vera considerazione sociale. Essere giovani non esime però dalla responsabilità verso le altre generazioni: «la Bibbia invita sempre ad avere un profondo rispetto per gli anziani, perché possiedono un patrimonio di esperienza, hanno sperimentato i successi e i fallimenti, le gioie e i grandi dolori della vita, le speranze e le delusioni, e nel silenzio del loro cuore custodiscono tante storie che possono aiutarci a non sbagliare e a non essere ingannati da falsi miraggi» (n. 16). È una società multigenerazionale, quella attuale: molte generazioni (a motivo dell'aumento della speranza di vita) convivono senza però lasciarsi coinvolgere ed educare dalla altre. Si presenta come una «contrazione» del tempo, che porta a vivere rinchiusi in se stessi cercando propri simili in idee, età, provenienza. L'altro rischia di essere una «prolunga dell'io». E proprio la delusione di un io che facilmente si scontra con la pochezza dei propri limiti crea frustrazione e scarso entusiasmo nei giovani: la loro forza è sempre stata il futuro, l'avere una vita da vivere dinnanzi. Ma il futuro ora appare più come una minaccia (crisi, instabilità, conflitti…) che non un luogo di speranza: con questo mutamento chiaramente la prospettiva giovanile muta profondamente.

«Il tempo è superiore allo spazio»: poche, brevi ma programmatiche sono queste parole che si trovano in praticamente tutti i testi magisteriali di Papa Francesco[6]. Egli sottolinea l'importanza di favorire processi, in un cammino di maturazione personale

---

5 A. Spadaro, *Giovani che volano con i piedi. Analisi dell'Esortazione apostolica* Christus vivit *di papa Francesco*, in La Civiltà Cattolica 170/II (2019) 3-17.

6 Papa Francesco, *La saggezza del tempo. In dialogo con papa Francesco sulle grandi questioni della vita*, Venezia 2018.

che abbia la possibilità di essere dinamico. La percezione della temporalità è profondamente cambiata nell'epoca che definiamo "postmodernità" e, soprattutto a motivo del fenomeno dell'accelerazione della storia, l'uomo contemporaneo si trova a vivere in un presente eternamente «sfuggevole». Nei giovani questo modificato assetto di percezione dello scorrere del tempo ha assunto dei tratti molto difficili da gestire. È nell'essenza stessa dell'età giovanile lo slancio verso il futuro. Un futuro che però – a motivo di molti fattori, che espliciteremo in seguito – si presenta sotto il segno della minaccia, più che della speranza. Cadute le grandi narrazioni del passato, e affacciate sulla quotidianità nuove «apocalissi» (cambiamenti climatici, crisi economica, disordini sociali) il giovane si trova davanti a prospettive che non riescono a garantire la necessaria fiducia. Il rapporto con il tempo è fortemente compromesso, soprattutto a motivo di una nuova concezione di futuro. Esso non è più il luogo nel quale riporre le speranze e i sogni. La disillusione ha come effetto la mancanza di fiducia nella possibilità di realizzazione di un progetto di vita. In questo i giovani si ritrovano a vivere una forma di passività che diventa una sorta di gabbia per l'entusiasmo. Non si tratta però solamente di scarsa progettualità: i giovani reputano ogni scelta (ed è diventata quasi una condizione necessaria) sia reversibile. Essi vogliono che vi sia la possibilità di ritorno e di rimessa in discussione di ciò che è stato. Eppure, non pochi asseriscono di aver assunto alcuni rischi che avrebbero potuto compromettere il futuro nella salute, attraverso la guida pericolosa o l'assunzione di forti dosi di alcol o stupefacenti. Sovente tali atteggiamenti a rischio diventano dei veri e propri riti di iniziazione volti ad un'accettazione sociale o dei coetanei.

La memoria gioca evidentemente un ruolo preminente nella riflessione che riguarda il tempo, e non può essere considerata semplicemente come facoltà di un individuo. Il periodo attuale di accelerazione della storia ha delle ripercussioni sulla perdita della memoria[7], e viceversa. Esiste una memoria sociale, una individuale, ma pure l'attitudine al suo esercizio e al rapporto con la stessa[8]. La memoria personale – che definiamo nervosa o celebrale – è caratterizzata da leggi scoperte il secolo scorso da Gregor Johann Mendel[9]:

---

7 «La velocizzazione non porta solo alla contrazione del tempo all'immediato presente. Essa porta anche all'erosione del passato e, di riflesso, alla perdita della sua memoria» (D. Ogliari, *Tempo e spazio. Alla scuola di san Benedetto*, Noci 2012, 7).

8 Viviamo una «crisi dell'interiorità originata dall'esterno: il modo in cui l'uomo d'oggi vive e percepisce il tempo, il suo tempo. tale percezione è profondamente segnata da quello che potremmo definire cambiamento di segno del futuro. […] il futuro non è semplicemente ciò che ci capiterà domani o dopodomani, ma ciò che ci distacca dal presente ponendoci, contemporaneamente, in una prospettiva, in un pensiero, in una proiezione…» (M. Benasayag -Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2013, 19).

9 (1822-1884) biologo, matematico. Frate agostiniano ceco, è considerato il precursore della moderna genetica per le sue osservazioni sui caratteri ereditari.

«Il mondo minerale e vegetale manifesta a suo modo un processo di memorizzazione del tempo trascorso, nel senso, ad esempio, che un animale fossilizzato indica un certo numero di milioni di anni passati e che la sezione trasversale di un tronco d'albero denota il numero di anni della sua vita»[10].

Non solamente: si pensi ai fossili, alla conformazione del territorio: la natura stessa indica una presenza notevole della memoria. A livello antropologico la sua importanza è indiscussa: la memoria consente di comprendere il presente e di progettare il futuro. Oltre però alla facoltà mnemonica personale, bisogna sottolineare che anche quella sociale ha avuto un suo sviluppo. Grazie infatti all'evoluzione tecnica e culturale dei secoli XVIII e XIX, è necessario notare l'inizio di istituzioni deputate proprio alla conservazione ed alla salvaguardia della memoria. È il caso dei musei, delle manifestazioni culturali, delle rappresentazioni d'epoca. A proposito dei veri e propri attentati alla memoria e al futuro, è bene ricordare il peso del genocidio, ovvero dell'uccisione volontaria e programmata di una stirpe, di un popolo:

«La guerra nucleare, come il genocidio, rappresenta un "crimine contro il futuro", che attacca non sono "le popolazioni esistenti ma… l'eredità biologica e culturale che gli esseri umani trasmettono da una generazione alla successiva"»[11].

Nella contemporaneità si denota una tendenza fortemente contraddittoria: da un lato la ricerca del mantenimento di strutture (archivi – soprattutto informatici, che consentono un'infinita capacità di archiviazione – musei, istituti per la conservazione degli usi e dei costumi sociali…) che preservino la memoria; dall'altro un'incalzante – e quanto mai preoccupante – perdita del senso del passato[12]. E proprio su questa insidiosa contraddizione che qui si vuole brevemente riflettere.

La tensione tra storia e memoria è sinteticamente espressa nella seguente formula:

«Il rigore critico del mestiere di storico richiede l'intelligenza nella formulazione delle ipotesi, scrupolosità nella raccolta e nell'analisi delle fonti e nella valutazione della loro attendibilità, cautela nel suggerimento delle interpretazioni. La memoria, invece, risponde a esigenze e criteri diversi»[13].

---

10 G. Gasparini, *La dimensione sociale del tempo*, Milano 2000³, 36.

11 C. Lasch, *L'io minimo*, Milano 2004, 71.

12 Lo rilevava Lanza: «Possiamo affermare che il nostro tempo è caratterizzato da una "perdita di tradizione" di grandissime dimensioni. Questa affermazione può sembrare avventata. Il nostro, infatti, è tempo in cui come non mai si ha cura di conservare le vestigia del passato, di recuperare, con gli strumenti della moderna archeologia, quanti più elementi di conoscenza delle civiltà che ci hanno preceduto; è il tempo dei musei e dei vincoli urbanistici. E, tuttavia, ciò ha il sapore del tempo perduto, di una distanza che non si riesce a colmare. L'uomo moderno si sente indipendente e sovrano di fronte alla storia, che non avverte più come radice del proprio esistere» (S. Lanza, *Opus Lateranum. Saggi di teologia pastorale*, Roma 2012, 17).

13 A. Cavalli, *Memoria*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma 1996, 602.

Per la storia è infatti fondamentale la *ricostruzione* di quanto avvenuto (e dalla precedente si evince la sua problematicità) mentre per la memoria è la *rielaborazione* ad essere al centro dell'attenzione. Rispetto a quanto riportato sopra, si può notare come nella società contemporanea non manchino sforzi di definire la storia, di comprenderla e conservarla: quello che viene a mancare è tuttavia la sua interpretazione e la capacità di cogliere da essa un'indicazione per il futuro. Questa rielaborazione avviene grazie alle capacità maturate nel presente di rileggere quanto avvenuto:

> «La memoria che elaboriamo è dunque in primo luogo consonante con le domande che ci poniamo nel e sul presente, con i dubbi che coltiviamo, con le identità a cui aspiriamo e anche con i timori e le speranze che nutriamo verso il futuro. […] La presentificazione in cui siamo immersi, intrecciata ai processi di accelerazione del tempo da cui la nostra epoca è segnata, va dunque compresa anche in relazione alla debole trasmissione di memoria tra le generazioni»[14].

Non esitiamo quindi a vedere nella *museificazione* della memoria una particolare insidia per la lettura della storia in ottica lineare e cristiana.

Maurice Halbwachs ha sottolineato come ci sia un profondo legame tra la memoria individuale e quella collettiva. La memoria collettiva diviene una storia vivente, e la memoria individuale coglie elementi dalla quella collettiva, per successivamente rielaborarla e farla propria[15]. Essa è indice di continuità ed è «una corrente di pensiero continua, di una continuità che non ha nulla di artificiale, perché non conserva del passato che ciò che ne è ancora vivo, o capace di vivere nella coscienza di gruppo»[16]. Se non vi è questa rielaborazione personale viene a mancare il coinvolgimento nel tempo sociale stesso, e si crea una forma di estraneità rispetto al presente[17]. Ogni atto del passato è «un incoraggiamento o un avvertimento, ciò che noi chiamiamo il quadro della memoria è anche una catena di idee e di giudizi»[18].

Ogni uomo è una raccolta di memoria ed il suo carattere esprime la storia che ha vissuto. La debolezza della memoria attuale ha delle evidenti ed inevitabili ripercussioni sulla concezione del futuro[19]. La progettualità è per sua natura costitutiva

---

14 C. Leccardi, *Sociologie del tempo*, Bari 2009, 57.

15 «Maurice Halbwachs, in pagine penetranti, ha affermato che, in una società, esistono tanti tempi collettivi, quanti gruppi separati, negando che un tempo unificatore possa imporsi a tutti i gruppi e riducendo il tempo individuale a mero punto d'incontro, nella coscienza, dei tempi collettivi» (J. Le Goff, *La città medievale*, Firenze 2011, 18).

16 M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano 1987, 89.

17 «Privi di radici gli uomini e le donne non s'interessano al futuro più di quanto si occupino del passato» (Lasch, *L'io minimo*, 8).

18 M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, Napoli 1997, 282.

19 «È probabile che in un tempo, come quello in cui viviamo, nel quale la trasmissione intergenerazionale di forme di "memoria progettuale", vale a dire di memorie portatrici di percorsi capaci di collegare saldamente il passato al futuro attraversando il presente, appare esile; in cui la "volontà di memoria" è confrontata sempre più spesso dalla "necessità di oblio" collegata all'eccedenza di informazioni e,

legata alla memoria, e non potrebbe essere altrimenti: l'educazione dei giovani ad un giusto senso della memoria è un'emergenza[20]: «la fine dell'attenzione rischia di portare all'offuscamento dell'identità, e, con esso, alla fine della memoria. Senza memoria non c'è passato, il tempo che dà significato e direzione a presente e futuro»[21]; si può, come qualche autore rileva, parlare di un passaggio dal *futuro-promessa* al *futuro-minaccia*, un vero cambio di segno dal positivo al negativo[22]. La categoria contemporanea dei giovani si trova spesso inserita in questo contesto di sfiducia e di terrore[23].

2.3. Capitolo secondo: Gesù Cristo sempre giovane

Un intero capitolo è consacrato alla «giovinezza di Gesù»: le prime battute dell'Esortazione già avevano insistito sul legame tra il giovane e Gesù. L'età giovanile deve essere caratterizzata dalla crescita fisica, spirituale e intellettuale. È stato così per Gesù, lo deve essere anche per ogni giovane. Questa crescita è inserita in un cammino più ampio che si confronta e vive della famiglia «ampia»: «Di certo – pensavano (i genitori di Gesù) – Gesù stava lì, andava e veniva in mezzo agli altri, scherzava con quelli della sua età, ascoltava i racconti degli adulti e condivideva le gioie e le tristezze della carovana. Il termine greco usato da Luca per la carovana dei pellegrini – *synodía* – indica precisamente questa "comunità in cammino" di cui la Santa Famiglia è parte» (n. 29). Ecco cos'è il Sinodo: una comunità in cammino, dove la fiducia reciproca cresce e si muove costantemente. Un altro principio della fede cristiana è pure esplicitato: quello dell'Incarnazione. Se Dio si è incarnato è per valorizzare la nostra vita che trova così pienezza e compimento, oltre che irradiazione, della sua forza nella vicenda umana: «Gesù non illumina voi, giovani, da lontano o dall'esterno, ma partendo dalla sua stessa giovinezza, che egli condivide con voi» (n. 31). Gesù Cristo è sempre giovane perché «Essere giovani, più che un'età, è uno stato del cuore» (n. 34). E proprio dai giovani, ricorda il Papa, la Chiesa deve imparare per avere

---

insieme, alla rapidità dei mutamenti che si susseguono è probabile, si può ipotizzare, che la forza di questa trasmissione inavvertita, che si perpetua attraverso le maglie della disattenzione e si alimenta attraverso il riferimento a mondi affettivamente vitali ma chiusi verso l'esterno, tende a levitare» (LECCARDI, *Sociologie del tempo*, 69).

20 La società moderna e consumista «sta creando in particolare una gioventù la cui esistenza pare destinata a vagare sospesa come le nuvole nel cielo: nomadi negli spostamenti […] nomadi negli affetti […] nomadi negli interessi […] nomadi nei gusti […]. Ubiqui, distratti e egoisti» (M. NIADA, *Il tempo breve*, Milano 2010, 173).

21 *Ibid.*, 177.

22 Cfr. BENASAYAG-SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, 30.

23 «Per i giovani di oggi, il mondo è pericoloso. La stampa, i vicini, la televisione ne parlano di continuo, insistendo sulla necessità di "scappare" per sottrarsi al disastro generale. […] I giovani non hanno mai conosciuto quel famoso mondo pieno di promesse di cui sognavano le generazioni precedenti, sono figli di un futuro gravido di minacce» (*ibid.*, 32-33).

quella dinamica di fresca attrazione verso la volontà del Signore. Segue una serie di santi (dodici oltre alla Madre del Signore) dei quali Francesco, in poche righe, traccia un profilo appena per essere spinti ad approfondirne la vita.

2.4. Capitolo terzo: Voi siete l'adesso di Dio

Sebbene sia il Papa stesso a ribadire che «la gioventù non è un oggetto che può essere analizzato» (n. 71), dal n. 72 al n. 80 sono proposte alcune riflessioni a partire dalla realtà giovanile contemporanea. Il tema dell'affettività e della sessualità, affrontato dal n. 82, vede una parola in un sottotitolo che già si incontrava nell'Esortazione apostolica *Amoris Laetitia*: ferite. Francesco sa che, parlando di sessualità, spesso ci si riferisce a ferite affettive che sono radicate nel disordine sessuale contemporaneo[24]. Ci sono poi tre punti che stanno particolarmente a cuore al Papa e che affronta con decisione, anche a motivo del Sinodo stesso che li ha sollevati: l'ambiente digitale, la migrazione, gli abusi. È un'analisi lucida ed essenziale: notiamo gli appelli del Pontefice ad essere parte viva e determinante della Chiesa, non spettatori. Vi troviamo addirittura un appello ad intervenire laddove si dovesse notare un sacerdote triste, incoerente o rassegnato al suo ministero, richiamandolo alla sua promessa e al suo impegno davanti a Dio e alla Chiesa. Alla rassegnazione giovanile il Papa risponde ricordando che «Ti ricordo la buona notizia che ci è stata donata il mattino della Risurrezione: che in tutte le situazioni buie e dolorose di cui parliamo c'è una via d'uscita» (n. 104). La rapida e universale accessibilità alle informazioni ha profondamente modificato l'approccio dell'uomo alle notizie e ai media in generale. La diffusione informatica ha giocato un ruolo determinante. I cosiddetti *tabloid* e i *social network* sono ormai innumerevoli, al punto che l'informazione assume due tratti peculiari: *la scelta* e *la riduzione*, creando una radicale mutazione della coscienza individuale[25]. *Scelta*, giacché ciascun individuo può scegliere a quale agente informativo rivolgersi, secondo emozioni, convinzioni e idee che gli sono proprie. La settorializzazione permette infatti di accedere ad ambiti estremamente specialistici e di nicchia, estrapolando singoli argomenti da contesti ben più ampi. Con *riduzione* intendiamo quell'incapacità di andare a fondo e alle fonti della notizia o dell'informazione stessa. È una società che legge i grandi titoli e le notizie flash[26], ma che raramente si sofferma a leggere approfondimenti e note a piè di pagina:

---

24 Per approfondire: AA.VV., *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze*, Leumann 2003.

25 «Non l'uso ma la sostanza in sé dei media è problematica: perché cambia le coordinate spazio tempo della coscienza in modo imprevedibile» (F. Ferrarotti, *Homo sentiens*, Napoli 1995, 43).

26 È interessante notare la tendenza sempre più marcata a ridurre i telegiornali a delle edizioni flash di pochi secondi, come pure la sovrimpressione di altre notizie che sullo schermo scorrono sopra o sotto il conduttore del telegiornale. In tal modo, si apprendono più notizie contemporaneamente.

> «il flusso massiccio di informazioni, che procede senza incontrare ostacoli, è destinato a riempire tutti i vuoti portando quindi a una situazione in cui ogni cosa minaccia di trasformarsi in una sequenza isterica di momenti saturi, senza un "prima" e un "poi", un "qui" e un "là" che li separino. La minaccia, anzi, riguarda perfino il "qui e ora", perché l'istante successivo arriva talmente in fretta che è difficile vivere il presente. Viviamo con lo sguardo fisso nel futuro, ai due secondi che verranno. Le conseguenze di questa terribile fretta sono devastanti: il passato e il futuro, come categorie mentali, sono minacciate dalla tirannia dell'istante»[27].

L'estrapolazione dell'istante dallo scorrere del tempo avviene quindi pure nell'ambito dell'informazione. Si può facilmente immaginare quanti rischi possa comportare una simile tendenza, che, insieme all'appiattimento della rilevanza informativa, determina il livellamento delle notizie e dei dati. Thomas Hylland Eriksen rileva che i mezzi di comunicazione di massa sono tutt'altro che estranei ad una responsabilità in merito:

> «i mass media, soprattutto i mezzi radiotelevisivi, hanno un ruolo importante nel creare le tendenze e nello spargere il virus della fretta. […] i giornali hanno avuto il loro massimo momento di rottura alla fine del XVIII secolo, nello stesso periodo in cui si cominciava a usare l'orologio per controllare il lavoro. […] la radio e la televisione possono aggiornare i propri contenuti in qualsiasi momento e lo stesso vale per quei mezzi che nel giro di qualche anno prenderanno probabilmente il posto dei quotidiani. […] i media elettronici instillano un nuovo ritmo frenetico e, soprattutto, nuove abitudini di consumo delle notizie»[28].

Una rapidità, quella dell'informazione, che accelera pure il *desiderio* del lettore, che più volte in un giorno, dal proprio computer, può consultare le pagine delle maggiori agenzie di stampa e giornalistiche quasi in *esasperata ricerca* di novità appena accadute[29]. Questa esigenza, di per sé, è solamente una *pseudo-forma di sete di conoscenza*. In un'epoca in cui si è bombardati da notizie[30], le quali divengono tutte della medesima risonanza, è difficile poter discernere quelle veramente importanti da quelle che non meritano particolare rilievo. Si parla a questo proposito dell'uomo contemporaneo come di colui che pensa a *flash*, ad istantanee. La velocità porta necessariamente a sacrificare la precisione: le scelte stesse non sono frutto di oculata analisi ma spesso determinate dall'impeto del momento.

---

27 T. H. Eriksen, *Tempo tiranno,* Milano 2003, 13.

28 *Ibid.*, 89-90.

29 Al riguardo si rinvia al testo di I. Ramonet, *La tirannia della comunicazione*, Trieste 1999. L'autore ricorda ad esempio la valanga di informazioni alla quale è sottoposta l'attuale società. Ad esempio, sottolineando che negli ultimi trent'anni sono state sfornate più informazioni che negli ultimi cinque millenni. O ancora, che una sola copia del New York Times domenica contenga più informazioni di quante un uomo del Seicento avrebbe potuto apprendere durante tutta la sua vita.

30 «In questo mondo di informazioni a raffica subiamo un continuo bombardamento: dai notiziari 24 ore su 24, passando per i siti online di tv, giornali, blog, alle chatroom a cui possiamo partecipare da protagonisti» (Niada, *Il tempo breve*, 99).

Tuttavia è bene rilevare che *l'universalità dell'informazione* attuale non si limita alla sola espansa reperibilità di numerosi dati da parte di professionisti e dall'altra di divoratori di novità. Anche i destinatari sono diventati operatori dell'informazione: nel mondo attuale ciascuno è cronista, opinionista, scrittore; chiunque può dire la propria opinione in uno sterminato oceano di possibilità:

> «Oggi siamo più o meno tutti giornalisti. L'accesso alla multimedialità di ognuno di noi, in virtù del crollo dei mezzi di produzione – siano essi scritti, audio, video – e la convergenza dei mezzi di comunicazione, mettono chiunque in condizione di essere aggiornato in tempo reale esattamente come un giornalista»[31].

L'autorevolezza della notizia – ed insieme, sua veridicità – può infatti soffrire della storpiatura non solamente del vettore informativo, ma addirittura da parte del *reporter* improvvisato. La diffusione delle notizie infatti, grazie ai *social network* e ai sistemi di *microblogging*, può addirittura avvenire prima degli organi ufficiali di informazione. La grande diffusione di una *corsa all'informazione* – che concorre in larga misura all'accelerazione della storia – è determinata dai mezzi informatici, che consentono rapidità, universalità e disponibilità. Ed è proprio la tecnologia che promette un notevole risparmio di tempo. Bisogna infatti rilevare che la tirannia dell'istante è consentita da *Personal Computer*, *Tablet*, *Smartphone* e apparecchi di ogni genere. Tuttavia proprio l'inarrestabile progresso, che presenta un'esponenziale crescita di uso di questi mezzi[32], sempre in misura maggiore accelerato, e le infinite capacità di tali strumenti rendono estremamente esigenti:

> «Oggi cominciamo ad aspettare con impazienza un riscontro trenta secondi dopo aver cliccato "Invia" sullo schermo. Un'accelerazione di questo genere provoca molteplici conseguenze, per non parlare di effetti collaterali. […] la velocità influenza lo stile e la sintassi. Molti non rileggono la propria corrispondenza elettronica. Aprono il messaggio, anche rivolto a un estraneo, con un disinvolto "ciao!" o senza nessuna formula di cortesia, anche se ci sono differenze culturali in opera»[33].

Si intravvede il problema che potrebbe essere definito come *morte dell'attenzione*[34] *e della memoria*. La prima sparisce a motivo della necessaria rapidità dell'infor-

---

31 *Ibid*., 98.

32 «Se è vero che gli utenti internet che nel 2002 erano 569 milioni sono diventati 2,27 miliardi nel 2012, e che nello stesso periodo il tempo medio di permanenza in rete da 46 minuti al giorno è salito a 4 ore; mentre i possessori di telefonino sono passati dai 700 milioni del 2001 ai sei miliardi del 2012 e gli utenti di *Facebook, Twitter* e *Linkedin* sono cresciuti, fra il 2007 e il 2012, da 17 milioni a 1,5 miliardi» (*ibid.*, 6).

33 Eriksen, *Tempo tiranno*, 80-81.

34 «La risorsa più scarsa per chi fornisce informazioni (dai pubblicitari agli autori) è l'attenzione altrui. Quando una massa sempre più grande di informazioni va condensata in uno spazio di tempo relativamente fisso che ognuno di noi ha a disposizione, inevitabilmente cala l'attenzione» (*ibid*., 92).

mazione da ricevere o da inviare, la seconda è afflitta dai colpi della delega ai mezzi stessi.

> «Un'altra tecnica a questa associata consiste nel riempire tutti i buchi. La tecnologia dei telefoni WAP rende possibile leggere la posta elettronica, le notizie e gli orari degli autobus in ascensore, sulla spiaggia o giocando al pallone con i bambini. […] è così possibile eliminare le attese noiose, i tempi morti, le pause che di solito si riservano per lasciar correre la fantasia»[35].

Un tempo similmente impostato ha imboccato la via verso il suo azzeramento. È come se la società contemporanea avesse perso il controllo di quella tecnologia che lei stessa ha creato, divenendo vittima della propria creatura. Le conseguenze sono evidenti, e riguardano la collettività:

> «le nuove tecnologie microelettroniche, considerata la centralità di dimensioni immateriali come le informazioni e le comunicazioni in questa fase di globalizzazione, sono ormai diventate, è ben noto, un vero e proprio linguaggio dell'agire. Per questa via, hanno silenziosamente ridefinito molte coordinate della vita sociale, stabilendo nei fatti nuovi parametri temporali dell'azione e dell'interazione […]. L'idea guida è la possibile indipendenza dal tempo e dallo spazio»[36].

L'enorme quantità di dati presenti nella rete internet inoltre non è ordinata gerarchicamente (a parte ciò che riguarda i motori di ricerca che, come è risaputo, agiscono su parametri preimpostati e quindi gestibili, ma non seguono sicuramente il criterio della verità). Gli innumerevoli dati presenti sono accessibili allo stesso modo.

Pure questo punto lascia denotare il passaggio dalla società industriale a quella dell'informazione: si è passati dal libro alle pagine Web, dalla televisione con un singolo canale alle *Pay TV*, dalla lettera all'e-mail, dal telefono fisso allo *SmartPhone*. I cambiamenti tecnologici hanno pure determinato l'insorgere di nuove mentalità e tendenze: dalla monogamia permanente (*finché morte non separi*) a relazioni sentimentali seriali e temporanee; dallo studio approfondito di una scienza, ad una superficiale conoscenza di più discipline; dal tempo lineare all'istantaneità frammentata. La vita della Chiesa deve tenere conto di questo contesto, e la teologia pratica ha il compito di considerare queste osservazioni per impostare un'azione pastorale che sia efficace trasmissione di fede.

I compagni di viaggio del giovane postmoderno divengono pertanto i citati piccoli strumenti dalle possibilità infinite[37], che incidono in maniera significativa sul vivere le relazioni ed il tempo[38]. Non solo: dietro a quella che si potrebbe definire *democra-*

---

35 *Ibid.*, 93.

36 LECCARDI, *Sociologie del tempo*, 51.

37 Cfr. M. MAFFESOLI, *Il tempo delle tribù*, Roma 1988.

38 «Le famiglie del web, ossia le community, sono diventate una legione, un esercito. […] da un movimen-

tizzazione dell'informazione, ovvero la possibilità di esprimere il proprio pensiero e la propria opinione, si celano insidie che intaccano la libertà stessa di comunicare[39]. *Blog, Chat, Twitter*[40], *Facebook*[41] permettono a chiunque di divenire un affluente del fiume di informazioni. Tuttavia, l'anonimato, celato dietro *nickname* o *password*, consente di non verificare o controllare quanto inserito. Si nota infatti una crescente forma di abuso di questi mezzi: violazione della privacy, *stalking*, *spam*, calunnia e diffamazione. Senza poi contare che, una volta inserita l'informazione nella fagocitante rete, non è più possibile ritirarla.

La fragilità dei mezzi informatici è però legata non solamente alla sua gestione: il senso di onnipotenza da loro generato spesso si arresta dinanzi ad un virus o alla mancanza di corrente o batteria: «in questi casi misuriamo tutta la nostra fragilità: all'improvviso ci rendiamo conto di quanto sia diventata lenta e goffa la nostra vita senza un computer»[42]. Non basta l'apparecchio in sé: ormai la pretesa è della copertura totale, la mancanza di *Wi-Fi* o connessione internet genera smarrimento perché limita le potenzialità dell'apparecchio e non consente di rimanere *connesso* alla corsa del mondo.

Sempre più locali pubblici e mezzi di trasporto offrono ai propri clienti ed utenti la copertura *Wi-Fi Free*, in modo da rimanere connessi al mondo virtuale pure durante un normale pasto o un'attesa in aeroporto o alla stazione. Sono numerose le città che vantano una copertura pubblica in determinate zone urbane a completa disposizione di quanti lì si trovano.

Internet si presenta quindi come una vera ragnatela che copre il mondo (*World-Wide-Web: www*) e che determina l'annullamento di ogni ostacolo di varia natura[43]:

---

to ancora reale, fisico, si è passati a gruppi (d'opinione, d'interesse, di protesta, di proselitismo) che si formano sul web lì per lì, sul momento, per una particolare occasione. […] Non ci sono più contratti da siglare, ma contatti da stabilire, connessioni da attivare. È così, in questo modo leggero, però rapidissimo, virale, perché la sua capacità di propagazione è incredibile» (G. TRIANI, *Il futuro è adesso*, Cinisello Balsamo 2013, 21).

39 «La tecnologia diventa così un efficace strumento di controllo sociale - nel caso dei mass media, cortocircuitando il processo elettorale attraverso i sondaggi che contribuiscono a formare l'opinione invece di limitarsi a registrarla; riservando agli stessi media il diritto di scegliere i leader politici e i loro portavoce, e presentando la scelta di leader e di partiti come una scelta fra diversi beni di consumo» (LASCH, *L'io minimo,* 15).

40 *Twitter*: il nome stesso, che in inglese significa *cinguettìo*, è pure simbolo dell'accelerazione della storia: in 140 caratteri bisogna essere in grado di esprimere il proprio messaggio. I blog già sono strumenti che lasciano emergere la velocità comunicativa nella contemporaneità, in *Twitter* la dimensione della velocità si rende ancora più estrema: si tratta di *microblogging*, versione ancora più abbreviata della comunicazione.

41 La caratteristica che emerge dai profili *Facebook* e la simultaneità dell'informazione e la possibilità di rendere partecipe chiunque lo desideri.

42 NIADA, *Il tempo breve*, 117.

43 Attualmente internet è un determinante complice dell'accelerazione. Ricordiamo tuttavia che la sua

la sua influenza è determinante per l'attuale percezione del tempo[44]. Ogni utente di simili mezzi si trova confrontato con un'infinita disponibilità di dati e probabilmente non sarebbe sufficiente una vita per riuscire a scoprire le potenzialità stesse[45]. È pure da notare che l'ingresso sul mercato degli *SmartPhone* ha inciso per un'ulteriore accelerazione rispetto al già notevole contributo del telefono portatile. Se questo permetteva di essere raggiunti dovunque e sempre (ma bisognava fermarsi dinanzi al tasto *off* del destinatario), i nuovi apparecchi consentono – oltre alla reperibilità di informazioni enormi su ogni argomento, grazie all'allacciamento internet – di contattare il destinatario anche se questo è occupato o non intende rispondere. È sufficiente inviare una e-mail ed aspettare che venga letta[46]. Inoltre, la comunicazione si limita all'aspetto verbale e non lascia spazio ad altri componenti come pause, tono della voce, sospiri e altro. In quanto «interessanti» attori economici per il presente e per il futuro, i giovani sono oggetto delle attenzioni delle proposte commerciali. Le innovazioni tecnologiche, lo sdoganamento dei tabù di fruizione, il costante abbassamento di età per l'accesso ai social e agli strumenti informatici hanno creato un mondo di enorme presenza virtuale. Sempre più insistentemente si presentano nuove forme di comunicazione che – insieme a grandi opportunità – creano una serie di inediti problemi. Bullismo informatico, dipendenza da schermo, ansia da accettazione sono solo alcuni delle patologie che rappresentano il pericolo della deriva di questa corsa alla tecnica.

I mezzi informatici consentono di vivere la sovrapposizione di diverse attività, dando forma al fenomeno del *multitasking*: l'intera società ne è coinvolta. Tanto i giovani quanto i professionisti, ma pure le casalinghe – laddove è ancora possibile trovarne – e gli anziani vivono queste forme di potenza[47]. Gasparini parla di *Neopolicronia*: sottolineando, in tal modo, la novità del fenomeno e nel contempo la pluralità delle occupazioni temporali in atto.

---

genesi è invece legata alla ricerca di rallentare il tempo, ovvero il riuscire a far circolare informazioni in parti del mondo per ridurre la loro reperibilità in caso di guerra (cfr. G. GASPARINI, *Tempi e ritmi nella società del duemila*, Milano 2009).

44 «Questa "leggerezza del vivere", che ha nel web il suo luogo elettivo, sia caratterizzata da un'elevata transitorietà delle esperienze, da una più generalizzata tendenza a vivere in transito, a fare esperienze a breve termine, circoscritte» (TRIANI, *Il futuro è adesso*, 20). Cfr. E. J. LEED, *La mente del viaggiatore*, Bologna 1992, 347-355.

45 Cfr. G. S. FREYERMUTH, *Digitales Tempo. Computer und Internet revolutionieren das Zeitempfinden*, in C't, Magazin für Computer technik 14 (2000) 74-81.

46 «Il mondo del business frenetico sta esercitando un effetto trainante sull'intera società. […] in un mondo dove ha fatto il proprio ingresso lo smartphone, dove si concentrano mille anni di evoluzione tecnologica, amalgamata in una scatoletta e violentemente accelerata, assistiamo già a importanti cambiamenti sull'uso del tempo che riguardano ciascuno di noi» (NIADA, *Il tempo breve*, 121).

47 «Di fatto noi assistiamo oggi, grazie soprattutto alle tecnologie della comunicazione, alla sovrapposizione di parecchie attività della vita quotidiana, come ad esempio guidare l'automobile e ascoltare la radio, viaggiare e telefonare con il cellulare […]» (GASPARINI, *Tempo e vita quotidiana*, 91).

2.5. Capitolo quarto: il grande annuncio per tutti i giovani

Ai giovani va data la possibilità di incontrarsi con un annuncio (tre verità) che non dovrebbe mai essere taciuta: la prima verità è che Dio è amore. È un padre, ma forse «l'esperienza di paternità che hai vissuto non è stata la migliore, il tuo padre terreno forse è stato lontano e assente o, al contrario, dominante e possessivo; o semplicemente non è stato il padre di cui avevi bisogno. Non lo so. Però quello che posso dirti con certezza è che puoi gettarti in tutta sicurezza nelle braccia del tuo Padre divino» (n. 113). La fede in Dio Padre si può facilmente scontrare con un'esperienza negativa a livello familiare. Il Papa non evita questa possibilità, anzi la affronta molto serenamente. La seconda verità è e che Cristo salva, e questo viene ribadito con fermezza da Francesco. Forse, in un primo momento, può sembrare che si tratti di frasi che non trovano referente (i giovani hanno bisogno di essere salvati? Ne sentono la necessità?): davanti a simili obiezioni va ricordato che già precedentemente sono state esplicitate le difficoltà e le ansie dalle quali i giovani (e non solo) hanno bisogno di essere salvati. La terza verità è la vita di questo Salvatore. La storicità di Cristo non è la sua gabbia, che lo situa in un contesto storico. Egli, il Verbo eterno, è entrato in un momento storico preciso e sa lì ha redento la storia, cambiandone il corso. Bisogna invocare lo Spirito, affinché questa vita ci illumini e guidi costantemente.

2.6. Capitolo quinto: percorsi di gioventù

«Il tempo è superiore allo spazio»: questa frase è molto presente nel Magistero del Papa argentino. Troviamo la frase nella sua prima Lettera enciclica (ereditata dal predecessore Benedetto XVI e completata) *Lumen Fidei* (n. 57), nell'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (n. 222-223), nella Enciclica *Laudato Si'* (n. 178) e nell'Esortazione apostolica *Amoris Laetitia* (n. 261). Anche nel presente documento ritroviamo il medesimo concetto, che qui viene evocato a proposito del processo di maturazione di ogni persona. La dinamica di questo tempo della vita deve avere dei poli attrattivi, spesso disattesi perché distratti da molti altri elementi. Questa attrazione deve essere favorita da quelli che sono i sogni, così presenti nella Sacra Scrittura e particolarmente cari al Papa perché legati ad uno dei suoi santi preferiti, san Giuseppe. Non bisogna lasciare che questa spinta venga spenta dalla delusione. Per affrontare la sfida delle scelte che la giovinezza impone (a differenza dell'infanzia, tempo in cui invece si è protetti da qualcun altro che sceglie) servono degli amici. Diversi paragrafi del quinto capitolo sono dedicati al tema dell'amicizia, per poi concludersi al richiamo ad un impegno costante a favore del prossimo e dell'annuncio cristiano. Egli sottolinea l'importanza di favorire processi, in un cammino di maturazione personale che abbia la possibilità di essere dinamico. La percezione della temporalità è profondamente cambiata nell'epoca che definiamo "postmodernità" e, soprattutto a motivo

del fenomeno dell'accelerazione della storia, l'uomo contemporaneo si trova a vivere in un presente eternamente «sfuggevole». Nei giovani questo modificato assetto di percezione dello scorrere del tempo ha assunto dei tratti molto difficili da gestire. È nell'essenza stessa dell'età giovanile lo slancio verso il futuro. Un futuro che però – a motivo di molti fattori, che espliciteremo in seguito – si presenta sotto il segno della minaccia, più che della speranza. Cadute le grandi narrazioni del passato, e affacciate sulla quotidianità nuove «apocalissi» (cambiamenti climatici, crisi economica, disordini sociali) il giovane si trova davanti a prospettive che non riescono a garantire la necessaria fiducia. Il rapporto con il tempo è fortemente compromesso, soprattutto a motivo di una nuova concezione di futuro. Esso non è più il luogo nel quale riporre le speranze e i sogni. La disillusione ha come effetto la mancanza di fiducia nella possibilità di realizzazione di un progetto di vita. In questo i giovani si ritrovano a vivere una forma di passività che diventa una sorta di gabbia per l'entusiasmo. Non si tratta però solamente di scarsa progettualità: i giovani reputano ogni scelta (ed è diventata quasi una condizione necessaria) sia reversibile. Essi vogliono che vi sia la possibilità di ritorno e di rimessa in discussione di ciò che è stato. Eppure, non pochi asseriscono di aver assunto alcuni rischi che avrebbero potuto compromettere il futuro nella salute, attraverso la guida pericolosa o l'assunzione di forti dosi di alcol o stupefacenti. Sovente tali atteggiamenti a rischio diventano dei veri e propri riti di iniziazione volti ad un'accettazione sociale o dei coetanei.

2.7. Capitolo sesto: giovani con radici

«A volte ho visto alberi giovani, belli, che alzavano i loro rami verso il cielo tendendo sempre più in alto, e sembravano un canto di speranza. Successivamente, dopo una tempesta, li ho trovati caduti, senza vita» (n. 179). È con una metafora significativa, di chiaro tono evangelico, che il Pontefice inizia il capitolo dedicato alla perseveranza. L'appello è rivolto ai giovani affinché non affidino la propria esistenza ad un approccio superficiale della vita. La bellezza esteriore è inaffidabile perché è fugace: «C'è una bellezza che va al di là dell'apparenza o dell'estetica di moda in ogni uomo e ogni donna che vivono con amore la loro vocazione personale» (n. 183). È un'educazione del cuore ad andare a trarre la linfa anche dalle generazioni precedenti: nonni, genitori, persone anziane; un tesoro inestimabile troppo spesso messo da parte. L'invito è quello di ascoltare gli anziani, le loro narrazioni, a volte lunghe: in esse c'è una testimonianza di vita vissuta. A questo proposito, il Papa pone il tentativo di intrecciare due categorie di sogni, ovvero quella dei giovani (propensi al futuro) e quelli degli anziani (spesso al passato) ma che entrambi devono dilatare la propria esperienza di rapporto con il tempo. L'anziano non è solamente passato e presente; il giovane non è solo presente e futuro.

2.8. Capitolo settimo: la pastorale dei giovani

Sinora l'Esortazione può essere apparsa come un testo di direzione spirituale, ma poco programmatico e propositivo per la costruzione di una Chiesa in cui i giovani non siano «una categoria», «un ambito pastorale» o ancora peggio «un problema». In effetti nel settimo capitolo Francesco si rivolge alle proposte di Pastorale Giovanile, ricordando che «la pastorale giovanile ha bisogno di acquisire un'altra flessibilità e invitare i giovani ad avvenimenti che ogni tanto offrano loro un luogo dove non solo ricevano una formazione, ma che permetta loro anche di condividere la vita, festeggiare, cantare, ascoltare testimonianze concrete e sperimentare l'incontro comunitario con il Dio vivente» (n. 204). C'è un grande bisogno di costruire la comunità, ricorda Papa Francesco. E nel documento qui presentato non ha la pretesa di scrivere un manuale di pastorale giovanile, ma quella di esporre dei punti di riflessione e di comunione. Due parole chiavi guidano questa parte: ricerca e crescita. La prima indica la capacità dei giovani di cercare tra le tante proposte che vengono loro presentate una scelta valida, e sicuramente in questo devono essere aiutati, magari dei giovani stessi. La seconda, la crescita, non deve avvenire solamente sul piano intellettuale. La crescita deve costantemente riferirsi al kerygma (l'annuncio della morte e risurrezione di Cristo) e alla vita di amore fraterno. Per vivere questo, ricorda Francesco, bisogna mettere a disposizione dei luoghi dove i giovani possano condividere la vita fraterna e comunitaria, per far sì che le storie e le testimonianze di fede si intreccino e rafforzino a vicenda. L'appello del Papa è a 360°: ogni aspetto della vita giovanile è importante, va valorizzato ed aiutato a vivere nel rapporto con Gesù: lo sport, la scuola, gli hobby. La dinamica della fede è comunicativa: la si riceve, la si dona. Non manca un appello agli adulti e all'impegno ad essere accompagnatori validi: lo sgretolamento familiare contemporaneo richiede figure importanti nel cammino dei giovani, in modo che questi possano rimanere affascinati da vite realmente in costante ricerca dell'amicizia con Gesù.

2.9. Capitolo ottavo: la vocazione

La vocazione comune dei battezzati, come il Papa stesso ricorda, è la santità. Questa cresce non per sforzo morale della persona… ma per relazione amichevole con il Signore Gesù. L'ampiamento delle prospettive relazionali di una persona avviene quindi in forza del desiderio di realizzare nella propria esistenza ciò che il Vangelo indica: non come semplice «messa in opera» di una teoria astratta. L'amicizia con Gesù va cercata, custodita, alimentata. La dinamica del cuore che il Papa indica è quella di una dilatazione delle proprie relazioni, secondo la semplice espressione «essere per gli altri». Primariamente è la famiglia ad essere il luogo di questa indicazione: il desiderio di formarsene una, di trovare la persona con la quale condividere la propria

vita è un punto imprescindibile. Il tema della sessualità, che molti media aspettavano venisse affrontato con chissà quale rivoluzione, è riproposto con delicatezza. Sesso è amore e generazione, nel senso ampio del termine. È crescita comune, trasmissione della vita. Il Papa rinvia all'*Amoris Laetitia*, capp. 4 e 5 (l'amore nel matrimonio e l'amore fecondo) l'approfondimento del profondo legame. Il lavoro è pure tema di riflessione di Francesco: egli sottolinea quanto la giusta professione sia una gratificazione per il giovane, ma che spesso questo non può avvenire. E quando questo avviene, dice Francesco, «ci sono i duri limiti della realtà. È vero che non puoi vivere senza lavorare e che a volte dovrai accettare quello che trovi, ma non rinunciare mai ai tuoi sogni, non seppellire mai definitivamente una vocazione, non darti mai per vinto» (n. 272). Gli ultimi quattro paragrafi sono dedicati alle vocazioni con consacrazione speciale, ricordando l'importanza di avere dei pastori fedeli al cuore del Signore.

2.10. Capitolo nono: il discernimento

Pure in questo caso il Pontefice rinvia ad un suo testo, l'Esortazione apostolica *Gaudete et Exsultate*, che ha pubblicato nell'aprile del 2018. Il tema del discernimento è stato lì affrontato, qui il Papa desidera scrivere a riguardo del discernimento della propria presenza nel mondo. «Ricordo che tutti, ma specialmente i giovani, sono esposti a uno zapping costante. È possibile navigare su due o tre schermi simultaneamente e interagire nello stesso tempo in diversi scenari virtuali. Senza la sapienza del discernimento possiamo trasformarci facilmente in burattini alla mercé delle tendenze del momento» (n. 279). Ancora una volta il tema della distrazione: in un documento dedicato ai giovani il richiamo è profondo e realistico. Non ci sono più gerarchie di Verità: ogni opinione è valida. Francesco richiama desiderio di una vita piena per avere una base sulla quale costruire la crescita del giovane. È l'appello a lasciarsi affascinare dall'Amico che chiama, chiunque, dovunque, sempre. Per ascoltare e discernere il Pontefice suggerisce tre sensibilità: la prima è l'attenzione alla persona, la seconda è il discernimento, la terza è l'ascolto degli impulsi che l'altro sperimenta (nn. 292-294).

2.11. Conclusione dell'Esortazione: «… un desiderio»

Il documento si chiude con un singolare appello… quello di non aver paura di correre, anche quando la Chiesa si presenta più lenta. È curiosa questa conclusione, inusuale rispetto ai documenti magisteriali che solitamente si concludono con un riferimento alla Madre di Dio o ad una preghiera. Sembra proprio che Francesco, che nel corso dei 299 paragrafi si è speso in un rapporto cordiale con il giovane interlocutore lettore di questo testo, lasci a lui la conclusione. Il testo è molto denso e corposo, sebbene il linguaggio sia semplice. Forse la grande sfida dell'efficacia di questo testo

(e dei lavori sinodali) sarà il non esaurire la sensibilità alla gioventù limitandosi ad un convegno e ad un documento finale. L'Esortazione che qui abbiamo presentato ha moltissimi spunti e suggeriamo di proporla divisa in diverse parti da meditare ed affrontare con i giovani. È un testo molto lungo e va a toccare tutte le dimensioni della persona – è impensabile «leggerlo in una volta» o ancora peggio «darlo da leggere». Il testo va affrontato poco alla volta, il rischio, proprio per la grande portata e la grande mole, è che rimanga inascoltato o non letto. È una grande ricchezza messa nelle mani della Chiesa tutta, non solamente dei pastori. Il Papa ha dato ancora una volta il tono al suo Pontificato, richiamando l'unità di un cammino: i costanti richiami del suo insegnamento magisteriale sono sicuramente un valore. Nell'epoca dei social network i giovani amano raccontarsi e raccontare: il Papa ha per questo motivo presentato una lunga serie di testimoni reali, vite concrete ma pure l'appello a raccontarsi, a affrontare la propria vita. È come se, con questo testo, Francesco desiderasse cogliere i frammenti della vita di molti giovani per farne un mosaico. Molte vite «a pezzi» non sono irrecuperabili, anzi.

3. Considerazioni sul documento

Un documento «al limite»: il titolo del presente articolo è espressione della particolarità dei contenuti ma anche della preparazione del testo. Papa Francesco era cosciente di quanto sarebbe stato impegnativa e ampia la discussione sulla vita di fede dei giovani. L'articolo ha esposto da un lato un'analisi socio-pastorale dell'età giovanile, d'altro lato ha desiderato offrire alcuni stimoli tratti dall'Esortazione apostolica. Il Sinodo dedicato ai giovani si presenta quindi come un'importante e interessante opportunità che però si è mostrata ben lungi dall'essere risolutiva rispetto alle aspettative. È lo stesso Papa ad esprimere un richiamo a questa distanza e invoca, in un certo senso, una forma di comprensione da parte dei giovani[48]. A questo proposito è bene ricordare che il Sinodo non può essere visto come lo strumento con il quale risolvere determinate questioni pastorali. Non è un'assemblea di esperti ai quali delegare la responsabilità di una riflessione e dai quali attendere dei progetti efficaci da attuare nelle varie realtà ecclesiali. Il Sinodo, per sua natura, invita a riflettere e confrontarsi su un tema e presuppone la partecipazione della Chiesa tutta. Non solo: perché sia veramente efficace non deve limitarsi all'evento in sé ma deve porre le basi per una riflessione che continui, nella Chiesa universale e nelle Chiese locali, favorendo un cammino comune. Se questa sarà la strada percorsa dopo il Sinodo dedicato ai giovani i lavori non saranno stati vani. Solo se saranno costantemente «lavori in cor-

48 Cfr. CV, 2.

so» si potranno vedere i frutti, altrimenti ci si limiterà ad avere qualche documento per specialisti in più. Giovani «policentrati» e «egoncentrati»: i campi di riferimento sono diventati così tanti da disorientare il contemporaneo. In questo senso la frammentazione umana dell'esperienza ha portato ad avere un numero infinito di centri di attrazione per il proprio tempo e la propria vita. È difficile per un giovane iniziare un processo di «sintesi» della propria vita, e ancora più integrare le varie dimensioni (lavoro, tempo libero, affettività, spiritualità) spesso scoordinate e apparentemente non comunicanti tra loro. Tale pluralità di adesione consente al giovane di soddisfare desideri e bisogni non vivendo scelte di accettazione o meno di una realtà o di un impegno[49]. È quello che viene spesso identificato con «la libertà». La mancanza di poli attrattivi e di limiti ha come conseguenza da un lato una forte frammentazione delle proprie esperienze, dall'altro un estremo egocentrismo della propria esistenza. La ricerca di trovare un ruolo proprio si confronta infatti con una dicotomia di marcato individualismo da una parte e dall'altra un esagerato esibizionismo. Questi processi si radicalizzano e portano ad una trasgressione sovente segno non solamente di inquietudine ma soprattutto di disagio. Ciò che può apparire come una forte tendenza all'egoismo non si può dimenticare come sia una reazione alla mancanza di certezze: l'autorealizzazione è un tentativo di difesa davanti a forme inconsistenti di modelli e punti di riferimento. Nel panorama relativista con il quale la gioventù è confrontata l'unico criterio che sembra possa sopravvivere è proprio profitto che uno può trarre da una determinata situazione o relazione. Sia questa a livello economico, sentimentale, di benessere o altro, non importa. La logica consumista ha talmente impregnato i reticoli esistenziali dei giovani da aver determinato l'essenza stessa della propria capacità di movimento.

Eppure, davanti a così molti stimoli che a poco a poco vengono presentati, i giovani non sono indifferenti alla domanda di senso. In loro si presenta un desiderio ed un anelito religioso molto profondo. Questo desiderio si deve però confrontare con un pluralismo fuorviante e ampiamente confuso. Non solo: i tratti della religiosità postmoderna sono fortemente connessi con la *privatizzazione* e la *soggettivizzazione*. Chi preventivava la fine del sacro è stato ampiamente smentito, tuttavia la religiosità postmoderna presenta tratti inediti non solamente nella sua ampiezza ma anche e soprattutto nella sua portata.

[49] «La complessità nasce dal fatto che la società non è più organizzata attorno ad un unico centro ma attorno ad una pluralità di centri che forniscono ai valori sociali una legittimità parziale e precaria. Il non avere un centro unico che conferisca legittimità ai valori rende impossibile qualsiasi scelta o semplice gerarchizzazione, oltre che degli stessi valori, dei bisogni e delle opportunità presenti nella società» (M. POLLO, *Animazione e giovani*, in Note di Pastorale Giovanile 6 [1990] 39).

3.1. L'appello alla fedeltà

Crescere significa maturare[50]. Questa condizione ha bisogno di confrontarsi con la fedeltà. È importante favorire, nei giovani, un rapporto con i processi, che a volte richiedono impegno da entrambe le parti. Quanto esposto sopra ha consentito di rimarcare quanto sia necessaria un'educazione alla fedeltà: fede e fiducia vantano la medesima radice, non solamente a livello linguistico. Punto essenziale nel cammino di fede dei giovani, sulla scorta di quanto emerso dal Sinodo, è proprio il recupero di una capacità di relazione che possa poggiare su una temporalità estesa. Sovente infatti la fugacità e la superficialità delle relazioni contemporanee portano a non approfondire il legame con chi o cosa si ha davanti. Già nell'Esortazione apostolica *Amoris Laetitia* Papa Francesco aveva particolarmente insistito su questa necessità.

Per apprezzare il valore delle proprie esperienze è quindi importante incontrare ciò che valorizza il proprio cammino ma che anche dà il tempo di approfondirlo. La *sensation seeking*, ovvero la ricerca di sensazioni, è solo una delle numerose forme presenti nel mondo giovanile e largamente diffuse: si tratta di una nuova forma di ricerca della festa, del tempo diverso. L'emozione è come la valorizzazione dell'esistenza. Vi è un profondo legame tra la propria esperienza affettiva e quella religiosa. In questo senso, essi sono portati ad essere appagati e soddisfatti da quelle immagini di Dio che corrispondono ad una figura che rassicura e accompagna la vita supplendo alle proprie carenze. Tuttavia, bisogna anche rimarcare che attualmente la capacità relazionale e quindi affettiva sta cambiando a favore di una più liquida, fugace e insicura. Le relazioni affettive dei giovani diventano quindi sempre più labili e quindi anche il rapporto religioso ne risente in modo significativo. Lo sa bene il Papa Francesco, che ha dedicato proprio a questo tema un intervento inedito: «l'esperienza di paternità che hai vissuto non è stata la migliore, il tuo padre terreno forse è stato lontano e assente o, al contrario, dominante e possessivo; o semplicemente non è stato il padre di cui avevi bisogno. Non lo so. Però quello che posso dirti con certezza è che puoi gettarti in tutta sicurezza nelle braccia del tuo Padre divino»[51]. Il Papa aveva già avuto una lungimirante attenzione alle emozioni espressa nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia*: l'intero capitolo IV è dedicato all'educazione delle emozioni[52]. Il Papa concede grande valore alle emozioni ed ai sentimenti, sapendo

---

50 I giovani, il contesto sociale: C. PALAZZINI, *Il bambino digitale e l'educazione della virtù*, Città del Vaticano 2005; V. ANDREOLI, *Lettera a un adolescente*, Milano 2012; F. MORLACCHI (ed.), *Verso l'unità dei saperi. Il contributo dell'IRC*, Città del Vaticano 2006, 7-26 e 27-38; V. ANDREOLI, *La vita digitale*, Milano 2007; M. D'AMATO, *Ci siamo persi i bambini. Perché l'infanzia scompare*, Roma-Bari 2014, 79-153.

51 CV, 113.

52 Privato del legame con l'Onnipotente, il rapporto del matrimonio e più in generale quello in famiglia si svuota di senso. L'inno alla carità è per il Pontefice la base sulla quale poggiare le sue osservazioni più pratiche: stiamo trattando il testo di un Papa che desidera essere «molto pratico»: nel commento della Sacra Scrittura trova dei risvolti estremamente concreti. La pazienza allora non significa «lasciare che

cogliere i tratti di una società, quella contemporanea, molto attenta alle emozioni ed ai sentimenti. Il Pontefice ha colto la necessità di ribadire questa gioia che è di origine divina e che va oltre la spensieratezza emozionale della contemporaneità. Lo si sente spesso: gran parte della nostra vita e del valore di ciò che viviamo è valutato sul piano delle emozioni che questo suscita. Per il cristiano però c'è qualcosa oltre: l'amore è molto più che non un sentimento o un'emozione.

Vivere come se Dio non esistesse: importante caratteristica della mentalità contemporanea è la secolarizzazione, che si presenta come sfondo dell'esistenza. Il legame tra la secolarizzazione e la percezione del tempo è evidente: cambia la visione dell'esistenza stessa dell'individuo. Tuttavia la postmodernità ha visto un cambiamento netto, che spesso nell'ambito pastorale è stato vissuto con eccessivo ottimismo. Si è notato infatti un ritorno ad un aspetto religioso dell'esistenza[53], tuttavia non privo di confusione e di alcuni tratti che lasciano emergere la problematicità della questione. Un rinomato sociologo, Peter Berger, ha sottolineato come la postmodernità infatti non sia necessariamente *secolarizzante*, a parer suo sarebbe piuttosto *pluralizzante*. Il pluralismo appare quindi come quella forma di co-esistenza delle religioni nelle quali queste devono accettare l'esistenza di altre forme di fede. La modernità sarebbe caratterizzata non tanto dall'assenza di Dio, quanto piuttosto dalla presenza di molti

ci maltrattino continuamente» (Papa Francesco, *Amoris Laetitia* [= AL], Esortazione apostolica post-sinodale sull'amore nella famiglia (19.03.2016), n. 80, in *AAS* 108 [2016] 94); oppure che l'amore «non è solo un sentimento» (AL 94). Sono solamente due esempi che lasciano intuire la semplicità ma anche la profondità dell'Esortazione. Altro punto essenziale, che il Papa affronta in modo chiaro ed esplicito, è la necessità dell'educazione alle emozioni. In questo punto riprende e rilancia la cosiddetta Teologia del Corpo, nome con la quale si definisce una serie di catechesi (129!) tenute da Papa Giovanni Paolo II dal 1979 al 1984. L'*Amoris Laetitia* è un richiamo alla pastorale familiare proposta dal Santo Papa: basti vedere che nell'Esortazione i riferimenti a lui sono ben quarantatré. «Provare emozione non è qualcosa di moralmente buono o cattivo per sé stesso» (AL 145): riprendendo San Tommaso d'Aquino il Papa ricorda che ciò che può essere fuorviante per l'uomo è l'atto, non tanto l'emozione che lo ha generato. Per questo è importante educare le emotività: affinché i gesti, gli atti, le opere siano determinata più da un desiderare cose alte, che non dall'attuare ciò che in quel momento dà piacere. Orientare le passioni: il punto è essenziale. È un richiamo a ricostruire un'umanità lacerata nel rapporto con gli altri. L'amore – parola abusata per mille campi e proprio per questo svuotata semanticamente – ha bisogno di essere educato. È il volere il bene dell'altro, non solamente il proprio. Il quarto capitolo dell'AL, come ricordato nella conferenza stampa, è stato voluto espressamente da Papa Francesco. Dalle note a pié di pagina si evince infatti che non vi sono legami con le proposizioni dei Padri Sinodali: il Papa ha tuttavia voluto insistere sui temi dell'amore, delle emozioni, della sessualità sono quindi elementi essenziali per comprendere la vita cristiana.

53 «Una separazione, lungamente accolta in Occidente dall'illuminismo in avanti, comincia ad apparire problematica e non più in grado di rendere conto delle dinamiche delle culture […]. Dopo una fase secolare in cui in Occidente la religione è stata privatizzata, sembra che si stia andando verso una diversa fase, preparata dalla "terza ondata della democratizzazione", e che preparando l'uscita dalla modernità, prelude a un cambiamento del confine fra religione e vita civile, ossia a quanto chiameremmo una "deprivatizzazione" della prima» (V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Roma 2002, 10). In questo senso si può comprendere la tesi sostenuta da José Casanova sulla *deprivatizzazione* della religione nella contemporaneità: J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna 2000.

dèi[54]. Sembra comunque che l'Europa non segni tale ripresa della vita religiosa al pari di altri continenti[55].

Questa nota è importante perché si inserisce nel discorso della privatizzazione della religione e della perdita, da parte delle istituzioni ecclesiastiche, di un'autorità propria. È importante in questa sede trattare brevemente la secolarizzazione giacché grava in maniera importante sulla concezione del tempo e della storia. Alcuni autori definiscono la postmodernità come «la cultura del presente»[56]:

> «La cultura del presente è per ciò stesso la cultura dell'attimo, l'attimo come potenzialità di cambiamento e basta, circoscritto a tal punto da evitare ogni interrogativo su ciò che ne è al di fuori, ciò che lo lega con l'altro ce lo precede o lo segue, così che la vita non è più alla radice considerata come un fatto etico, con la continuità della responsabilità, ma diventa un fatto estetico, ciò un insieme di frammenti, di attimi, dove conta nient'altro che la sensazione, cioè l'esperienza del cambiamento»[57].

Il giovane contemporaneo, privandosi del discorso circa la propria origine, non trova più risposta a proposito del futuro. La propria origine e la propria mèta formano un legame tutt'altro che banale[58]. Gli ultimi secoli hanno determinato un grande cambiamento nel rapporto tra cultura e natura, e lo stesso rapporto con il tempo si è modificato: in modo ancora maggiore negli ultimi decenni[59].

La soluzione, o perlomeno, una strada da percorrere per comprendere l'essere

---

54 P. Berger, *The de-secularization of the world*, Grand Rapids 2005.

55 Sono diversi gli autori che indicano opposta la tendenza europea. Pare qui ideale riportare le parole di Zamagni, il quale indica che «nel mondo intero un solo continente – l'Europa – ha conosciuto un marcato processo di secolarizzazione, a seguito del quale gli individui sono stati "forzati" a privatizzare le loro opzioni religiose. Nulla di simile negli altri continenti» (S. Zamagni, *La questione della laicità nella società dopomoderna*, in S. Zamagni – A. Guarnieri (edd.), *Laicità e relativismo nella società postsecolare*, Bologna 2009, 12).

56 A tal proposito, vedi l'approfondimento in C. Mongardini, *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, Milano 1993.

57 A. Nitrola, *Trattato di escatologia, 2. Pensare la venuta del Signor*e, 2, Cinisello Balsamo 2010, 134.

58 «L'uomo tende infatti a identificare il futuro, il fine verso cui indirizza i propri passi, con l'origine» (M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milano 2000, 105).

59 «Una prima, fondamentale linea di lettura riguarda il fatto che le credenze umane sui tempi di esistenza della terra e dell'universo sono state ribaltate e ridefinite completamente nel corso degli ultimi due-tre secoli: ne è derivato un nuovo legame tra i tempi della natura e i tempi dell'uomo, inteso quest'ultimo sia come specie (o collettività umana) che come singolo individuo. Siamo qui nell'ambito della dimensione lineare del tempo, alla cui affermazione progressiva il cristianesimo ha dato un impulso fondamentale: la concezione cristiana del tempo, pur contenendo alcuni elementi di ciclicità che sono connessi al ripresentarsi annuale del ciclo liturgico, si afferma come una visione lineare e orientata della storia. Essa infatti ha un inizio – la creazione del mondo, racchiusa nel racconto della Genesi condiviso con il mondo ebraico –, un punto centrale e irripetibile – la venuta del Cristo (incarnazione, passione, morte e risurrezione di Gesù) – e un punto indefinito di tensione, dato dalla venuta finale del Signore o *parusìa*, alla fine dei tempi» (G. Gasparini, *Tempo e vita quotidiana*, Roma-Bari 2001).

viene trovata nel tempo: esso costituisce il senso stesso dell'essere[60]: «è solo nell'esposizione della problematica della *cronicità* che viene data concreta risposta alla domanda circa il senso dell'essere. Poiché l'essere è in ogni caso afferrabile solo in riferimento a un tempo»[61]. Interessante è il termine usato da Midali per definire la visione di Dio da parte dei giovani: essi vedono un policromo ventaglio di immagini di Dio[62].

3.2. I giovani parte integrante della Chiesa

Non sono un problema, né un mero settore della pastorale. I giovani sono parte della Chiesa e in quanto tali non sono da considerare né clienti né passivi destinatari del messaggio evangelico. Essi sono Chiesa: è quindi necessario accompagnare la loro esperienza ecclesiale favorendo un linguaggio a loro famigliare: non tanto a livello semantico quanto piuttosto sul piano del senso. La ritualità, il culto, la liturgia: dimensioni così importanti per la fede cristiana che non possono essere date per scontate. Esse erano nel vivere comune per altre generazioni, l'attuale gioventù – immersa nel presente – non è per nulla famigliare con la «spirale» del tempo cristiano. Percependo tale lontananza, rispondono al fatto religioso con il rifiuto o con, come visto sopra, una spiritualità «à la carte»[63].

3.3. Il valore delle relazioni

Curioso dato è che nei giovani si trovano ad essere obiettivo di molte azioni commerciali e, in quanto tali, recettori di molte derive relazionali contemporanee. Particolarmente delicato è il rapporto con le famiglie: svariate, così diverse fra loro, non sempre disposte ad accettare istanze educative esterne nonostante le difficoltà che vivono al loro interno. Aiutare le famiglie nel compito educativo dei figli non è impresa facile. La società contemporanea, con i suoi ritmi, le sue esigenze e proposte, inevitabilmente porta delle conseguenze, non solamente a livello macroscopiche, ma pure e soprattutto sugli individui e i loro ambiti di vita quotidiana. In questa breve sezione,

---

60 «Come senso dell'essere di quell'ente che chiamiamo esserci, viene indicata la temporalità […] tenendo ferma questa connessione, bisogna mostrare che ciò a partire da cui, assolutamente parlando, un esserci tacitamente comprende e spiega come essere, è il tempo. […] Per rendere tutto ciò evidente è necessaria una esplicazione originaria del tempo come orizzonte della comprensione d'essere in base alla temporalità intesa come essere dell'esserci che comprende l'essere» (*ibid.*, 36).

61 *Ibid.*, 38.

62 M. Midali, *L'esperienza religiosa dei giovani*, in AA.VV., *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive, esperienze*, Leumann 2003, 65.

63 Per approfondire: F. Garelli, *Piccoli atei crescono, una generazione senza Dio?*, Bologna 2016; Istituto G. Toniolo, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto giovani 2017*, Bologna 2017.

s'intende notare come quanto descritto in precedenza influisca sul clima familiare, per poi giungere a delle riflessioni marcatamente individuali. La famiglia, considerata *unità fondamentale dell'organizzazione sociale,* vive attualmente una profonda crisi: la carriera professionale sembra spesso inconciliabile con le esigenze familiari, la fragilità della percezione del tempo non risulta particolarmente favorevole ad impegni a lunga portata come il matrimonio, la crisi economica invita a non progettare una vita familiare. Questi e molti altri motivi incidono significativamente sulla crisi della cellula della società, sempre più malata ed additata quale istituzione del passato.

I giovani risentono particolarmente di questa situazione: la loro educazione è delegata ad altre figure (*tata*, insegnanti privati, o nel migliore dei casi, ai nonni) e la loro giornata è riempita di attività scolastiche ed extrascolastiche tali da essere già dai primi anni di vita impegnati come professionisti. Persino i giochi risentono dell'accelerazione: quelli più acquistati sono i videogiochi di velocità, la musica moderna batte ad un ritmo sempre più serrato e gli sport che interessano sono quelli fortemente dinamici. I giovani non sono più educati ad un'attesa attiva dello stato adulto:

Come accade ai nostri giorni, l'immediatezza e la capacità di performance di fronte all'imprevisto sono parametri per valutare la qualità positiva di un'azione, investire sul futuro a lungo termine attraverso il progetto finisce per apparire tanto poco sensato quanto procrastinare la soddisfazione. Più che rinunciare alle gratificazioni che il presente può offrire conviene allora addestrarsi a «cogliere l'attimo», non chiudere le porte all'inatteso, disporsi mentalmente in termini positivi nei confronti di un'indeterminatezza che può caricarsi di potenzialità.

Pure l'unione tra i coniugi risente di questa condizione: il matrimonio è sottoposto alla diretta pressione del tempo tiranno, che richiede gratificazioni immediate, che promette rinnovati momenti di emozione, che combatte contro tutti i valori legati ai concetti di storia, di coesione e di durata. […] un'altra possibile conseguenza del nuovo lavoro e dei suoi tempi accelerati è il confinamento della vita familiare a categoria marginale, una specie di riserva temporale da riempire o da svuotare a seconda del numero di attività delle quali ci si deve occupare. Ma ancor prima di parlare di progettualità familiare – e quindi di matrimonio – i problemi si riscontrano nelle relazioni liquide. Non stupisca se si sottolinea come – in un'ottica di società di consumo – i divorzi e le famiglie monoparentali, o ancor meglio i single, siano garanti di maggiore attività economica. Tanto la politica quanto l'economia sono ben consapevoli che tre single consumano più beni di una famiglia di tre persone. La nascita e la morte nella contemporaneità hanno pure evidenti ripercussioni sul tessuto familiare: da un lato la possibilità di controllo delle nascite, dall'altro l'annientamento del pensiero della morte, relegato e dimenticato fuori dal vivere. L'inizio e la fine della vita avevano luogo proprio nella casa familiare, dando modo di partecipare a tutti i presenti del momento. Attualmente queste fasi vengono delegate ad ambienti specifici. La nascita, la malattia, la morte sembrano quasi scomodi per una società che non ha tempo di fermarsi davanti ai ritmi della natura.

Quanto circonda la famiglia – il contesto sociale – è determinato dalla frammentazione temporale, dall'incertezza, dalla flessibilità:

La famiglia deve saper adattare i propri tempi e ritmi alle richieste che le provengono dall'esterno: dalle organizzazioni lavorative dove si svolge tipicamente l'impegno professionale dei genitori, dalle scuole o altre unità educative frequentate dai figli, dalle diverse organizzazioni di servizio private e pubbliche di cui i membri della famiglia si servono per le loro esigenze quotidiane. La famiglia invece esige un tempo riflettuto, calmo: i frutti si vedono sulla lunga gettata. Sembra che la famiglia non trovi posto in questa società, nel III capitolo il tema verrà approfondito e arricchito di proposte concrete. A livello pastorale è quindi necessario considerare quanto sopra affinché le attività proposte permettano una sensibilizzazione al rapporto tempo-famiglia.

3.4. Raccontarsi e raccontare[64]

La fede cristiana è storica. In quanto tale si intreccia con il bisogno, sempre più marcato, di esprimere la propria esperienza e la propria vita. I social network hanno vieppiù incentivato il bisogno di raccontare la propria esperienza e di trovare interlocutori singoli e *communities* che accolgano la propria narrazione. C'è un grande bisogno di racconto: di accogliere la narrazione e di potersi raccontare. Le cosiddette *stories*, sovente limitate nel tempo di lettura e condivisione (esempio è *Snapchat*), rappresentano il bisogno del racconto delle proprie vicende. È sicuramente interessante e ideale sottolineare la storicità della fede cristiana e metterla in relazione con il bisogno di narrazione espresso dalla gioventù contemporanea. Tra le tante narrazioni che però vengono loro raccontate, è opportuno che si trovi il modo di ridare rilevanza al messaggio evangelico, in modo che questo non sia semplicemente uno dei tanti[65]. Il Vangelo è Parola di vita, il Papa lo ha ricordato nell'Esortazione apostolica portando testimonianze bibliche e di vita cristiana. Cosa dire quindi al termine di questa riflessione? Ne è emerso che, tra forza e debolezza del Sinodo, i lavori hanno portato ad una maggiore sensibilità e conoscenza di alcune dinamiche del mondo giovanile. Non è più permesso quindi ignorarle: la prassi della Chiesa vive dei suoi membri. Sta ora ad ognuno fare tesoro di quanto emerso.

---

64 Cfr. E. M. Di Marco, *Il tempo si è fatto breve*, Città del Vaticano 2015, 223-246.

65 «Ora, il pluralismo non soltanto introduce una grande varietà di scelte possibili, anche di tipo religioso, ma genera spesso in molte persone una situazione di confusione, di perplessità, dal momento che tutte le offerte culturali sembrano volte a godere degli stessi argomenti di plausibilità» (E. Alberich, *La catechesi oggi*, Leumann 2015, 29).

Riassunto

L'articolo affronta l'Esortazione apostolica post-sinodale *Christus vivit*. Ne vengono approfonditi alcuni passaggi essenziali. Papa Francesco ha recepito quanto emerso dal Documento finale e nell'articolo vengono sottolineati gli esiti delle votazioni delle Commissioni del Sinodo: secondo l'autore infatti il Santo Padre ha tenuto conto di queste ultime. Tempo, relazioni, sentimenti: lo sguardo teologico pastorale consente di scorgere degli ambiti di prassi ecclesiale che devono essere attivati nel contesto contemporaneo. Ad un anno dalla chiusura del Sinodo su giovani, fede, discernimento è quindi un approfondimento che può spingere a sviluppi ulteriori.

Abstract

The article treats some important parts of the Apostolic Exhortation *Christus vivit*. Pope Francis has integrated the results of the final document of the Bishop's Synod on youth and respected the exit of the votes in the commissions. Time, relations, and sentiments: the view by pastoral theology enables to discover some aspects of Ecclesiastical practice that must be activated in our contemporary context. A year after the conclusion of the Synod about youth, faith and discernment it is possible to evaluate further developments.

L'identità religiosa dei giovani alla luce dell'Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit* e della Giornata Mondiale dei Giovani a Panama

Andrzej Proniewski*

I giovani che fanno parte della Chiesa cattolica stupiscono la società: da una parte con il loro grande interesse alla vita religiosa di cui la testimonianza è stata confermata attraverso l'ultima Giornata Mondiale dei Giovani a Panama, dall'altra per il fatto di vivere un'eventuale prospettiva da generazione incredula[1]. Qual è la loro posizione rispetto alla fede e alla Chiesa? La società odierna, che influisce sui giovani e ruba la loro attenzione verso le tecnologie, il divertimento e il relativismo, è di aiuto per edificare la loro identità umana? I giovani sono in crescita spirituale oppure in perdità della loro fede? La gioventù dà l'impressione di essere dottrinalmente annoiata e stimolata emozionalmente. È interessante capire come il rapporto tra i giovani e la loro fede potrebbe influire sulla loro identità religiosa?

La passione per i giovani e per il Vangelo spinge Papa Francesco, che sente di avere un'enorme responsabilità verso la loro esperienza religiosa, a interpellarsi sul fatto che i due elementi facciano fatica a incontrarsi ed a integrarsi a vicenda nella vita dei giovani. Papa Francesco non smette tuttavia di rendere più dinamica la vita religiosa dei giovani. Il suo interesse è stato confermato dall'ultima Giornata Mondiale dei Giovani a Panama, anche attraverso l'insegnamento ufficiale incluso nell'Esortazione apostolica *Christus vivit*.

Questa riflessione sarà dedicata ad un'analisi del tema riguardo all'identità religiosa dei giovani, alla luce dell'ultima Esortazione apostolica del Sommo Pontefice e anche dei discorsi fatti lungo il percorso della Giornata Mondiale dei Giovani a Panama.

---

* Andrzej Proniewski è Rettore e professore di teologia dogmatica presso il Seminario Maggiore di Białystok. È professore invitato presso la Pontificia Facoltà Teologica a Varsavia, sezione San Giovanni Battista a Białystok, e presso l'Istituto di studi sulla Famiglia a Białystok, Direttore della Cattedra di Teologia Cattolica presso l'Università di Białystok e consultore del Consiglio Scientifico della Conferenza Episcopale polacca. E-mail: a.proniewski@uwb.edu.pl; pronjunior@libero.it.

1 Cfr. A. Matteo, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto dei giovani con la fede*, Soveria Mannelli 2010.

1. L'identità

Molti elementi vanno a costituire l'identità del giovane che cerca nella complessità e nella frammentarietà della vita di unificare tutti i cambiamenti che sta vivendo e di orientare le scelte future secondo un progetto preciso. Il rischio di vivere alla giornata, di non avere punti di riferimento e criteri di giudizio che orientino le scelte, di prendere quel che viene, fanno dell'esperienza non il luogo della crescita, ma del consumo, dell'istante vissuto fine a se stesso[2]. Fondamentali diventano allora la riflessione e la pratica circa la costruzione dell'identità del giovane.

Occuparsi di giovani significa confrontarsi con individui che vivono una fase di grande cambiamento e che si trovano ad affrontare alcune scelte di vita cruciali per il proprio futuro: la scelta del percorso di studi e la sua conclusione, l'avvio della propria carriera professionale, la formazione della coppia e la creazione di una propria famiglia. Tali eventi, nel loro insieme, costituiscono il percorso che porta l'individuo al raggiungimento dell'autonomia dalla famiglia di origine e, di conseguenza, al diventare adulto. Sebbene in Polonia, come in altri Paesi, ad oggi molti giovani diventino adulti ben dopo i trent'anni, è sicuramente tra i 20 e i 30 anni che la maggior parte delle scelte viene compiuta, ed è quindi in quegli anni che inizia la transizione che porta dalla giovinezza all'età adulta[3].

L'*Enciclopedia cattolica* (polacca) definisce l'identità come il concetto di sé, cioè l'idea soggettiva che una persona ha di se stessa[4]. Il concetto di sé è ciò che rende una persona proprio quella persona, unica e irripetibile, diversa dalle altre e uguale a se stessa nel tempo. L'origine del termine «identità» infatti è la parola latina *idem*, che significa «lo stesso, il medesimo»[5]. Gli studi hanno dimostrato che questa idea di sé non è qualcosa di statico e puntuale, ma coinvolge diversi aspetti: innanzitutto, comprende la percezione di sé a vari livelli (il livello individuale, ad esempio le caratteristiche della personalità, come «affettuoso», «lunatico»; il livello relazionale, ad esempio «figlio di», «amica di»; il livello di gruppo, ad esempio «membro della squadra di calcio», «animatore dell'oratorio»). Un secondo aspetto riguarda il fatto che l'identità è guidata da particolari motivazioni, che possiamo definire come delle spinte verso alcuni stati identitari e lontano da altri. Tra le motivazioni identitarie troviamo per esempio il bisogno di appartenenza, che spinge tutti gli individui verso il sentirsi parte di qualcosa, per esempio di un gruppo, di una famiglia oppure il

---

2 AA.VV., *Giovani e fede*, Bergamo 2013, 7.

3 C. Walesa, *Młodzież* (Gioventù), in S. Wilk (red.), *Encyklopedia katolicka* (Enciclopedia cattolica), t. XII, Lublin 2008, 1393-1394.

4 M. Jeżowski, *Tożsamość* (Identità), in E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka* (Enciclopedia cattolica), t. XIX, Lublin 2013, 946-947.

5 *Ibid*.

bisogno di continuità tra le proprie esperienze passate, presenti e future, il bisogno di dare un senso alla vita, il bisogno di autostima[6]. Infine, i processi legati all'identità avvengono sempre entro determinati contesti, sia macro (ad esempio il contesto storico), sia micro (la famiglia, la classe scolastica).

2. L'identità religiosa

L'identità religiosa del giovane è dedotta spesso dalle pratiche religiose e dal fatto di appartenere ad un gruppo o ad un'associazione.

È interessante dunque riflettere sul modo in cui un giovane percepisce il proprio essere religioso e i riflessi che questo concetto porta sul contesto di vita orientando scelte e comportamenti, determinando un riferimento alla comunità dei credenti che si esprime attraverso varie pratiche cosiddette religiose. Certamente l'identità religiosa non si esprime solo in un'appartenenza e in alcune pratiche, dal momento che essa ha a che fare con la vita nella sua totalità. La riflessione si sposta allora sulla fede che intercetta la vita dei giovani, indagando su tali ambiti di vita come i legami affettivi, quelli di studio e lavoro, di impegno socio-politico, di tempo libero, di arte e cultura, di scienza e vita. Tra i più significativi per i giovani, sono i loro bisogni e i loro dubbi, la ricerca del senso della vita, arrivando a domandare se e come la fede possa orientare le scelte e i comportamenti. Emergono da questo quadro giovanile due elementi apparentemente contrastanti: da un lato il bisogno di riferimenti identitari e morali, dall'altro l'incredulità e il sospetto nei confronti di Dio e della Chiesa[7].

L'identità religiosa si potrà intendere come quella parte del concetto di sé che ha un legame con la religione[8]. Ci riferiamo, quindi, a quello che i 20-30enni percepiscono e dicono di sé in quanto cristiani – a vari livelli, con diverse motivazioni, in determinati contesti.

Da una parte l'identità religiosa è qualcosa di unicamente personale, che ognuno vive nel proprio intimo e che non influenza gli altri ambiti della vita; dall'altra parte, l'identità religiosa è un'appartenenza di gruppo, dunque c'è un legame tra le persone a questo livello[9]. La religiosità si differenzia tra persona e persona soprattutto in base all'immagine che si ha di Dio visto come re che comanda, o padre buono, o amico.

L'aspetto interessante della questione è che, probabilmente, quando si parla di

---

6 E. Brgoła, *Tożsamość, aspekt psychologiczny* (Identità, aspetto psicologico), in E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka* (Enciclopedia cattolica), t. XIX, Lublin 2013, 947-948.

7 AA.VV., *Giovani e fede*, 9.

8 Jeżowski, *Tożsamość*, 946.

9 J. A. Kłoczowski, *Religia*, in B. Szlachta, *Słownik społeczny*, Kraków 2004, 1077.

identità religiosa, occorre tenere insieme tutti i livelli[10]. Infatti, se consideriamo solo il livello personale, ci riferiamo a una caratteristica della persona che non per forza confluisce nel sentirsi parte di una religione, anzi, molto spesso si riscontra proprio il contrario: pensiamo a chi dice «io sono spirituale ma non religioso». Qualcosa di simile potrebbe darsi per chi ritiene di avere una relazione con Dio ma rifiuta il livello di gruppo; pensiamo alla frase di alcuni «Dio sì, Cristo sì, Chiesa no»[11].

Al contrario, fermarsi solo a un livello di gruppo rischia di essere un'etichetta che non ha nessuna influenza sugli altri aspetti dell'identità della persona. Pensiamo a chi identifica il fatto di essere cristiano come una caratteristica intrinseca alla cultura nella quale si è nati, ma non vi è nessun altro aspetto della sua vita che si riferisca alla religione.

Ma qual è il primo livello a cui pensano le persone quando si parla loro di identità religiosa? Gli studiosi hanno affrontato la questione delle motivazioni sotto molteplici punti di vista. Non sono mancati quelli secondo cui la religiosità sarebbe solo un modo per sentirsi migliori degli altri o per sviluppare una sensazione di controllo sulla realtà. Moltissimi studiosi hanno analizzato la relazione tra la religiosità e i principali bisogni umani, come il bisogno di autostima, quello di dare un senso a ciò che accade o di superare la paura della morte. Sono pochi, però, gli scienziati che sono riusciti a osservare l'identità religiosa nella diversità di forme in cui si presenta e la relazione di queste diverse forme con la risposta ai bisogni fondamentali dell'essere umano. Interessante in questo senso è il contributo offerto dalla *self determination theory*, la teoria sull'autodeterminazione del comportamento umano[12]. Secondo questi studiosi, i nostri comportamenti e le nostre scelte identitarie possono essere più o meno autodeterminati, cioè più o meno scelti liberamente. Il grado di autodeterminazione varia secondo un *continuum* che vede a un estremo i comportamenti attuati per motivazioni esteriori, ad esempio per paura di una punizione, e all'altro estremo i comportamenti scelti per motivazioni più interiori, ad esempio perché ci piacciono o ci fanno diventare persone migliori. All'interno di questo filone di studi si è sviluppata anche una teoria sostenuta da Ryan, Rigby e King nel 1993[13] che propone la descrizione di due tipologie di identità religiosa guidate da motivazioni diverse. La prima, definita

---

10 AA.VV., *Giovani e fede*, 46.

11 Francesco, *Udienza generale. La Chiesa: 2. L'appartenenza al Popolo di Dio*, 25 giugno 2014, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140625_udienza-generale.html (cons. 9.09.2019).

12 R. M. Ryan – E. L. Deci, *Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being*, in The American psychologist 55/1 (2000) 68-78, in https://selfdeterminationtheory.org/SDT/documents/2000_RyanDeci_SDT.pdf (cons. 6.09.2019).

13 R. M. Ryan – S. Rigby – K. King, *Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health*, in Journal of Personality and Social Psychology 65/3 (1993) 586-596, in http://selfdeterminationtheory.org/SDT/documents/1993_RyanRigbyKing.pdf (cons. 6.09.2019).

«introiettata», è una modalità più vicina al primo estremo del *continuum* e risponde al bisogno di approvazione dall'esterno, mentre la seconda tipologia, «identificata» o «integrata», è una modalità più vicina al secondo estremo del *continuum* e risponde maggiormente al bisogno di trovare un senso alla propria vita. Queste due tipologie di identità sono due modelli idealtipici, che nella realtà non si trovano così nettamente distinte, ma che appaiono più sfumate. Tuttavia, la descrizione dei due estremi di questo *continuum* può aiutare a riflettere sulle motivazioni dell'identità religiosa. Il termine «introiettata» deriva dalle parole *intro*, «dentro», e *iacere*, «gettare», quindi «gettata dentro», e rende l'idea di introdurre dentro di sé un valore senza «digerirlo», senza elaborarlo o chiedersi se è adatto a sé[14]. Infatti, questa tipologia di identità si basa sull'assunzione dei comportamenti in modo per lo più acritico, nel tentativo di trovare approvazione da parte degli altri individui significativi, per esempio i genitori, gli amici o altre persone il cui giudizio è ritenuto importante: risponde quindi a una motivazione esteriore, come la paura di perdere l'affetto dei genitori, o il desiderio di appartenere a un gruppo; di conseguenza, questo tipo di religiosità si accompagna ad un senso di dovere o anche di colpa e non si integra con gli altri aspetti della vita[15]. L'identità religiosa «identificata» o «integrata», all'estremo opposto, comporta proprio l'integrazione dei valori religiosi nella propria vita. Questo tipo di identità si basa prevalentemente su una motivazione interiore: per esempio, un giovane si identifica con un valore della religione perché lo ritiene buono in sé, o una giovane sceglie di mettere in atto alcuni comportamenti legati alla religione perché questo risponde al bisogno di dare un senso alla propria vita[16]. L'identità religiosa in questo caso è accompagnata ad una sensazione di crescita e di arricchimento personale: da questo possono scaturire una pratica religiosa "viva" e delle scelte quotidiane in linea con i valori della fede che si professa. A conferma di ciò, una recente ricerca ha osservato che i giovani con identità religiosa integrata hanno meno pregiudizi nei confronti di altri gruppi religiosi rispetto ai coetanei[17].

3. L'identità promossa da Papa Francesco

L'identità dei giovani secondo Papa Francesco è tutto l'insieme dei comportamenti e degli atteggiamenti con cui una persona vive, in termini sufficientemente

---

14 L. Dyczewski, *Tożsamość, aspekt socjologiczny* (Identità, aspetto sociologico), in E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka* (Enciclopedia cattolica), t. XIX, Lublin 2013, 949.

15 AA.VV., *Giovani e fede*, 48.

16 *Ibid*., 49.

17 M. Brambilla – C. Manzi – C. Regalia – M. Verkuyten, *Religiosity and Prejudice: Different Patterns for Two Types of Religious Internalization*, in The Journal of Social Psychology 154 (2013) 3.

riflessi, la consapevolezza di ciò che dà senso alla vita e consistenza alla speranza: «saremo testimoni dell'apertura di nuovi canali di comunicazione e di comprensione, di solidarietà, di creatività e aiuto reciproco; canali a misura d'uomo che diano impulso all'impegno e rompano l'anonimato e l'isolamento in vista di un nuovo modo di costruire la storia. Un altro mondo è possibile, lo sappiamo e i giovani ci invitano a coinvolgerci nella sua costruzione affinché i sogni non rimangano qualcosa di effimero o etereo, affinché diano impulso ad un patto sociale nel quale tutti possano avere l'opportunità di sognare un domani: anche il diritto al futuro è un diritto umano»[18].

Percio non sono indifferenti le condizioni della vita. Sottolinea Papa Francesco: «molti giovani vivono in contesti di guerra e subiscono la violenza in una innumerevole varietà di forme: rapimenti, estorsioni, criminalità organizzata, tratta di esseri umani, schiavitù e sfruttamento sessuale, stupri di guerra, ecc. Altri giovani, a causa della loro fede, faticano a trovare un posto nelle loro società e subiscono vari tipi di persecuzioni, fino alla morte» (CV 72)[19].

L'identità religiosa nasce all'interno del proprio mondo soggettivo, perché si tratta di sperimentare un fondamento alla propria esistenza e alle esigenze (per esempio di natura etica) che l'attraversano. Osserva Papa Francesco: «La gioventù non è un oggetto che può essere analizzato in termini astratti. In realtà, "la gioventù" non esiste, esistono i giovani con le loro vite concrete» (CV 71). L'identità religiosa si sporge oltre la propria soggettività, perché si è sperimentato quanto sia insufficiente fondare senso e responsabilità solo all'interno del proprio quotidiano vissuto: «Nel mondo di oggi, pieno di progressi, tante di queste vite sono esposte alla sofferenza e alla manipolazione» (CV 71).

L'identità religiosa si esprime dentro un ambiente culturale religioso molto preciso. Per questo è già connotata nel nostro caso cristianamente e, in qualche modo, è resa possibile e sostenuta dalla presenza di testimoni che vivono la stessa ricerca ed esperienza. Per rafforzare tale modo di vita sono organizzate le Giornate mondiali dei Giovani perché il punto centrale del processo che conduce ad una matura esperienza religiosa è determinato dalla «capacità di invocazione». «I giovani sono uno dei "luoghi teologici" in cui il Signore ci fa conoscere alcune delle sue aspettative e delle sue sfide per costruire domani (cfr. Sinodo sui Giovani, *Documento finale*, 64). Con loro possiamo vedere meglio come rendere il Vangelo più accessibile e credibile nel mondo in cui viviamo; essi sono come un termometro per sapere a che punto siamo come comunità e come società»[20].

---

18 Francesco, *Incontro con le Autorità, con il Corpo Diplomatico e con Rappresentanti della Società nel Palacio Bolivar, Ministero degli Affari Esteri*, 24 gennaio 2019, in https://www.toscanaoggi.it/Documenti/Papa-Francesco/Gmg-a-Panama-i-discorsi (cons. 31.08.2019).

19 Francesco, Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit* (CV), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (cons. 5.09.2019).

20 Francesco, *Incontro con i Vescovi centroamericani nella Chiesa di S. Francesco di Assisi*, 24 genna-

La capacità di invocazione rappresenta la meta del cammino di maturazione dell'esperienza religiosa e, nello stesso tempo, la condizione che lo rende possibile e praticabile. Sulla frontiera dell'invocazione si incontrano e dialogano i processi che riguardano l'educazione e quelli che riguardano l'educazione alla fede.

L'invocazione indica uno stile di esistenza: il superamento del limite, riconosciuto e accolto, per immergersi, in modo più o meno consapevole, nell'abisso del mistero di Qualcuno o Qualcosa che sta oltre, di cui ci si fida e a cui ci si affida.

Papa Francesco ricorda: «Osa essere di più, perché il tuo essere è più importante di ogni altra cosa. Non hai bisogno di possedere o di apparire. Puoi arrivare ad essere ciò che Dio, il tuo Creatore, sa che tu sei, se riconosci che sei chiamato a molto. Invoca lo Spirito Santo e cammina con fiducia verso la grande meta: la santità. In questo modo non sarai una fotocopia, sarai pienamente te stesso» (CV 107).

Spesso questa realtà non è stata ancora incontrata in modo esplicito, ma essa è implicitamente riconosciuta come capace di sostenere la personale domanda di vita e di felicità, e di fondare le esigenze per una qualità autentica di vita. L'invocazione è, di conseguenza, un grande gesto di vita che cerca ragioni di vita, perché chi lo pone si sente immerso nella morte. L'esistenza diventa cristiana solo quando la maturazione della personalità è orientata verso atteggiamenti umani, sulla linea e nello stile della fede, speranza, carità. Per questo Papa Francesco ricorda che un giovane «ha bisogno di riconoscere una cosa fondamentale: essere giovani non significa solo cercare piaceri passeggeri e successi superficiali. Affinché la giovinezza realizzi la sua finalità nel percorso della tua vita, dev'essere un tempo di donazione generosa, di offerta sincera, di sacrifici che costano ma ci rendono fecondi» (CV 108). In caso contrario, il significato espresso in forme tematizzate resta un fatto vuoto, perché non trova la corrispondenza di una vita che dia consistenza a quanto è espresso. Aggiunge Papa Francesco: «Se sei giovane di età, ma ti senti debole, stanco o deluso, chiedi a Gesù di rinnovarti. Con Lui non viene meno la speranza. Lo stesso puoi fare se ti senti immerso nei vizi, nelle cattive abitudini, nell'egoismo o nella comodità morbosa. Gesù, pieno di vita, vuole aiutarti perché valga la pena essere giovane. Così non priverai il mondo di quel contributo che solo tu puoi dare, essendo unico e irripetibile come sei» (CV 109).

4. Proposte per lo sviluppo dell'identità religiosa

Senza una forte appartenenza alla comunità ecclesiale è difficile la trasmissione della fede e la sua interiorizzazione. La religiosità giovanile percorre riferimenti più

io 2019, in https://www.toscanaoggi.it/Documenti/Papa-Francesco/Gmg-a-Panama-i-discorsi (cons. 31.08.2019).

ampi di quelli strettamente legati alla comunità ecclesiale in senso stretto: in una situazione di sincretismo e di pluralismo sembra quasi che il bisogno di appartenenza sia risolto sulla carta, con conseguente riduzione della appartenenza istituzionale ad una questione poco rilevante. Nei confronti della istituzione ecclesiale ufficiale un giovane può assicurare l'appartenenza ad una «struttura» ecclesiale valutata significativa, ma con uno scarso interesse ad allargare lo sguardo verso altri ambiti.

La variabile «religiosità» dei giovani influenza poco o nulla le dimensioni qualificanti per la qualità della vita. Sono molte, a livello giovanile, le incertezze relative al futuro e alle decisioni che esso comporta.

Si deve ricordare che la fonte della forza dei giovani in tutte le situazioni della vita è l'esperienza dell'amore incondizionato di Dio. Sin dai primi momenti nella coscienza dell'uomo si sta formando l'immagine di Dio, che è cruciale per l'intero processo di sviluppo della fede. Innanzitutto, crea l'atmosfera della vita familiare: l'amore dei genitori, l'accompagnamento del bambino, i gesti dei genitori e le parole pronunciate, quindi le conversazioni e l'attuazione graduale della preghiera. Papa Francesco scrive: «Per Lui tu sei realmente prezioso, non sei insignificante, sei importante per Lui (...). Non vuole tenere il conto dei tuoi errori e, in ogni caso, ti aiuterà ad imparare qualcosa anche dalle tue cadute. Perché ti ama» (CV 115). È un amore «che non si impone (...), un amore che non emargina (...), un amore che non umilia e non soggioga. È l'amore del Signore, amore quotidiano, discreto e rispettoso, amore di libertà e per la libertà, amore che guarisce ed eleva. È l'amore del Signore, che sa più di risalite che di cadute, di riconciliazione che di proibizione, di dare nuova opportunità che di condannare, di futuro che di passato» (CV 116).

I genitori come i più importanti testimoni della fede sono responsabili dello sviluppo della fede giovanile. Pertanto, dovrebbero ricordare il compito fondamentale di proclamare la verità che Gesù è l'unico Signore e Salvatore dell'uomo. Un'ottima opportunità per svolgere questo compito può essere la preparazione per i sacramenti, gli incontri in parrocchia, la creazione di piccoli gruppi, la partecipazione a ritiri sui vangeli: queste sono solo alcune delle attività che aprono la possibilità al rapporto dei giovani con Gesù di non indebolirsi, ma di continuare a svilupparsi e realizzarsi, ad esempio, attraverso attività e coinvolgimento in comunità e movimenti religiosi. Lo scopo delle riunioni parrocchiali dell'evangelizzazione dovrebbe essere quello di proclamare la verità che Papa Francesco ricorda ai giovani. Vale la pena soffermarsi sulle sue parole: noi «siamo salvati da Gesù: perché ci ama e non può farne a meno. Possiamo fargli qualunque cosa, ma Lui ci ama, e ci salva. Perché solo quello che si ama può essere salvato. Solo quello che si abbraccia può essere trasformato. L'amore del Signore è più grande di tutte le nostre contraddizioni, di tutte le nostre fragilità e di tutte le nostre meschinità. Ma è precisamente attraverso le nostre contraddizioni, fragilità e meschinità che Lui vuole scrivere questa storia d'amore. (...) Perché la vera caduta – attenzione a questo – la vera caduta, quella che può rovinarci la vita, è rimanere a terra e non lasciarsi aiutare» (CV 120).

I giovani polacchi sono religiosi? La domanda è molto precisa. A qualcuno piacerebbe rispondere, con la stessa precisione: sì oppure no. La ricerca non ci permette di soddisfare attese simili. L'unica risposta possibile è quella che nasce da distinzioni e interpretazioni. Nel valutare la presenza e la consistenza di una esperienza religiosa tra i giovani di oggi, è importante prendere atto dei modelli nuovi in cui essa viene vissuta.

Questa novità è così caratteristica e qualificante, da risultare una specie di criterio di giudizio: se prevalgono i parametri tradizionali, la risposta si colloca a livelli molto diversi da quella che può nascere quando sono utilizzati altri riferimenti. Questa constatazione spinge a studiare quello che capita nel mondo giovanile con uno sguardo attentissimo ai modelli culturali dominanti. Una vecchia e consolidata abitudine conduce molti a pensare agli adolescenti e ai giovani come un soggetto in fase evolutiva, segnato prevalentemente dai tratti psicologici di questa situazione. In fondo, si dice, i giovani sono sempre gli stessi, fragili e incerti, inquieti e un po' contestatori, poco riflessivi e molto sognatori, proprio perché sono giovani. Bisogna solo avere un poco di amorevole pazienza e insistere su quel tanto che è necessario e questi difetti congeniti scompariranno con il tempo. Purtroppo le cose non vanno solo secondo questa logica. Molti tratti di personalità sono indubbiamente legati all'essere giovani. Essi però risuonano in modo particolare sulla lunghezza d'onda del tempo in cui viviamo. L'essere giovani risulta fortemente segnato dall'esserlo in questo tempo. L'influsso sociale e culturale della stagione e dell'ambiente in cui si vive condiziona ciò che è legato ai processi di crescita. Questo punto di prospettiva aiuta ad esprimere un giudizio, abbastanza generale, sulla situazione religiosa dei giovani: i giovani cercano e vivono la loro esperienza religiosa in un modo diverso da quello di qualche decennio fa. Coloro che contestano l'importanza della dimensione religiosa della vita, lo fanno adducendo come ragione, almeno implicita, il recupero della loro soggettività. Coloro che si riconoscono nei modelli ufficiali di religiosità, lo fanno senza rinunciare affatto alle esigenze della loro soggettività. In fondo, i giovani sono… religiosi ad alto indice di soggettivizzazione. Papa Francesco incoraggia: «Giovani amati dal Signore, quanto valete voi se siete stati redenti dal sangue prezioso di Cristo! Cari giovani, voi non avete prezzo! Non siete pezzi da vendere all'asta! Per favore, non lasciatevi comprare, non lasciatevi sedurre, non lasciatevi schiavizzare dalle colonizzazioni ideologiche che ci mettono strane idee in testa e alla fine diventiamo schiavi, dipendenti, falliti nella vita. Voi non avete prezzo: dovete sempre ripetervelo: non sono all'asta, non ho prezzo. Sono libero, sono libero! Innamoratevi di questa libertà, che è quella che offre Gesù» (CV 122).

Riassunto

I giovani di oggi vivono una crisi della propria identità. È sempre più difficile edificare l'identità umana e personale. Non è neanche semplice consolidare l'identità religiosa. L'articolo si concentra sull'identità dei giovani, in modo particolare su quella religiosa che si focalizza sul rapporto personale con Gesù Cristo e sull'appartenenza alla Sua Chiesa. L'argomento viene trattato alla luce dei discorsi di Papa Francesco fatti a Panama durante l'incontro mondiale con i giovani e anche dell'Esortazione Apostolica *Christus vivit*.

Abstract

The young people experience today a crisis of their identity. It becomes more difficult to construct the human and personal identity. Neither is it easy to consolidate the religious identity. The article concentrates itself to the identity of young people, especially to the religious identity, which focalizes the personal relation to Jesus Christ and being member of His Church. The argument is treated in the light of the speeches of Pope Francis at Panama during the international meeting with the young people and also of the Apostolic Exhortation *Christus vivit*.

La classificazione zoologica in Lv 11. Non solo una questione di purità ma una visione del cosmo

Giorgio Paximadi*

Il cap. 11 del Libro del Levitico è generalmente etichettato solo come un elenco di animali puri ed impuri, ed è spesso connotato negativamente come esempio caratteristico del formalismo sacerdotale. È chiaro che la necessità di dettare al popolo di Israele delle norme alimentari, in un contesto culturale e religioso in cui la sensibilità per la purità era molto sviluppata, è il primo motivo che ha ispirato la redazione di queste pagine, ma lo spirito sistematico dei redattori sacerdotali ne ha approfittato per redigere una vera e propria teoria tassonomica del mondo animale, con presupposti nella teologia sacerdotale della creazione e particolarmente nel primo capitolo della Genesi. L'osservazione risulta ancor più evidente se si paragona il testo di Lv 11 con il parallelo testo di Dt 14,3-20, che si limita ad alcuni criteri, ma soprattutto ad un elenco di specie animali che non mostra particolari desideri di classificazione[1]. Giustamente si è osservato che lo spirito sistematico del testo sacerdotale, per mezzo della tassonomia animale, vuole soprattutto illustrare l'opera creativa di Dio, che distingue le cose ordinandole, ed il posto di Israele nel mondo creato[2], tuttavia, in modo molto caratteristico, tale intento teologico lo si può cogliere non in esplicite affermazioni, a parte qualche accenno sporadico, ma viene piuttosto implicato nei presupposti del testo e dev'essere dedotto per mezzo di un attento lavoro interpretativo. In questo

* Giorgio Paximadi è professore di Esegesi dell'Antico Testamento presso la Facoltà di Teologia di Lugano; suo campo di ricerca sono i testi sacerdotali del Pentateuco e la critica testuale. Ha recentemente pubblicato un commentario storico-filologico sul Libro del Levitico. E-mail: giorgio.paximadi@teologialugano.ch.

1 In realtà, il testo di Dt 14,3-21, pur presentando criteri di distinzione analoghi è profondamente diverso nell'impostazione, interessandosi meno alla tassonomia animale ed essendo più preoccupato delle proibizioni alimentari. Cfr. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, New York 1991, 700. Per i rapporti tra Lv 11 e Dt 14,3-21, cfr. *infra*, nota 56.

2 Cfr. L. Hawley, *The Agenda of Priestly Taxonomy: The Conceptualization of* טָמֵא *and* שֶׁקֶץ *in Leviticus 11*, in CBQ 77 (2015) 232.

contributo vorrei cercare di esporre in modo sistematico la classificazione zoologica di Lv 11, per poter permettere una migliore comprensione di un testo ingiustamente sottovalutato.

La struttura di questa pericope, che comprende il primo discorso di YHWH della sezione, non risulta immediatamente evidente. I vv. 1-2a e 43-47 fungono abbastanza chiaramente da introduzione e da conclusione teologica. I primi quattro brani (vv. 2b-8; 9-12; 13-19; 20-23) si presentano come una classificazione dei differenti animali visti dal punto di vista del loro utilizzo alimentare. La classificazione è ottenuta per mezzo dell'enunciazione di criteri che permettono di riconoscere gli animali accettabili ma anche per mezzo di elenchi di specie accettabili o inaccettabili. Nel caso degli uccelli e di alcuni degli animali «brulicanti» (שרץ *šereṣ*)[3] invece dei criteri si dà un elenco di specie inadatte alla consumazione. Gli animali inaccettabili sono divisi in due categorie, apparentemente non interscambiabili, per lo meno in questo primo versante della pericope: quelli definiti *ṭāmēʾ* טמא «impuri», essenzialmente i quadrupedi terrestri, e quelli classificati come *šeqeṣ* שקץ «abominazione», categoria che ricopre gli uccelli e gli insetti ed anche qualche animale terrestre. La differenza tra gli uni e gli altri sembra consistere nel fatto che gli esseri *šeqeṣ* sono semplicemente esclusi dall'alimentazione, mentre quelli *ṭāmēʾ* contaminano per contatto della loro carogna (v. 8.)[4]. Le due categorie si sovrappongono nella sintesi teologica finale, a partire dal v. 43, cosa che fa pensare alla presenza di un'attività redazionale, come illustrato più avanti. Al centro della pericope si trovano i vv. 24-26 che illustrano le modalità con cui le carogne dei quadrupedi terrestri non accettabili per l'alimentazione contaminano chi viene a contatto con esse e precisano il modo con cui ci si può liberare da queste contaminazioni. Il secondo versante presenta un'ulteriore classificazione riguardante le conseguenze per quanto riguarda la purità per chi venga a contatto con le carogne di altri animali: i plantigradi quadrupedi (vv. 27-28) e gli animali terrestri *šereṣ* (29-30). I vv. 31-38 formulano regole in merito all'impurità causata dal contatto con le carcasse di alcuni animali *šereṣ* ed al ruolo dell'acqua nella trasmissione di tale impurità, mentre i vv. 39-42 prendono in considerazione il caso delle carcasse degli animali accettabili dal punto di vista alimentare e concludono l'argomento ritornando sugli animali terrestri *šereṣ*. La centralità dei vv. 24-26 ed il fatto che la discussione sia aperta e chiusa dalla trattazione sui quadrupedi terresti (non *šereṣ*) mostra bene che questa categoria rappresenta il vertice delle preoccupazioni del redattore sacerdotale ed ha valore strutturante rispetto a tutta questa collezione legislativa[5]; le regole per gli

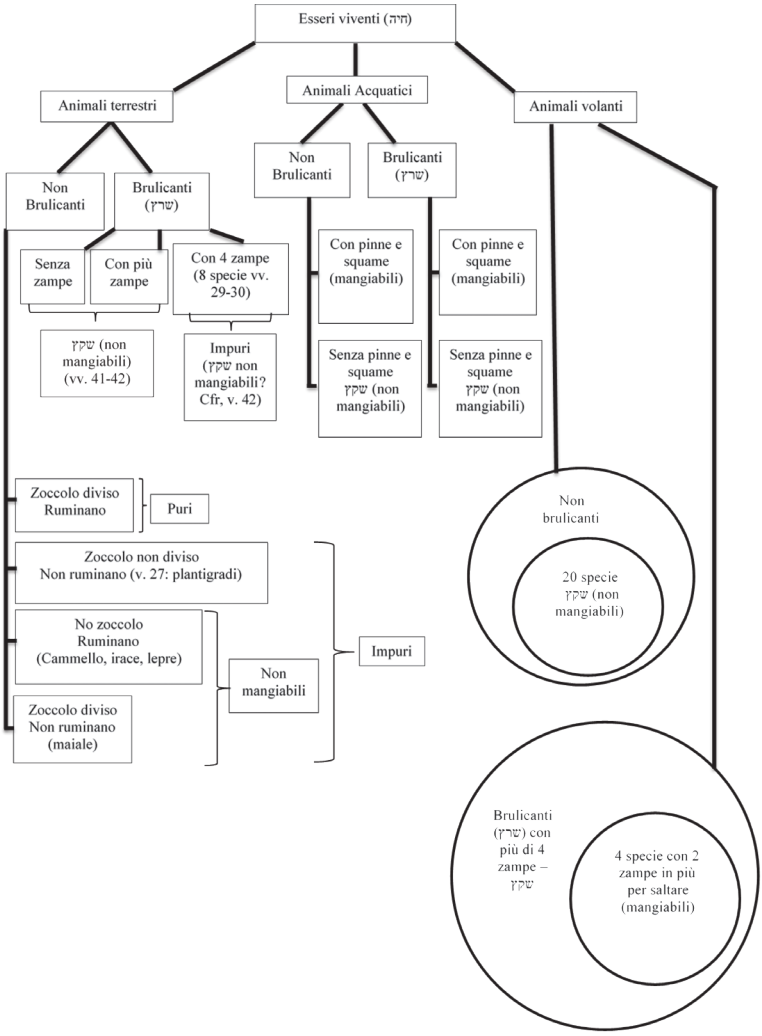
---

3 Cfr. *infra*, nota 8.

4 Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 656, cfr. anche *infra*, nota 33.

5 Cfr. D. LUCIANI, *Sainteté et pardon. Volume I. Structure littéraire du Lévitique*, Leuven 2005, 58. Per tutta la strutturazione cfr. *ibid*., 54-59; ID., *Sainteté et pardon. Volume II. Guide technique*, Leuven 2005, 372-373.

altri animali, quali animali acquatici, volatili, animali *šereṣ*, sono dei complementi che mirano ad estendere all'intero regno animale i valori di «inclusione» ed «esclusione» in vigore per gli animali domestici e per i loro affini. Sintetizzando, si può costruire questo schema[6]:



6 Riprendo, con modifiche, gli schemi di Hawley, *The Agenda*, 248-249.

Come si può vedere dallo schema, quello che a prima vista si presenta come un elenco di norme alimentari, ad un'analisi più dettagliata si rivela come una classificazione zoologica profondamente radicata nella concezione teologica sacerdotale. Gli animali (חיה – *ḥayyāh*, «esseri viventi» v. 2) sono suddivisi a seconda degli spazi in cui vivono: quelli terrestri (v. 2), animali acquatici (v. 9) e animali volanti (v. 13). È chiaro che questa tripartizione ricalca quella della creazione, suddivisa in terra acqua e cielo, presente in Gn 1[7]. Ognuna di queste categorie è ulteriormente suddivisa in due tipologie: animali *šereṣ* e animali non-*šereṣ*[8]. Esiste poi una differenza tra animali impuri (*ṭāmē'*), animali puri[9], animali abominevoli (*šeqeṣ*), animali mangiabili e animali non mangiabili. Quasi tutti gli animali *šereṣ* sono *šeqeṣ* e non sono mangiabili[10].

Come si vede, anche la categoria di «impuro» non si sovrappone esattamente a quella di «non mangiabile»: tutti gli animali terrestri non-*šereṣ* che non hanno lo zoccolo diviso e non ruminano sono impuri, ma di essi sono «non mangiabili» soltanto le quattro specie che hanno una sola di queste caratteristiche (vv. 4-8: il cammello, l'irace, la lepre ed il maiale). Non vi sono invece esseri *šeqeṣ* che non siano immangiabili[11].

La motivazione della distinzione tra animali puri ed animali impuri viene spesso ricondotta alla sacralizzazione di norme igieniche: si vieterebbero gli animali la consumazione della cui carne può portare determinate malattie, come ad esempio la trichinosi per il maiale e la tularemia per la lepre. La tesi è antica, essendo stata proposta già da Maimonide[12], Nachmanide, e Samuele ben Meir (Rašbam)[13], ma presta il fianco a numerose obiezioni. Infatti, se la consumazione del maiale è così pericolosa, perché tale tabù si trova solo in Israele e non nelle popolazioni vicine, che non solo si nutrono normalmente di maiali, ma li utilizzano come animali sacrificali? Occorre inoltre osservare che la normativa sacerdotale esclude anche il cavallo, l'asino ed il cammello, tutti animali perfettamente commestibili (particolarmente l'ultimo, dai beduini considerato una ghiottoneria[14]) e senza dubbio con meno problemi igienici

---

7 Cfr. HAWLEY, *The Agenda*, 234.

8 Si tratta, probabilmente, di animali caratterizzati dall'avere piccola dimensione ed anche una forma di locomozione indeterminata, quali i piccoli pesci ma anche i rettili e certi piccoli roditori che, pur avendo zampine, sembrano muoversi strisciando sul ventre. Cfr. E.-J. WASCHKE, *šāraṣ*, in *TWAT* VIII, 475.

9 Nel cap. 11 il termine corrispondente, טהור *ṭāhôr*, riferito agli animali e non alle persone o alle cose che essi eventualmente rendano impuri, è utilizzato solo nel sommario del v. 47.

10 Particolarmente gli animali terrestri. Per quanto riguarda le altre tipologie fanno eccezione, come è noto, gli animali alati che, oltre alle 4 zampe ne abbiano un altro paio per saltare (v. 21-22) e gli animali *šereṣ* acquatici che hanno pinne e squame (v. 10).

11 Un'eccezione potrebbe essere quella degli animali di cui al v. 20. Cfr. *infra* p. 11.

12 *Guida dei perplessi*, 3.48.

13 Il nipote di Raši. Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 719.

14 G. J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, NIC OT, Grand Rapids 1979, 168.

di quanti ne abbia il maiale. Il razionalismo di questa teoria è evidente, ed è solo un po' meno scoperto di quello della tesi di Filone, il quale riteneva che gli animali permessi fossero quelli che simboleggiano delle virtù, mentre quelli vietati fossero simbolo di atteggiamenti viziosi. Così, secondo lui, il ruminante è lecito perché è simbolo dell'atteggiamento meditativo[15]. Probabilmente una motivazione più plausibile è quella cultuale: alcuni di questi animali, particolarmente il maiale ed il cane, erano le offerte tradizionalmente riservate alle divinità infere[16], e la pratica è condannata anche da alcuni testi biblici (cfr. Is 65,4; 66,3.17)[17]. Ciò è tanto più probabile se si pensa che alcune tradizioni sacerdotali, particolarmente il Codice di Santità (H), non ammettevano la macellazione profana (cfr. Lv 17,4), ma imponevano l'immolazione sacrificale di tutti gli animali da carne (evidentemente in un'epoca in cui non si era ancora attuata la centralizzazione del Santuario)[18]. L'immolazione di un maiale avrebbe

15 Filone, *Leggi*, 4,116-118.

16 E. Firmage, *Zoology*, in *AncBD* VI, 1132. Milgrom, *Leviticus*, 718 cita W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, New York 1927³, 263-310.596-600, criticando la tesi sulla base del fatto che, se l'uso cultuale pagano fosse il motivo dell'esclusione, essa dovrebbe comprendere anche gli altri animali, che sono parimenti utilizzati nel culto sacrificale cananeo. Cfr. anche Wenham, *The Book of Leviticus*, 166-167. In realtà, come poi afferma giustamente lo stesso Milgrom, *Leviticus*, 650, il maiale è escluso perché è un animale offerto a divinità *ctonie*, e come tale escluso non solo dal culto di YHWH, ma dalla consumazione del suo popolo, appunto sulla base del fatto che tradizioni sacerdotali non distinguono l'immolazione sacrificale da quella profana, almeno per quanto riguarda gli animali domestici. Da ciò consegue immediatamente il fatto che mangiare carne di maiale significava aver previamente fatto un sacrificio ad una divinità ctonia. Cfr. anche Firmage, *Zoology*, *ibid*. I criteri di purità dei quadrupedi sono dunque da spiegare in questo modo: quello dell'unghia bipartita serve ad includere i bovini, gli ovini ed i caprini, (e certa selvaggina), mentre quello della ruminazione è introdotto per escludere il maiale. Cfr. Milgrom, *Leviticus*, 733.

17 J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, Dallas 1992, *ad loc.*

18 Per Milgrom, *Leviticus*, 29. P pretendeva la centralizzazione del Santuario per quanto riguardava i sacrifici, ma consentiva la macellazione profana. H, redattore di P, avrebbe innovato su questo punto, escludendo la macellazione profana, in un momento in cui sotto Ezechia, la disposizione non sarebbe stata troppo utopistica, essendo limitata al solo regno di Giuda. In seguito quando, dopo l'espansionismo di Giosia, i confini del regno si dilatarono, pur in modo effimero, fino a comprendere quasi tutto il nord, la legge sarebbe divenuta inapplicabile. D, espressione dell'agenda politico religiosa dello stesso Giosia, sarebbe dunque intervenuto permettendo di nuovo la macellazione profana. Con quest'affermazione Milgrom, per sua stessa ammissione, ritorna ad una tesi già sostenuta da Kuenen e Wellhausen, ma essa è contestabile, dato che, di fatto, è basata su un *argumentum e silentio*: P in effetti non parla di macellazioni profane, ma solo di rituali sacrificali, quindi questo solo fatto non prova né che fosse permessa né che fosse proibita. Se però si aderisce ad una tesi quale quella di M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford 1978, 198-201, che identifica la legislazione di P come quella propria del Santuario di Silo, o, senza essere così precisi, si riconosce che la mancanza di centralizzazione in P non vuol dire (come pensava Wellhausen) che questa fosse data per scontata, ma che, al contrario, P fosse la legislazione di un Santuario particolare in un'epoca in cui non vi era centralizzazione, e che poi fosse divenuta la legislazione di un Santuario centralizzato proprio per mano della redazione di H, si può pensare che la mancanza di macellazione profana in P, unita al fatto, dato per scontato, che la consumazione di carne non fosse cosa comune, ma fatto straordinario, significhi che, in realtà, P limitasse la macellazione all'offerta dei sacrifici nel Santuario locale, di cui costituiva la legislazione

così implicato l'offerta ad una divinità infera, cosa evidentemente esclusa dallo yahvismo. Un altro motivo coesistente con il primo può essere trovato nell'avversione che una società pastorale centrata sull'allevamento di ovini e caprini prova nei confronti del maiale[19]. Tuttavia l'esistenza di tabù cultuali o culturali può forse spiegare l'origine dell'esclusione di determinati animali, ma non della totalità di quelli considerati impuri: non vi sono infatti prove dell'uso cultuale di cavalli, asini o cammelli, per lo meno nelle popolazioni che circondavano l'antico Israele, e tuttavia anche questi rientrano nel numero degli animali impuri. Soprattutto però tale motivazione non è sufficiente a giustificare la complessa classificazione presente in questo capitolo del Levitico. Molto più verosimilmente la risposta deve essere collegata al concetto di elezione: gli animali permessi sono gli animali propri della pastorizia e la selvaggina che è loro simile; per gli animali sacrificali la cerchia è ancora più ristretta: sono solo gli animali domestici. Dt 14,2 inizia la sua lista di animali proibiti con l'affermazione: «tu sei infatti un popolo consacrato a YHWH tuo Dio e YHWH ti ha scelto, perché tu fossi il suo popolo privilegiato, fra tutti i popoli che sono sulla terra». La medesima concezione la ritroviamo in Es 22,30; Lv 11,44-45; 22,31-33. Così il sistema sacerdotale usa degli animali impuri o proibiti per indicare la separazione tra Israele e tutte le altre nazioni a causa dell'elezione. La cosa è esplicitamente stabilita in Lv 20,24-25 (H): «ma a voi dico: voi stessi prenderete possesso del loro territorio ed io stesso ve lo darò in possesso; una terra che stilla latte e miele. Io sono YHWH vostro Dio, che ho distinto voi tra i popoli. E voi distinguerete tra i quadrupedi puri e quelli impuri e tra i volatili impuri e quelli puri e non renderete abominevoli le vostre persone con i quadrupedi e con i volatili e con tutto ciò che striscia sul suolo e che ho distinto per voi, per dichiararlo impuro». In questo testo il verbo usato è «distinguere» (הבדיל *habdîl*), termine tecnico sacerdotale di forte connotazione teologica. Così si può dire che la distinzione tra animali impuri, animali puri e animali sacrificali, che sono un sottoinsieme degli animali puri, dotato di certe caratteristiche (ad esempio essere animali domestici senza difetto) riflette la strutturazione sacerdotale del cosmo

e che potrebbe essere stato Silo, in quanto Santuario dell'Arca. MILGROM, *Leviticus*, 413 commenta Lv 7,11 «Questa è ancora l'istruzione sul sacrificio di comunione che si offre a YHWH», testo attribuibile a P, come un'ammissione del fatto che è permesso di mangiare la carne di animali puri non sacrificati. Questa sarebbe dunque un'autorizzazione alla macellazione profana. In realtà, a mio avviso, l'espressione «che si offre a YHWH» è semplicemente un'ulteriore specificazione della frase «sacrificio di comunione», introdotta semplicemente a motivo di enfasi, dato che si tratta della formula iniziale di una nuova *tôrāh*. In effetti, se non lo si intende così, si finisce per affermare che la frase prende in considerazione l'esistenza di un sacrificio di comunione «non offerto a YHWH», cosa evidentemente impossibile nel contesto sacerdotale. Resta il problema dell'esclusione della macellazione profana in H, ma in questo caso si può forse accettare l'argomento di Milgrom, ossia che la norma dell'esclusione della macellazione profana in un piccolo Stato come Giuda, fosse ancora non troppo utopistica anche in seguito alla riforma di Ezechia.

19 FIRMAGE, *Zoology*, 1134. Ma ci si potrebbe chiedere perché lo stesso non valga per i bovini e per gli equidi.

sulla base della teologia dell'elezione di Israele, cioè dell'Alleanza, la cui influenza si estende non solo agli israeliti, ma anche al loro bestiame ed alle loro proprietà, al punto che anche gli animali domestici sono sottoposti alla legge del sabato, e tanto i primogeniti degli israeliti che quelli del loro bestiame sono egualmente di proprietà di YHWH[20]. Per quanto riguarda gli animali selvatici, essi sono puri se si conformano alle caratteristiche di quelli domestici: ruminare ed avere lo zoccolo diviso. Gn 1,29, testo sacerdotale, prescrive un regime vegetariano per tutti gli esseri viventi; Gn 9,3 permette la consumazione della carne senza restrizioni, mentre, per Lv 11 Israele deve prendere in considerazione le diverse distinzioni tra animali. YHWH riceve in sacrificio una cerchia ancor più ristretta di animali: quelli domestici. Al complesso dei popoli corrisponde così la totalità degli animali, ad Israele corrispondono gli animali puri, gli unici che non pongano problemi all'uso alimentare, mentre alla sfera sacra del Santuario e del sacerdozio corrispondono gli animali sacrificali[21]. La zona della purità si struttura così come una sorta di «spazio di sicurezza» che separa la santità dall'impurità esterna, così come Israele è il popolo scelto in mezzo agli altri popoli perché YHWH possa abitare in mezzo a loro. I criteri di selezione degli animali puri sono basati su quelli che la tradizione religiosa attribuiva agli animali sacrificali: per quanto riguarda i quadrupedi terrestri, preoccupazione principale del redattore sacerdotale, gli israeliti si nutrono della stessa tipologia di bestiame appropriato per l'altare di YHWH, anche se la classificazione degli animali sacrificali è più ristretta[22]. La classificazione dei volatili, degli animali acquatici e di altri tipi di animali terrestri viene di conseguenza ed obbedisce ad altri criteri, come si vedrà più sotto, ma l'idea di fondo è sempre la stessa: quella di limitare il consumo di determinati animali per sottolineare la separatezza di Israele rispetto agli altri popoli. Occorre inoltre osservare che il concetto di purità, almeno per quanto riguarda i quadrupedi, si limita all'aspetto alimentare e non, ad esempio, al loro uso come cavalcature, così cavalcare o montare un asino è perfettamente lecito. In generale occorre notare che certe specie animali sono dette «impure per voi» (Lv 11,4.5 e *passim*) come anche altre

---

20 Cfr. M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 2001, 136.

21 Milgrom, *Leviticus*, 722. Cfr. anche C. Nihan, *The Laws about Clean and Unclean Animals in Leviticus and Deuteronomy and their Place in the Formation of the Pentateuch*, in T. B. Dozeman – K. Schmid – B. J. Schwartz, *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen 2011, 427.

22 Firmage, *Zoology*, dove, in risposta implicita a Milgrom, *Leviticus*, 733, precisa che sono permessi non solo gli animali sacrificali, ma quelli che assomigliano a questi. Così facendo, raggiunge la spiegazione di Milgrom, *Leviticus*, 729. La differenza tra i due è questione di sfumature: per Firmage l'inclusione della selvaggina è l'allargamento di un criterio originariamente nato per gli animali sacrificali (da cui comunque doveva essere escluso il maiale per i noti motivi), mentre per Milgrom il criterio nasce per gli animali non da sacrificio, perché quella degli animali sacrificali è data per scontata (cfr. Milgrom, *Leviticus*, 729). Personalmente preferisco la spiegazione di Firmage: in origine vi era la tradizione religiosa sugli animali sacrificali, poi da questa furono tratti i criteri per determinare gli altri animali (e per escludere il maiale, così da non offrire sacrifici idolatrici).

sono «un'abominazione per voi» (Lv 11,10.11 e *passim*). È solo il cadavere ad essere portatore di impurità (Lv 5,2; 11,8.24-28), come lo è anche quello degli animali puri (Lv 11,39-40)[23].

11,1-8 I quadrupedi terrestri

Per quanto riguarda gli animali terrestri vigono dunque le seguenti regole: i quadrupedi sono puri se soddisfanno assieme alle caratteristiche di ruminare (inteso in senso lato, così la lepre e l'irace ruminano a causa del movimento del muso) e di avere uno zoccolo bipartito. Queste caratteristiche riducono gli animali puri alle specie domestiche dei bovini, degli ovini e dei caprini ed escludono gli equini, ruminanti ma il cui zoccolo non è bipartito. Per quanto riguarda la selvaggina, oltre ai caprini sono puri i cervidi. Dei quadrupedi impuri ne vengono menzionati quattro: il cammello, l'irace[24] e la lepre, ruminanti ma non dotati di zoccolo, e il maiale, dotato di zoccolo bipartito ma non ruminante. Dt 14,4-5, forse con spirito meno sistematico dà una lista di animali puri, mentre il testo sacerdotale preferisce dare dei criteri. D'altronde la purità degli animali sacrificali doveva essere data per scontata, dato che, secondo la tradizione sacerdotale, gli animali sacrificali non sono oggetto di macellazione profana[25]. Evidentemente l'impurità degli altri animali dev'essere dedotta dalle regole suesposte, per cui risultano impuri certamente tutti i carnivori. I plantigradi sono

---

[23] *Contra* A. Marx, *L'impureté selon P. Une lecture théologique*, in Bib 82 (2001) 369. Per Marx gli animali «brulicanti» (*šereṣ*) rendono impuri al tocco, forse in quanto potenzialmente sono vettori di impurità perché vengono a contatto con cose impure. A sostegno di ciò Marx cita Lv 11,43-44 e Lv 22,5, ma la prima citazione non è appropriata, perché il v. 41 stabilisce chiaramente che il problema si pone quando l'animale in questione viene mangiato, e anche qui non si dice che il consumarlo trasmetta un'impurità: è semplicemente un atto vietato. Più complesso è il caso di Lv 22,5, che stabilisce che il contatto con un animale «brulicante» rende impuri, ma occorre osservare che il testo in questione è una sintesi delle principali fonti di impurità da cui devono astenersi i sacerdoti nell'esercizio del loro ministero, e va dunque intesa come un'allusione a norme già sancite in precedenza, in questo caso Lv 11,29-31. Inoltre il cap. 22 appartiene ad H, e in questo strato redazionale i confini tra *ṭāmē'* e *šeqeṣ* non sono chiari (cfr. *infra*, nota 34). In alternativa si potrebbe pensare che la norma in questione riguardi solo i sacerdoti in funzione, ma ciò mi pare fortemente improbabile. In altre culture del Vicino Oriente Antico certi animali erano considerati impuri da vivi, e sembra che quest'opinione fosse condivisa a Qumran, dato che, nel *Rotolo del Tempio* 46,1-3 si richiede che gli uccelli obbrobriosi vengano scacciati dal recinto del Tempio. Cfr. N. Meshel, *Food for Thought: Systems of Categorization in Leviticus 11*, in HTR 101 (2008) 208 e n. 23.

[24] L'irace (*Procavia capensis*), שפן *šāpān* è un mammifero plantigrado filogeneticamente lontano parente dell'elefante ma morfologicamente assai simile alla nostra marmotta (non è però un roditore), assai diffuso nei climi desertici e semidesertici dell'Asia occidentale. Il suo *habitat* preferito sono le fenditure rocciose dove vive in colonie di 20/30 individui. Gli scrittori biblici sono rimasti colpiti dalla contraddizione tra la sua indole timida e i luoghi aspri in cui vive. Cfr. Pr 30,26; Sal 104,18.

[25] Cfr. *supra*, nota 18. Cfr. Lv 17,3-7 (H). La selvaggina può evidentemente essere macellata in modo profano, anzi non deve essere offerta in sacrificio, ma comunque il suo sangue dev'essere coperto (Lv 17,13-14). La tradizione deuteronomistica è più sviluppata e permette la macellazione profana anche degli animali da sacrificio (Dt 12,15.20-24), evidentemente a causa della centralizzazione del Tempio, che avrebbe ridotto gli Israeliti ad un regime quasi vegetariano.

annoverati più avanti tra gli animali impuri (11,27) e questo esclude sicuramente l'orso dagli animali puri, ma anche animali non plantigradi ma che la percezione antica considera tali, come leoni, leopardi e cani (i gatti non sono citati nella Bibbia ebraica, ma sarebbero sicuramente impuri). È possibile tuttavia chiedersi quale sia il motivo che spinge l'Autore a citare, tra tutti gli animali che soddisfanno solo ad uno dei due criteri di accettabilità, soltanto queste quattro specie. Al v. 8 il testo dice. «Non mangerete della loro carne e non toccherete la loro carcassa; per voi saranno impuri». Il testo di per sé afferma non solo che questi animali non sono commestibili, ma che il contatto con la loro carcassa dev'essere evitato in quanto causa di impurità. Secondo la concezione generale di P al laico non è proibito di contrarre un'impurità, ma gli è semplicemente imposto di compiere in tempo utile determinati riti di purificazione. Il v. 8 farebbe eccezione, proibendo al laico anche il contatto con la carcassa di un animale appartenente ad una di queste quattro specie. Milgrom[26] nota il problema, ma osserva che Lv 22,8-9 stabilisce che ai sacerdoti sia vietato contrarre un'impurità dovuta al contatto con la carcassa di un animale, cosa di per sé non proibita al laico, così come al laico non è vietato contrarre l'impurità da contatto da cadavere, cosa invece proibita al sacerdote (Lv 21,1). Dunque, *a fortiori*, il laico non può essere colpito da una sanzione per il fatto di aver toccato una carcassa animale, quando non lo è per il fatto di aver toccato un cadavere umano[27]. Il ragionamento di Milgrom implicherebbe dunque che la proibizione non avrebbe un reale significato legale, ma servirebbe solo a sottolineare che tanto l'ingestione della carne di questi animali che il contatto con la loro carcassa generano impurità. Meshel[28], allontanandosi dall'interpretazione di Milgrom, è dell'idea che occorra leggere il testo letteralmente, come una vera prescrizione legale, e che, di conseguenza, non ogni impurità derivante da carcassa animale sia proibita al laico, ma solo quella connessa al cammello, all'irace, alla lepre ed al maiale. Secondo Meshel, questo risulterebbe dal fatto che, in 11,26-28 il contatto con la carcassa di un altro quadrupede è bensì portatore di impurità; non è tuttavia vietato contrarre quest'impurità, è solo prescritto un rito di purificazione[29]. La differenza tra i quadrupedi citati ai vv. 4-7 e quelli citati al v. 26 consiste nel fatto

---

26 MILGROM, *Leviticus*, 654.

27 La trasgressione si produce, ed è sanzionata, quando il laico in stato di impurità viene a contatto con il Santuario o con le cose sacre (7,20-21), e in questo caso la sanzione è addirittura il *kārēt* (l'espressione è dell'ebraico postibiblico ma indica una pena presente nei testi legislativi, il cui significato esatto sfugge, ma che può essere interpretata come un'esposizione alla vendetta divina, con relativa morte civile, più che una pena di morte propriamente detta. Cfr. E. LIPIŃSKI, עם, In TWAT VI, 187) o quando non si purifica in tempo debito o con la corretta modalità (17,15-16); cfr. MILGROM, *Leviticus*, 654.

28 MESHEL, *Food for Thought*, 216-217.

29 Per MESHEL, *Food for Thought*, 218, Lv 11,24a dev'essere tradotto «e con questi *potrete* essere contaminati». Si tratta evidentemente di una traduzione dipendente dalla sua esegesi, e che quindi non accolgo perché non letterale, ma che comunque offre una spiegazione interessante del testo.

che i primi mancano di un criterio di purità (l'avere l'unghia divisa o il ruminare, nel caso del maiale), mentre gli altri mancano di entrambi: ad esempio il cavallo e l'asino, che non hanno lo zoccolo diviso e non ruminano, ma anche i plantigradi. Per spiegare il motivo per cui i primi quattro animali, che hanno un solo motivo di impurità, siano citati per nome, mentre per gli altri sia sufficiente il criterio generale è stata avanzata l'ipotesi che essi si pongano al confine tra le due categorie di «puro» e di «impuro» e che, come spesso accade, siano sentiti come «anomali», e per certi aspetti più pericolosi, proprio a causa di questa situazione liminare[30].

11,9-12 Gli animali acquatici

Gli animali acquatici possono essere mangiati se soddisfanno alle caratteristiche di avere pinne e squame. Questo dunque esclude ogni specie di molluschi e di crostacei, ma anche l'anguilla, che, notoriamente, non ha squame visibili. È da notare che non si fanno nomi di specie di pesci, a dimostrazione della scarsa dimestichezza che gli Israeliti avevano nei confronti della pesca e delle attività marinare o, forse, anche della scarsa pescosità del bacino orientale del Mediterraneo prima del taglio dell'istmo di Suez[31]. I due criteri riducono le possibilità alimentari a quelli che potrebbero essere definiti «pesci propriamente detti», ossia a quegli animali che, nell'immaginario di un popolo non dedito ad attività marine, ed anzi che le vede con sospetto, soddisfanno a tutte le caratteristiche più evidenti dei pesci. È stata avanzata l'ipotesi che la distinzione sia anche dettata dal concetto di «normale mezzo di locomozione», così, gli animali terrestri camminano, quelli acquatici nuotano e gli uccelli volano; quelli che si comportano in modo da travalicare queste barriere sono anormali e dunque «abominevoli»[32]. Tale intuizione, forse valida per gli animali acquatici, non può essere assolutizzata: come si noterà più avanti, non tutti gli uccelli acquatici sono *šeqeṣ* (mancano ad esempio l'anatra, non citata nella Bibbia e l'oca, forse presente in 1 Re 5,3 le quali erano comunque conosciute nell'antichità), non tutti gli uccelli impuri sono acquatici, e non tutti gli animali «brulicanti» (*šereṣ*) sono impuri.

Questi animali acquatici, tanto quelli normali che quelli «brulicanti» (*šereṣ*), non sono definiti «impuri» (*ṭāmē'*), ma «abominevoli» (*šeqeṣ*)[33]. Un problema analogo a

---

30 Cfr. M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1966, 38 e Hawley, *The Agenda*, 236.

31 Cfr. Milgrom, *Leviticus*, 660-1.

32 Milgrom, *Leviticus*, 720, che cita Douglas, *Purity and Danger*, *passim*. M. Douglas, *The Forbidden Animals in Leviticus*, JSOT 59 (1993) 17 rinuncia a quest'idea, preferendo spiegare la proibizione sulla base del rispetto della vita: come gli animali terrestri puri possono essere consumati eliminando il sangue, così gli animali acquatici devono avere pinne e squame, perché altrimenti sono vulnerabili e non possono difendersi dalla predazione, assomigliando così agli esseri umani indifesi, come i poveri, le vedove e gli orfani (Douglas, *The Forbidden Animals*, 22). Francamente non riesco a convincermi della validità di una simile impostazione: gli esseri umani non sono mai definiti *šeqeṣ*.

33 Per Milgrom, *Leviticus*, 657-659 le carcasse degli animali denominati *šeqeṣ* contaminano solo se ingerite, mentre quelle degli animali *ṭāmē'* contaminano al contatto, dunque, gli animali *šeqeṣ* parados-

quello riscontrato nei vv. 4-7 è posto dal v. 11, che ingiunge di non mangiare la carne degli animali ritenuti, appunto, *šeqeṣ* al v. 10, ossia degli animali acquatici privi di pinne e squame. È da notare che questa proibizione, analoga a quella vigente per le quattro specie animali dei vv. 4-7, non ha però le stesse conseguenze dal punto di vista della purità, come si vedrà più avanti: si tratta piuttosto di una trasgressione della Legge. Ai vv. 41-42 la medesima proibizione è estesa a tutti gli animali *šereṣ* terrestri[34]. La motivazione di tutto questo non è per nulla chiara. Da un lato, come osservato sopra, gli animali acquatici non dovevano essere parte della dieta normale degli israeliti, e, soprattutto, non dovevano far parte del loro normale ambiente di vita, per cui le regole di purità delle loro carcasse dovevano essere superflue[35], dall'altro può essere utile il concetto di «mezzo di locomozione» esposto sopra: gli animali acquatici nuotano con le pinne e sono coperti di squame; quelli che non hanno pinne e squame non si muovono in modo «normale» per il loro ambiente, dunque non possono essere mangiati perché hanno una caratteristica «liminare», come, per altri motivi, il cammello, l'irace, la lepre ed il maiale: sono casi limite tra due categorie.

11,13-19 Gli uccelli

Per quanto riguarda gli uccelli, il testo non dà un criterio generale, ma si limita a fornire un elenco di specie *šeqeṣ* (anche in questo caso il testo non utilizza il termine *ṭāmē'*), probabilmente considerato esaustivo[36], proprio a causa dell'assenza di un criterio generale. Dato che l'elenco comprende numerosi nomi di difficile se non

---

salmente, sono «cultically pure» (*ibid.*, 656). Meshel, *Food for Thought*, 214, però sottolinea che, in effetti, il testo non parla esplicitamente dell'impurità degli animali in questione, che dunque si presenterebbe come un'asserzione indimostrata di Milgrom. Preferisco pensare, con Hawley, *The Agenda*, 239 e n. 29 che la prospettiva del testo verta sulla proibizione alimentare e non sulla comunicazione di impurità. Per Meshel l'ingestione di un animale *šeqeṣ* sarebbe semplicemente una trasgressione della legge, che provocherebbe eventualmente la necessità di un sacrificio חטאת *ḥaṭṭā't* per decontaminare il Santuario ma che non avrebbe conseguenze sulla purità della persona.

34 Cfr. Hawley, *The Agenda*, 239. Esistono dunque animali puri che devono essere abominati, ma che non dànno impurità a chi li mangia; il mangiarli costituisce però comunque una trasgressione, come detto sopra. Prova di questo è appunto il fatto che 11,29-30 elenca otto animali *šereṣ* che sono definiti *ṭāmē'*, mentre gli altri *šereṣ* sono soltanto *šeqeṣ*, e ne è semplicemente proibita la consumazione (vv.41-42), le carcasse degli *šereṣ* che sono *ṭāmē'*, e rendono impuri al contatto (Milgrom, *Leviticus*, 657). Di per sé non è stabilito un divieto di consumazione, come è invece per il maiale e gli altri animali di cui ai vv. 5-7; esso può essere considerato implicito, oppure, più semplicemente si può osservare che si tratta di topi e affini, dunque la tentazione di mangiarli non doveva essere frequente. La distinzione non è però coerentemente osservata in tutto il Levitico: per H (Lv 20,25) mangiando animali impuri (*ṭāmē'*) ci si rende abominevoli (שקץ *ŠQṢ* Pi). Cfr. Hawley, *The Agenda*, 240 n. 33. Questo cambiamento di terminologia rende possibile identificare i vv. 43-44 come sviluppi posteriori dovuti ad un redattore H, dato che in essi il verbo שקץ *ŠQṢ* Pi e il verbo טמא *ṬM'* Pi sono sinonimi. Cfr. Milgrom, *Leviticus*, 695.

35 Cosa che invece non era delle otto specie dei vv. 29-30, che, per quello che si può capire pur nell'incertezza della terminologia, sono tutti animaletti che potevano essere ben presenti in una casa israelita ed i cui corpi potevano ben cadere nelle pentole o nelle riserve d'acqua.

36 R. Péter-Contesse, *Lévitique* 1-16, Genève 1993, 184.

impossibile identificazione, non è facile comprendere il motivo di queste esclusioni. Sembrerebbe di capire che nella lista siano inclusi gli uccelli da preda e con abitudini necrofaghe e certi uccelli acquatici. Nel caso dei primi ciò si può spiegare con il fatto che le loro abitudini alimentari li rendono impuri: si nutrono di animali uccisi senza che vengano previamente dissanguati o di carogne. Più difficile è determinare l'esclusione dei secondi. Come visto, l'anomalia del mezzo di locomozione (nuotano e volano) non è sufficiente a spiegarla e, soprattutto non è tematizzata dal testo, mentre nel caso dei pesci si allude esplicitamente ad essa (le pinne). Inoltre gli uccelli acquatici non sembrano essere citati come categoria a parte, ma inframmezzati ad altri animali non acquatici, come la civetta e l'assiolo. Nemmeno l'alimentazione sembra un criterio dirimente: la cicogna è infatti onnivora e talora necrofaga, gli aironi ed il cormorano sono ittiofagi mentre il cigno (posto che sia questo l'animale definito con il nome תנשמת *tinšemet*; ma potrebbe essere uno strigide) non lo è, e la folaga (che però potrebbe anche essere un avvoltoio) lo è solo parzialmente; l'incertezza che regna in merito all'identificazione degli uccelli elencati in questi vv. impedisce di proporre ipotesi basate su una qualche verosimiglianza. Si può solo dire che probabilmente si tratta di uccelli che, per qualche motivo legato alla loro alimentazione o al loro comportamento, suscitavano repulsione. Anche per questi animali vige il divieto di mangiare, mentre le loro carcasse non sono dette impure.

11,20-23 Gli artropodi alati

Il motivo dell'anormalità del mezzo di locomozione potrebbe invece essere effettivamente all'origine della proibizione degli artropodi: se hanno le ali, devono avere due zampe; se ne hanno più di due, da ciò la curiosa formulazione «camminano su (almeno) quattro zampe», sono anomali e dunque abominevoli. Il criterio dato al v. 21 ha evidentemente lo scopo di escludere dal novero degli animali proibiti quelle locuste che costituivano un alimento di fortuna, tradizionale della cultura pastorale originaria degli Israeliti[37]. Anche questi animali non sono definiti *ṭāmē'*, ma *šeqeṣ*. Si può ulteriormente notare che di per sé ai vv. 20-23 non si dice esplicitamente che è proibita l'ingestione. Questo può essere semplicemente implicato dal fatto che ai vv. 21-22 si elencano gli animali di questa categoria che, avendo le zampe atte a saltare, sono ammessi come cibo, oppure si può pensare che non sia proibito mangiarli perché, essendo spesso animali minuscoli, non è improbabile inghiottirli accidentalmente. La norma così redatta eviterebbe, insomma, di dover offrire un sacrificio per la trasgressione per aver ingerito un moscerino del vino.

11,24-26 Le conseguenze per l'impurità: i quadrupedi terrestri

I vv. in analisi si pongono al centro del capitolo 11 ed insieme aprono il secondo versante di esso. Vengono presi in considerazione gli animali esclusi applicando i

37 Cfr. Milgrom, *Leviticus*, 666.

criteri presentati ai vv. 2b-8, ossia i ruminanti che non hanno lo zoccolo bipartito oppure gli animali che non hanno lo zoccolo bipartito ma non ruminano. Le carogne di questi animali contaminano per contatto, ma il contatto può essere più o meno profondo: se vengono semplicemente toccati, si contrae una contaminazione che si esaurisce con il passare del tempo («fino alla sera»), se invece vengono trasportati, al passare del tempo occorre aggiungere il lavaggio delle vesti[38]. Dato che a questa categoria appartengono tutti i grandi animali da soma (cavalli, asini, cammelli), di uso comune nell'economia (particolarmente l'asino) ma non puri, l'ipotesi di doverne trasportare la carcassa non era semplicemente teorica. Alcuni pensano che anche nel caso di semplice contatto con la carcassa dell'animale impuro le abluzioni dovessero essere implicate, come pure, al v. 25 debba essere implicato il lavaggio del corpo oltre a quello, esplicitamente stabilito, delle vesti[39]. La cosa è possibile, ma comunque non è direttamente affermata[40].

11,27-28 Le conseguenze per l'impurità: i «plantigradi»

I vv. introducono un'ulteriore categoria di animali: quelli che, non essendo dotati di zoccoli, camminano «sulle loro piante». Evidentemente in questa categoria non si classificano i «plantigradi» nel senso moderno del termine, ma semplicemente quegli animali che non hanno uno zoccolo corneo ma camminano su cuscinetti[41]. In questa categoria rientrano evidentemente anche alcuni animali tra quelli citati in precedenza, che «ruminano» (o sembrano farlo), ma non hanno zoccoli, quali il cammello, l'irace e la lepre (cfr. vv. 4-6), ma qui la caratteristica di «ruminare» viene omessa, abbracciando così tutti gli altri quadrupedi non dotati di zoccoli. Come visto, vengono così esclusi orsi, felini, canidi ecc. Chi tocca o trasporta le loro carcasse subisce le medesime conseguenze viste ai vv. 24-25, essendo obbligato al lavaggio delle vesti.

11,29-30 Le conseguenze per l'impurità: gli animali *šereṣ* impuri

Come per gli uccelli, anche per questo tipo di animali *šereṣ* non viene dato un criterio di classificazione ma una lista di esclusione che, apparentemente, riguarda una serie di bestiole, roditori e sauri, probabilmente perché caratterizzati dal fatto di

38 Péter-Contesse, *Lévitique* 1-16, 186.

39 Cfr. Milgrom, *Leviticus*, 667, con un'applicazione della regola rabbinica *a minori ad maiorem*. Per dimostrare quest'implicazione, Milgrom prende ad esempio Lv 15,5-13 ecc., in cui l'abluzione si accompagna sempre al lavaggio delle vesti, ma in quel capitolo si tratta delle impurità sessuali, e le due cose non devono essere assimilate. Per affermare la necessità anche dell'abluzione del corpo, cita Lv 17,15 e 22,6. Il primo testo riguarda il medesimo caso qui trattato al v. 40: quello di colui che mangia la carcassa di un animale commestibile morto naturalmente, ma si tratta di un testo appartenente alla tradizione H, che potrebbe aver rivisto la regola rendendola più severa, mentre il secondo, che appartiene sempre ad H ed omette il lavaggio delle vesti, è una sorta di sommario delle varie specie di impurità e, verosimilmente, dev'essere inteso come un richiamo generico all'obbligo dei riti di purificazione.

40 Così, *contra* Milgrom, Péter-Contesse, *Lévitique* 1-16, 186.

41 Péter-Contesse, *Lévitique* 1-16, 187.

muoversi strisciando sul ventre (o dando quest'impressione), pur essendo dotati di zampette[42]. Anche in questo caso l'identificazione delle varie specie è molto spesso dubbia e, in alcuni casi, decisamente impossibile. In modo abbastanza sorprendente i serpenti non vengono citati in questa lista, ma sono comunque compresi nel criterio dato ai vv. 41-42; ci si può quindi chiedere perché nel testo in esame siano citati proprio questi animali, dato che la lista, a differenza di quella degli uccelli, non è esclusiva. Una distinzione consiste nel fatto che questi animali sono definiti *ṭāmē'*, mentre quelli coperti dal criterio generale sono definiti «un'abominazione» (*šeqeṣ*); i primi poi, da morti, hanno conseguenze sulla purità delle persone e delle cose che vengono a contatto con la loro carcassa, mentre dei secondi si precisa che non devono essere mangiati, ma per quanto riguarda il loro *status* di purità non si dice nulla, anche se, evidentemente, devono essere ricompresi nella definizione del v. 44. Questo è però forse frutto della rielaborazione redazionale, secondo la quale la categoria di «abominazione» e quella di «impurità» si sovrappongono[43]. Tuttavia questa distinzione non è sufficiente per comprendere il motivo della lista. Dato che i vv. seguenti (31-38) trattano della casistica riguardante gli oggetti e le riserve d'acqua di uso domestico, si potrebbe pensare che questi animaletti siano fatti oggetto di disposizioni particolari perché sono quelli che si trovano frequentemente tra le mura di casa[44].

11,31-38 *Gli animali «brulicanti» impuri: procedure di purificazione*

Gli animaletti presi in considerazione nei vv. 29-30 e definiti *ṭāmē'*[45], da morti recano un'impurità particolarmente violenta, che, a differenza di quella derivata dalle carcasse dei grandi animali di cui ai vv. 24-28, si comunica non solo alle persone con cui vengono a contatto le loro carcasse ma anche alle cose, particolarmente agli oggetti di uso domestico. Quest'impurità genera una casistica minuziosa e controversa, che distingue in primo luogo quegli oggetti di uso domestico che non sono implicati nell'alimentazione, dagli alimentari e dagli oggetti che sono implicati nella loro conservazione o preparazione. I primi oggetti sono abiti, coperte o contenitori, sandali, cinture ed altri accessori di pelle, mobilio e altri strumenti di lavoro fatti di legno. Per essi è prevista l'abluzione e l'impurità fino alla sera. I recipienti di terracotta non possono invece essere purificati, ma devono essere distrutti; tale regola è però soggetta ad alcune condizioni, di non immediata comprensione. L'animale morto deve

---

42 Cfr. *supra*, nota 8.

43 Secondo MILGROM, *Leviticus*, 686-687, è probabile che il v. in questione sia da attribuirsi alla mano redazionale H.

44 Cfr. WENHAM, *The Book of Leviticus*, 178; Così anche C. F. KEIL, *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, II, 2: *Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, Leipzig 1862, 369.

45 Non dunque soltanto una semplice mosca, come erroneamente afferma G. DEIANA, *Levitico*, Milano 2005, 140, non tenendo conto della distinzione tra *ṭāmē'* e *šeqeṣ*. La mosca non è impura da morta, è solo *šeqeṣ*.

cadere *dentro* il recipiente in questione; la precisazione sul contenuto fa capire che il testo pensa ad un vaso pieno, non si dice però che cosa accade se il vaso è vuoto. Il v. 35 formula una regola generale che include anche i vasi vuoti, ma non stabilisce esplicitamente l'obbligo di romperli, dato che, nella sua formulazione generica essa finisce per riferirsi non solo agli oggetti di ceramica, ma anche a quelli di altro materiale (metallo, pietra, legno). Tale obbligo, certo solo per i manufatti di ceramica, può forse venire dedotto dalla successiva prescrizione che impone di rompere il forno di ceramica che si venga a trovare in stato di impurità, ma la cosa comunque resta non chiara. Probabilmente è meglio pensare che il testo desideri evitare il contatto tra il cibo e l'animale morto e che l'impurità del recipiente sia tale da obbligare alla sua distruzione solo se esso è pieno di materiale commestibile. Quest'interpretazione sembrerebbe confermata da quanto viene detto al v. 34, il cui senso è però disputato. È plausibile che esso debba essere inteso come ulteriore precisazione di quanto affermato al v. precedente[46]: il cibo diventa impuro solo se è mescolato con acqua, mentre diviene impuro ogni liquido in esso contenuto. Se questa è l'interpretazione giusta, ne consegue che un cibo non ancora mescolato con acqua (ad esempio della farina) non diviene impuro in seguito al contatto con la carcassa dell'animaletto. L'acqua (o un'altra sostanza liquida) svolge così il ruolo di mediatore dell'impurità, come svolge quello di mediatore della purità nei vari riti di abluzione[47]. Se però non diviene impuro il cibo, è assurdo pensare che divenga impuro il recipiente che lo contiene[48]. Come però spiegare che al v. 35 il recipiente sia detto impuro qualora venga a contatto con l'animaletto morto essendo vuoto, dato che ciò non accade, in assenza di acqua, quando esso è pieno? La difficoltà è superabile pensando che il testo sia preoccupato non tanto della purità dei recipienti, ma di quella del cibo e che, appunto, prescriva una

46 Con Raši, Noth, Elliger e altri. Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 678.

47 MILGROM, *Leviticus*, 679.

48 Così E. S. GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose: Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993, 143. MILGROM, *Leviticus*, 679 ammette che quest'interpretazione è quella che dà meglio conto del tenore verbale del testo, ma vi si oppone affermando che, se fosse giusta, ne conseguirebbe che un cibo non viene reso impuro se posto secco dentro un recipiente impuro, cosa per lui contraddetta dal v. 33. Milgrom però non si rende conto proprio del fatto che il v. 33 non parla di recipienti *vuoti*, ma di recipienti *pieni*: affermato che tutto ciò che essi contengono diventa impuro, il testo prosegue che ciò avviene solo a condizione che tale sostanza sia mescolata ad acqua o addirittura sia liquida. In altre parole, il testo non contempla il caso del recipiente vuoto, che viene invece trattato al v. 35. Quest'ultimo v. afferma solo l'impurità dell'oggetto fatto di un materiale qualsiasi, compresa dunque la ceramica. L'obbligo di rottura riguarda solo il *tannûr* di ceramica; il vaso di terracotta vuoto deve essere rotto anch'esso? Il silenzio del testo apre a due possibilità: o dev'essere trattato come descritto al v. 32, o dev'essere rotto come il *tannûr*. C'è anche la possibilità che tale silenzio implichi il fatto che la procedura adottata dev'essere diversificata a seconda del materiale: se è di ceramica dev'essere rotto, altrimenti dev'essere lavato e non più usato fino alla sera. A mio avviso la soluzione più naturale è la prima: il recipiente dev'essere rotto solo se è pieno di materiale commestibile mescolato con acqua; in assenza di acqua non diventa impuro. Se vuoto, va lavato e resta impuro fino alla sera. Lv 15,12 prevede che il recipiente di terracotta toccato dallo *zāb* sia infranto; si tratta di un caso diverso da questo e l'impurità dello *zāb* è molto più virulenta.

procedura diversificata per i recipienti pieni o vuoti: nel primo caso, trattato ai vv. 33-34, diventano impuri solo se il loro contenuto è divenuto anch'esso impuro a causa della presenza dell'acqua, dato che l'animale morto non viene a diretto contatto con il recipiente, ma con il suo contenuto che, in assenza di acqua, non diventa impuro e dunque non media la sua impurità al recipiente; nel secondo caso, trattato al v. 35, l'animaletto viene a diretto contatto con il recipiente, diventandone in un certo senso il contenuto, e, non essendo cibo, trasmette a questo un'impurità meno virulenta, che non implica la distruzione del recipiente stesso ma (forse) solo la sua abluzione[49]. Un caso particolare è quello del «forno» o del «fornello». Mentre non è chiara la forma del secondo oggetto, che comunque doveva essere un utensile da cucina, utilizzato probabilmente per cuocere dei cibi messi dentro una pentola, il primo altro non è che il *tannûr*, il forno da pane a campana fatto di terracotta, così comune ancor oggi in tutto il vicino oriente. La legislazione a riguardo è radicale: devono essere distrutti. Per mitigare la cattiva impressione che una tale legge dà, occorre osservare che la sua messa in pratica non doveva essere più complicata o costosa della distruzione di un qualunque altro utensile di ceramica. Ci si può chiedere tuttavia la motivazione per cui la cosa viene in tal modo specificata. Penso che essa risieda nel fatto che questi oggetti, per la loro conformazione (sono costruiti in un sol pezzo e fissati nel suolo), non possono essere immersi nell'acqua, come invece prescrive il v. 32[50]. Il v. 36, che esclude l'impurità delle fonti e delle cisterne d'acqua, più che essere dovuto al valore purificatorio dell'acqua stessa[51], che, come visto, è tanto mediatrice di impurità che di purificazione, sottende probabilmente una necessità di tipo pratico: in un clima come quello palestinese ci si può permettere di perdere una giara d'acqua, ma non un'intera cisterna[52], per non parlare poi dell'assurdità di turare un pozzo per il motivo che ci

---

49 In linea teorica, ci si potrebbe chiedere: che cosa succede allora se un cibo puro, umido o no, viene immesso in un recipiente impuro a causa del fatto che, in precedenza, vi è caduto un animaletto morto (poi, evidentemente rimosso)? Una risposta probabile potrebbe essere questa: non succede nulla, perché è il cibo (umido) che comunica l'impurità e non il recipiente. La norma dunque potrebbe non avere alcun effetto pratico se non in un caso: quel recipiente non potrebbe essere utilizzato per contenere, preparare e servire del cibo sacro, che, come noto, dev'essere consumato in luogo puro.

50 Se fosse così ciò implicherebbe, tra l'altro, che gli altri oggetti nominati nel v. 35, compresi i vasi di terracotta vuoti, devono subire quest'abluzione. Milgrom, *Leviticus*, 679, riconduce la regola al fatto che essi fanno corpo con il terreno sottostante e dunque sarebbero sottomessi alla regola rabbinica che ciò che è inglobato nel terreno non è suscettibile di impurità; da ciò deriva la necessità di dichiararli esplicitamente impuri e di dare disposizioni in merito all'eliminazione di tale impurità. La considerazione coglie nel giusto per quanto riguarda la motivazione ultima della regola, ossia che gli oggetti in questione fanno corpo con il terreno sottostante, ma il supporre la generalizzazione rabbinica già in vigore all'epoca della redazione di questo testo, in assenza di altri argomenti, è un anacronismo.

51 Così Keil, *Leviticus*. Per Milgrom, *Leviticus*, 680, il motivo è invece simile a quello che provoca la distruzione del *tannûr*: pozzi e cisterne fanno corpo unico con il terreno. La critica che si può sollevare è la medesima: la spiegazione rabbinica è anacronistica.

52 Péter-Contesse, *Lévitique*, 189.

è annegato dentro un topolino di campagna o una lucertola. I vv. 37-38 prendono in considerazione lo *status* di purità della semente da seminagione; il fatto che non si parli di recipienti indica probabilmente che si sta pensando alla semente raccolta nei granai. La soluzione del caso è un'applicazione della regola enunciata ai vv. 33-34: se i semi sono asciutti non accade nulla, ma se essi sono stati mescolati con acqua, cioè sono stati prelevati dal granaio ed è iniziata una procedura volta a trasformarli in cibo, allora divengono impuri. Anche in questo caso la legge ha una motivazione di tipo pratico, ad evitare che un topolino morto in un granaio renda inutilizzabile tutta la riserva di grano, provocando così una carestia per tutta la famiglia[53].

11,39-42 Impurità provocata dagli animali puri e sintesi conclusiva

I vv. 39-40 prendono in considerazione l'ultimo caso possibile: quello in cui a provocare l'impurità è la carcassa di uno degli animali commestibili[54]. Evidentemente il caso in questione sottende l'idea che questi animali siano morti in modo improprio, ossia senza il relativo spargimento del sangue, come poi preciserà Lv 17,3-7 e Lv 17,13-14 per quanto riguarda la selvaggina, oppure morti di morte naturale o sbranati da una fiera (Lv 17,15). In tutti questi casi le carcasse sono portatrici di un'impurità che si comunica a chi viene a contatto con esse. La legislazione a riguardo è simile a quella riguardante gli animali che mancano di entrambi i criteri fondamentali (ruminare ed avere l'unghia fessa, vv. 27-28): il semplice contatto comporta una contaminazione che si esaurisce con il passare del tempo (v. 39), il mangiarne ed il trasportarne la carcassa richiedono in più il lavaggio delle vesti (v. 40). Inoltre si aggiunge il caso della consumazione alimentare dell'animale impropriamente morto; questo è sicuramente dovuto al fatto che, mentre l'impurità innata della carne degli altri animali escludeva di per sé la consumazione, quella acquisita propria di questa fattispecie avrebbe potuto generare delle perplessità: se l'animale è puro da vivo e anche da morto, se macellato in modo appropriato, occorre definire esplicitamente che, qualora questa caratteristica venga a mancare, si genera un'impurità[55]. Ciò stabilito, si potreb-

---

53 Così Péter-Contesse, *Lévitique*, 189. Milgrom, *Leviticus*, 681 ricollega anche questo fatto alla regola rabbinica secondo la quale tutto ciò che è piantato a terra non può divenire impuro, ma, come detto sopra, è probabile che questo sia un anacronismo.

54 La disposizione appare in contrasto con quanto affermato in 5,2 (cfr. Milgrom, *Leviticus*, *ad loc.*), dove a contaminare sono solo le carcasse degli animali impuri, ancorché domestici (ad es. gli asini), e soprattutto con 7,24, dove il grasso di un animale puro morto naturalmente o sbranato può essere utilizzato per qualunque scopo, tranne quello alimentare, evidentemente senza contrarre impurità. Questa contraddizione può essere spiegata affermando che i vv. 39-40 siano derivati da uno sviluppo redazionale posteriore. Cfr. Milgrom, *Leviticus*, 693-694.

55 Cfr. Péter-Contesse *Lévitique*, 189-190; Milgrom, *Leviticus*, 681. Tuttavia di per sé quest'impurità non esclude la consumazione, ma semplicemente porta con sé l'obbligo di svolgere gli appropriati riti di purificazione. Soltanto i sacerdoti non possono mangiare di animali puri non morti propriamente: cfr Lv 22,8: «Quanto ad un animale morto naturalmente o sbranato, non li mangerà, così da contaminarsi con essi». Occorre fare dunque una distinzione tra il diventare impuri, cosa di per sé non vietata

be poi pensare che, nel caso di un utilizzo alimentare della carogna, il contatto sia più intenso e che, di conseguenza, sia necessaria anche un'abluzione del corpo; questo tuttavia non è detto esplicitamente e non è probabile che sia considerata implicita. I vv. 41-42 concludono questa trattazione con una regola generale riguardante tutti gli animali «brulicanti» (*šereṣ*) terrestri dandone una definizione comune: sono tutti gli animali che camminano sul ventre, o che, strisciando sul suolo, camminano con quattro o più zampe. Gli animali *šereṣ* sono divisi in tre categorie, a seconda dell'ambiente in cui vivono: quelli acquatici (vv. 9-10), quelli alati (vv. 21-24) e quelli terrestri. Nelle prime due categorie esistono tanto specie commestibili che specie non commestibili e la distinzione tra queste è ottenuta tramite un criterio generale, mentre in questa terza categoria, che comprende evidentemente tutti i rettili, i piccoli roditori, gli insetti e gli altri artropodi terrestri, ve ne sono alcuni che sono impuri e contaminanti, e ne è data una lista ai vv. 29-30, mentre tutti gli altri sono definiti «un'abominazione» (*šeqeṣ*) non adatta alla consumazione alimentare ma che, per sé, non ha conseguenza dal punto di vista dell'impurità.

11,43-47 Sintesi teologica finale

Proprio il fatto che questa distinzione così sfumata tra animali *šereṣ* puri, impuri e *šeqeṣ* sia completamente ignorata a partire dal v. 43, che considera equivalente l'essere impuro e l'essere abominevole, indica chiaramente la presenza di una mano redazionale successiva che ha inquadrato un materiale legislativo precedente[56]. Tale mano è chiaramente identificabile con quella dei redattori del «codice di santità» (H), a partire dalla loro «firma teologica»: il ritornello «vi santificherete e sarete santi, perché io sono santo», presente al v. 45 (cfr. Lv 18,2.4.30; 19,3.4 e *passim*, ecc.) è tipico di questa particolare tradizione sacerdotale che, a differenza della tradizione contenuta in buona parte del Libro dell'Esodo e nei capitoli del Levitico finora analizzati, considera che, attraverso l'osservanza della legge, è tutto Israele ad essere santo, mentre questa prospettiva è assente nel resto dei testi sacerdotali, nei quali la qualifica

---

e talora inevitabile, come ad esempio l'impurità nel rapporto sessuale di 15,18 ed altri numerosi casi che coinvolgono gli stessi sacerdoti (21,2-3) ed il divieto di contrarre un'impurità, che riguarda i sacerdoti i numerosi casi, come quello in analisi, ma anche 21,1.4 ecc. (cfr. MESHEL, *Food for Thought*, 215). Nel primo caso il sacrificio per la trasgressione dev'essere offerto per il fatto di aver trascurato incolpevolmente i riti di purificazione; nel secondo caso viene offerto per il fatto stesso di aver contratto l'impurità, evidentemente in modo non colpevole.

56 MILGROM, *Leviticus*, 684. Riguardo al problema dei rapporti tra Lv 11 e Dt 14, MILGROM, *Leviticus*, 698-704 sostiene che Dt 14 sia una sintesi di di Lv 11, Mentre NIHAN, *The Laws*, 415 preferisce pensare che entrambe le tradizioni derivino da una legislazione a loro anteriore. In questo caso ci sarebbe stato un primo stadio redazionale che avrebbe aggiunto alla legislazione antica la distinzione tra טמא e שקץ (NIHAN, *The Laws*, 413), e che sarebbe stato lo strato P, poi inserito da H nella sua revisione, testimoniata dai vv. 43-46. Così anche MESHEL, *Food for Thought*, 209 e N. MESHEL, *Pure, Impure, Permitted, Prohibited: A Study of Classification Systems in P*, in B. J. SCHWARTZ ET AL., *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*, LHB/OTS 474, New York-London 2008, 33.

di «santo» è piuttosto attribuita alle realtà cultuali, quali il Santuario, il sacerdozio, i sacrifici[57]. Con il v. 46 le distinzioni terminologiche sono di nuovo precise: esistono tre tipi di esseri viventi: «quadrupedi», ossia gli animali che si muovono appoggiando a terra solo le quattro zampe, i «volatili» e gli altri esseri viventi, caratterizzati da un movimento indistinto, definito con il verbo רמש (*RMŠ* agitarsi), qualora si tratti di animali acquatici e con il verbo שרץ *ŠRṢ* nel caso di animali terrestri. La differenziazione di questi due verbi è verosimilmente dovuta a ragioni stilistiche[58].

La spiegazione teologica presente in questi vv. ricollega tutte le leggi sulla purità animale alla storia della salvezza ed alla teologia dell'Alleanza: è il rapporto particolare che YHWH ha instaurato con Israele a dettare l'esigenza di una particolare santità, ad immagine della santità di YHWH stesso. Ciò è possibile per mezzo dell'osservanza delle norme di purità. I vv. finali (46-47) riprendono la tradizione propriamente sacerdotale[59] e concludono la pericope puntualizzando definitivamente l'esistenza non di due ma di quattro classi di animali, articolate in due opposizioni: quella tra gli animali puri e gli animali impuri (e dunque non commestibili) e quella tra gli animali commestibili (e dunque puri) e gli animali non commestibili[60]. Il verbo «distinguere» (*habdîl*) indica l'azione del sacerdote che discrimina l'ambito del sacro da quello del profano (Lv 10,10), ma è anche un verbo particolarmente importante nella narrazione sacerdotale della creazione, nella quale il cosmo è presentato come il risultato dell'azione di Dio che «separa» i vari elementi ponendo fine al caos (cfr. Gn 1,4.7.14.18). Il comportamento di Dio nei confronti degli israeliti è dunque sulla linea di quanto egli ha operato creando il mondo, e, conseguentemente, il comportamento degli israeliti, che «distinguono» gli animali, si pone sulla linea dell'intervento creativo di YHWH stesso.

---

57 Cfr. I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Winona Lake 2007², 69; MILGROM, *Leviticus*, 687; NIHAN, *The Laws*, 429. Da notare anche l'espressione «non rendete abominevoli le vostre anime» che ricorre qui e in Lv 20,25, testo generalmente attribuito ad H.

58 Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 689. Per C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch*, FAT 2.25, Tübingen 2007, 298 la presenza di רמש può essere un riferimento a Gn 1,21, dove in effetti רמש e שרץ sono sinonimi e designano entrambi il movimento di animali acquatici. Per il v 44 i due termini sono anche sinonimi e designano animali terrestri.

59 MILGROM, *Leviticus*, 690.

60 La distinzione tra puro e impuro non è dunque immediatamente sovrapponibile a quella tra commestibile e non commestibile, come invece erroneamente pensa PÉTER-CONTESSE, *Lévitique*, 190. Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 690.

Riassunto

Il cap. 11 del Libro del Levitico è generalmente etichettato solo come un elenco di animali puri ed impuri, ed è spesso connotato negativamente come esempio caratteristico del formalismo sacerdotale. È chiaro che la necessità di dettare al popolo di Israele delle norme alimentari, in un contesto culturale e religioso in cui la sensibilità per la purità era molto sviluppata, è il primo motivo che ha ispirato la redazione di queste pagine, ma lo spirito sistematico dei redattori sacerdotali ne ha approfittato per redigere una vera e propria teoria tassonomica del mondo animale, con presupposti nella teologia sacerdotale della creazione e particolarmente nel primo capitolo della Genesi. Si può però osservare che lo spirito sistematico del testo sacerdotale, per mezzo della tassonomia animale, vuole soprattutto illustrare l'opera creativa di Dio, che distingue le cose ordinandole, ed il posto di Israele nel mondo creato Tale intento teologico lo si può cogliere non in esplicite affermazioni, a parte qualche accenno sporadico, ma viene piuttosto implicato nei presupposti del testo e dev'essere dedotto per mezzo di un attento lavoro interpretativo. In questo contributo si tenta di esporre in modo sistematico la classificazione zoologica di Lv 11, per poter permettere una migliore comprensione di un testo ingiustamente sottovalutato.

Abstract

The cap. 11 of the Book of Leviticus is generally labelled only as a list of pure and impure animals, and is often negatively connoted as a characteristic example of priestly formalism. It is clear that the necessity of dictating to the people of Israel the alimentary norms, in a cultural and religious context in which the sensitivity for purity was very developed, is the first reason that inspired the drafting of these pages. The priestly editors, however, characterized by a systematic sensitivity, took advantage of it to draw up a true and proper taxonomic theory of the animal world, with presuppositions in the priestly theology of creation and especially in the first chapter of Genesis. Nevertheless, it is clear that the systematic spirit of the priestly text, through animal taxonomy, aims above all to illustrate God's creative work, which distinguishes things by ordering them, and the place of Israel in the created world. This theological intent manifests itself not in explicit affirmations, apart from some sporadic reference, but in the assumptions of the text and must be deduced by means of careful interpretative work. This contribution attempts to display systematically the zoological classification of Lv 11, in order to allow a better understanding of an unfairly undervalued text.

Gesù cammina sulle acque: ruolo di Gv 6,16-21 nella comprensione del discorso eucaristico

Fabrizio Demelas*

1. Un racconto difficile da armonizzare

Il quinto dei sette grandi segni narrati da Giovanni nel Quarto Vangelo è l'episodio di Gesù che cammina sulle acque del Mare di Galilea. Come è noto, il racconto si distingue da quello degli altri segni perché non ne segue l'organizzazione[1]: non troviamo una richiesta, esplicita o implicita, di intervento di Gesù e, quindi, nessuna sua replica; non troviamo indicazioni di Gesù su qualcosa da farsi, con la conseguente esecuzione, non leggiamo i commenti di chi ha assistito al segno compiuto. Nulla di tutto questo[2] in Gv 6,16-21.

Ma l'originalità dell'organizzazione del testo, rispetto agli altri sei segni narrati nella prima parte del vangelo, non è la sola caratteristica che salta subito agli occhi dei lettori. Un altro aspetto è altrettanto evidente: questo episodio sembra non collegarsi con il resto del capitolo, in modo speciale dal punto di vista teologico[3].

---

* L'autore, dottore in Teologia presso la FTL, è docente incaricato di Sacra Scrittura presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose annesso alla Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna. Nel recente passato ha collaborato con la cattedra di Teologia del Nuovo Testamento della Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: fabrizio.demelas@gmail.com.

1 «This miracle, however, does not follow the seven-part pattern that is typical of the Johannine signs» (R. A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998, 157).

2 Affermiamo ciò senza ignorare le convergenze di fondo della narrazione: «Anche in questo caso si riscontrano convergenze nella struttura generale del racconto e originalità nel testo di Giovanni che pone ancora in risalto il ruolo dell'assenza e presenza di Gesù» (R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, 387). Riportiamo anche l'opinione, del tutto divergente, di F. Moloney, secondo cui, invece, in questo brano «ricorrono ugualmente gli stessi elementi comuni a tutti i racconti miracolosi» (F. J. MOLONEY, *Il Vangelo di Giovanni*, Leumann 2007, 175); questo autore, tuttavia, non specifica quali siano tali "elementi comuni".

3 «Questo brano è alquanto enigmatico: quale rapporto ha con ciò che precede e con ciò che segue? È

Su quest'ultimo particolare, i commentatori si dividono: accanto a chi riconosce al brano un significato a sé, magari trattandolo con un commento distinto dal resto del capitolo[4], si trovano altri autori orientati a individuare un qualche legame, in particolare con il discorso che ne segue. Citiamo alcuni esempi.

Perkins assegna al brano dei vv. 16-21 una funzione del tutto subordinata, connessa all'organizzazione della narrazione, ma non rilevante più di tanto: «Questo episodio tradizionale separa ancora di più Gesù e la folla»[5].

Marchadour rileva che, con questo brano, «nella rivelazione progressiva di Gesù è introdotto un anello ulteriore, fugace ma importante: egli è il nuovo Mosè»[6].

Anna Maria Canopi sottolinea due particolari del racconto: «I discepoli sentono la voce di Gesù e percepiscono la forza salvifica che emana da lui», quindi lo prendono sulla barca «e questa *rapidamente* tocca la riva»; nel successivo commento, la Canopi mette in rilievo il fatto che «con Gesù si arriva al porto della salvezza, si approda *rapidamente* alla terra dei viventi. Tutto quello che sembra impossibile, con lui diventa possibile»[7]; il segno, diverso dal solito, ha, dunque, lo scopo di manifestare l'eccezionale potere di Gesù, utile per far crescere la fede dei presenti.

Secondo Sloyan siamo di fronte a «una storia che prepara la strada a un discorso rivelatorio di Gesù, discorso che è in realtà una meditazione dell'evangelista […], un discorso destinato a sollecitare o rafforzare la fede»[8].

Boismard, a quanto ne dice Fabris, «considera il nucleo centrale della traversata del lago l'eco di un racconto di apparizione pasquale, integrato con quello del cammino di Gesù sull'acqua derivato dai sinottici»[9].

Anche Culpepper è tra coloro che affermano un legame tra l'episodio sulle acque e il segno dei pani, un legame che, però, è limitato a uno scopo slegato dal discorso che segue: «Walking on the water, like the multiplication of loaves, again demonstra-

---

un racconto di transizione? Oppure una tappa nella rivelazione di Gesù?» (A. MARCHADOUR, *Venite e vedete: commento al Vangelo di Giovanni*, Bologna 2013, 95). «The discourse that follows is concerned only with Jesus as the Bread of Life, not with the meaning of the walking on the sea» (CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, 157).

4 Era la scelta fatta da Enzo Bianchi in un suo lavoro ormai datato, risalente al 1977 e pubblicato qualche anno più tardi (E. BIANCHI, *Evangelo secondo Giovanni. Commento esegetico e spirituale. Capitoli 1-12*, Magnano 1985, 74-83).

5 P. PERKINS, *Il vangelo secondo Giovanni*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, a cura di F. Dalla Vecchia – G. Segalla – M. Vironda, Brescia 2002, 1258.

6 MARCHADOUR, *Venite e vedete: commento al Vangelo di Giovanni*, 95.

7 A. M. CANOPI, *Pane di vita nuova: Lectio Divina sull'Eucaristia nel Vangelo secondo Giovanni*, Milano 2005, 34.

8 G. SLOYAN, *Giovanni*, Torino 2008, 94.

9 FABRIS, *Giovanni*, 384-385.

tes Jesus' sovereignty over the created order as the creative Logos incarnate»[10]. Nella sua lettura, il racconto ha un fine preciso, il cui legame con il contesto resta, però, limitato a un aspetto generale, quale la dimostrazione della sovranità di Gesù sul creato, data la sua natura di Logos protagonista della creazione.

Segalla propone un significato più marcato in senso cristologico, ma non per questo più vicino al resto del capitolo 6: «L'apparizione misteriosa di Gesù sul lago è una specie di parabola in atto che prepara la presenza del Figlio dell'uomo esaltato e che ricorda come egli sia misteriosamente ancora presente nella eucaristia»[11].

Alcuni autori offrono uno spunto di maggior interesse, vedendo nel brano un racconto di teofania. È il caso di Xavier Leon-Dufour, che scrive: «Ritenendo di avere di fronte un "racconto di miracolo", il lettore è preso dal prodigio, mentre questo è soltanto la maniera attraverso cui si realizza quella che è propriamente una "epifania" di Gesù ai suoi»[12]. Di «una teofania, o meglio una cristofania» parla anche Enzo Bianchi[13]. Maggioni afferma: «Si tratta dunque – questo il significato dell'episodio – di un rivelazione di Gesù: lui è il Signore glorioso, ben diverso dal Messia che la folla pensa»[14]. Sulla stessa lunghezza d'onda la lettura di Moloney, il quale, dopo aver riconosciuto nell'episodio una teofania, afferma: «È nella sua veste di Signore che Gesù cammina sulle acque»[15]. Resta, tuttavia, da definire quale possa essere il ruolo di una teofania nell'economia del capitolo.

Fabris promette di più, quando afferma, in apertura del suo commento al capitolo 6, che «il raccordo al livello narrativo tra l'episodio dei pani sulla riva del lago e l'approfondimento del significato del pane mediante il dibattito nella sinagoga di Cafarnao è stabilito dalla sezione intermedia, in cui si racconta la traversata del lago da parte dei discepoli e della folla e il loro rispettivo incontro con Gesù (Gv 6,16-21.22.25). […] L'intera vicenda si svolge attorno a due aspetti della relazione dei discepoli con Gesù: assenza e presenza»[16]. Più avanti, Fabris spiega come, nell'esperienza sul lago, i discepoli ritrovino il senso della presenza di Gesù: «È la parola di Gesù che con la sua autopresentazione fa superare la paura ai discepoli al punto che essi ora vorreb-

---

10 Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, 157.

11 G. Segalla, *Gesù Pane del cielo per la vita del mondo. Eucaristia e cristologia in Giovanni*, Padova 1976, 22.

12 X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Cinisello Balsamo 2007, 451.

13 Bianchi, *Evangelo secondo Giovanni*, 85. Il fondatore della Comunità monastica di Bose precisava: «Gesù non è visto da Giovanni come colui che salva dalla tempesta ma colui che si rivela con le parole "Io sono"» (*ibid.*).

14 B. Maggioni, *Il racconto di Giovanni*, Assisi 2006, 131.

15 Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, 176.

16 R. Fabris, *Giovanni*, Roma 1992, 373-374.

bero accoglierlo sulla barca. Ma non c'è bisogno perché sono già arrivati alla meta»[17]. Quanto al ruolo che questo episodio svolge nell'economia complessiva del capitolo 6, Fabris precisa, poco dopo, che «la rivelazione di Gesù, condensata nella formula *Egô èimi*, anticipa quella del discorso successivo scandito dalla formula: "Io sono il pane della vita". Parimenti il suo incontro notturno con i discepoli prepara la loro finale adesione di fede: "Tu sei il santo di Dio"»[18].

Una convinzione simile apparteneva già a Rudolf Schnackenburg, che scriveva: «Questo è per lui [l'evangelista] non soltanto il punto culminante, ma anche la principale ragione per cui ha accolto questo racconto nella sua esposizione: questo **ἐγώ εἰμι** è la colonna portante della pretesa di Gesù di essere il pane della vita disceso dal cielo (vv. 35.41.48.51)»[19].

2. Collocazione tradizionale o scelta dell'evangelista?

Se si eccettua, in parte, quanto affermano Fabris e Schnackenburg, le posizioni degli esegeti sembrano non rendere sufficiente ragione della collocazione dell'episodio di Gesù che cammina sulle acque all'interno del capitolo 6 del Quarto Vangelo. Quanto a questo specifico aspetto, infatti, la posizione più comune è quella di chi, come Culpepper[20], propone di spiegare tale collocazione come conservazione di un dato tradizionale: Giovanni avrebbe inserito in questo punto l'episodio di Gesù che cammina sulle acque perché l'antica tradizione orale, ripresa dalla fonte di Marco o dalla fonte dei segni, lo collocava dopo uno degli episodi di moltiplicazione dei pani. Tuttavia, questa considerazione moltiplica i problemi, anziché risolverli. L'evangelista, infatti, non si limita a riprendere il racconto dalle fonti tradizionali, ma introduce nel testo alcune evidenti modifiche rispetto al dato sinottico, non numerose, ma sufficienti ad aprire nuovi interrogativi.

Come è noto, Giovanni si distingue da Matteo e Marco per i tagli al testo e per alcune significative aggiunte. Una delle varianti introdotte da Giovanni riguarda la notazione temporale: mentre i due testi sinottici si limitano a riportare che era «venuta la sera», Giovanni aggiunge la nota sull'oscurità: «Era ormai buio e Gesù non li aveva

17 *Ibid.*, 395.

18 *Ibid.*, 396.

19 R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1974-1977, II, 57.

20 «The walking on the water […] was probably already attached to the feeding of the multitude as a fulfillment of the Exodus typology in the oral tradition before it reached John» (CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, 157).

ancora raggiunti» (v. 17b). Il buio, l'oscurità (σκοτία) è un tema caro all'evangelista[21], che gli attribuisce un preciso significato teologico: l'oscurità è la condizione di lontananza da Dio, di lontananza da Gesù[22]. Un'altra differenza significativa: mentre l'evangelista mantiene la notazione sulla reazione di paura dei discepoli alla vista di Gesù, benché in modo molto più sintetico rispetto a Marco, nel suo racconto i discepoli riconoscono subito Gesù, senza scambiarlo per un fantasma. Quanto, poi, alle parole di Gesù, il testo giovanneo riprende pari pari parte dell'espressione comune a Matteo e Marco (Ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε, v. 20), ma pratica una significativa riduzione, abolendo l'esclamazione introduttiva e conferendo, così, all'espressione il valore della formula rivelativa divina tanto cara al Quarto Evangelista[23]. La modifica più evidente, però, riguarda la conclusione del brano, dove Giovanni introduce un dato proprio, sconosciuto agli altri due evangelisti: «Allora vollero prenderlo sulla barca, e subito la barca toccò la riva alla quale erano diretti» (v. 21).

Le modifiche così introdotte da Giovanni non possono che essere il segno di una precisa intenzione dell'autore rispetto alla collocazione scelta: a Giovanni serviva quel brano nell'ambito del suo capitolo 6, e gli serviva modificato, rispetto ai testi sinottici, secondo la precisa modalità che l'evangelista gli ha conferito. Ci pare, quindi, il caso di proporre una ulteriore indagine, intesa a evidenziare quale sia stato l'intento dell'evangelista nel decidere di riportare quel brano e quale ruolo gli abbia attribuito rispetto al contesto del capitolo.

Avviamo la nostra analisi analizzando il contesto in cui Giovanni colloca il racconto di Gesù che cammina sulle acque.

3. Gv 6,16-21 nel suo contesto

Il contesto ampio è quello avviato in 2,1 con l'inizio dei grandi segni che caratterizzano la prima parte del vangelo di Giovanni. A proposito dei due segni del capitolo 6, Gerard Sloyan scrive: «Raccontando queste due storie prese dalla tradizione, Gio-

21 Delle complessive 19 ricorrenze bibliche del lemma, 8 appartengono al Quarto Vangelo (1,5, due volte; 6,17; 8,12; 12,35, due volte; 12,46; 20,1) e 5 alla Prima Lettera di Giovanni (1,5; 2,8.9; 2,11, tre volte). Nel Nuovo Testamento, il lemma ricorre in Matteo 10,27 e in Luca 12,3. Lo si trova nell'Antico Testamento soltanto in Is 16,3, Gb 28,3 e Mi 3,6.

22 «Al centro dunque sta l'assenza di Gesù. Le tenebre che avvolgono i discepoli sul mare agitato dal forte vento possono essere intese come il simbolo di questa situazione spirituale» (Fabris, *Giovanni*, 395). È differente l'opinione di Moloney, il quale sostiene, a proposito del termine σκοτία, che «non bisogna vedere in esso ciò che non dice né interpretarlo come simbolo di incredulità o del potere del male come sostengono alcuni» (Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, 177).

23 Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, II, 87.

vanni ha ancora una volta utilizzato una tecnica che ci sta diventando familiare: una storia che prepara la strada a un discorso rivelatorio di Gesù, discorso che è in realtà una meditazione dell'evangelista»[24]. Come con il primo segno alle nozze di Cana, seguito dalla narrazione della cacciata dei mercanti dal tempio, l'evangelista aveva costruito le premesse per il discorso di Gesù a Nicodemo; come con il terzo segno, della guarigione del malato alla piscina di Betzatà, preceduto dal secondo, della guarigione del figlio del funzionario regio, aveva costituito le premesse al discorso successivo di Gv 5,17-47, allo stesso modo Giovanni utilizzerà i due segni narrati in avvio del capitolo 6 per fondare il discorso successivo e la spiegazione che ne fornirà ai discepoli[25].

Il contesto immediato è rappresentato dall'intero capitolo 6, con il segno della moltiplicazione dei pani (6,1-15), che precede il segno di Gesù che cammina sulle acque, e la successiva sezione discorsiva, che segue entrambi i segni.

Quanto al segno della moltiplicazione dei pani, ci limitiamo a segnalarne la funzione tipica che Giovanni gli assegna. Si tratta di un contesto narrativo che fornisce all'evangelista lo spunto per il tema del discorso successivo: il tema del discorso, nella sua formulazione iniziale, prenderà le mosse dai pani, e dal pane, come nutrimento dato a tutti i presenti, secondo la modalità tipica dei segni narrati nella prima parte del Quarto Vangelo.

Concentriamo, invece, la nostra attenzione sul discorso che segue la narrazione della passeggiata sulle acque del lago e sulla successiva spiegazione che Gesù fornirà a uso dei soli discepoli.

Si tratta di due brani: il brano, delimitato dall'evangelista con estrema chiarezza, di Gv 6,26-59, con un prescritto narrativo ai vv. 22-25, e il brano successivo dei vv. 60-69, che considereremo, in particolare, nella parte che si riferisce al recepimento e alla comprensione del primo[26].

4. Il discorso sul pane: premessa e lancio del tema

Il discorso di Gv 6,22-59 è stato affrontato dagli esegeti con vari metodi di analisi e diversi risultati[27]. Avvicinandoci al testo con uno sguardo sincronico, possiamo

---

24 SLOYAN, *Giovanni*, 94.

25 Anche Sloyan vede un legame comune, quando afferma che Giovanni «si baserà su questi segni per impostare un discorso destinato a sollecitare o rafforzare la fede» (SLOYAN, *Giovanni*, 94).

26 «Quello che precede dunque è concepito come un grande insegnamento e quello che segue come una specie di riflessione e chiarimento di Gesù con i suoi discepoli e con i "dodici"» (FABRIS, *Giovanni*, 374).

27 FABRIS, *Giovanni*, 383-389. Riportando una sintetica e accurata analisi delle posizioni degli studiosi

ascrivere il brano al genere letterario dei discorsi dimostrativi[28].

Individuiamo una prima sezione narrativa, nei versetti 22-25, con il valore di un prescritto introduttivo. In questa sezione, l'evangelista presenta i destinatari del prossimo discorso e la loro situazione: «la folla», costituita dai «cinquemila uomini» che erano stati destinatari del segno dei pani e dei pesci (v. 10), e coloro che erano arrivati con «altre barche […] giunte da Tiberiade» (v. 23).

I particolari logistici, su cui Giovanni si sofferma pur con qualche incertezza geografica[29], sono utili per ribadire qual è la convinzione e quale l'intenzione della «folla» nei confronti di Gesù. L'intenzione è la stessa dichiarata dall'evangelista al v. 15, conseguenza del riconoscimento di Gesù come il profeta atteso di Dt 18,15: lo cercano per farlo re. Non a caso, la sezione si conclude (v. 25) con una domanda della folla, una domanda cui Gesù non darà risposta, mostrando così la chiara intenzione di voler proporre un ben diverso significato per i segni di cui era stato protagonista.

Al prescritto segue l'esordio, che comprende un primo intervento di Gesù (26-27.29), la doppia replica dei suoi interlocutori (27.30-31), seguita dalla doppia risposta di Gesù, e dalla conclusione di chi gli stava di fronte.

Nel primo intervento, Gesù esordisce ignorando la domanda che gli è stata rivolta, secondo l'uso tipico di Giovanni[30] legato alla tecnica del fraintendimento. Quindi, Gesù sposta l'argomento della discussione e lancia il tema fondamentale[31] dell'intero discorso che sta per iniziare.

Il lancio del tema avviene in due fasi: Gesù dapprima smaschera le reali intenzioni di chi gli sta di fronte, che lo ha seguito non per aver visto i segni compiuti (come, invece, avveniva prima, all'inizio del racconto, v. 2), ma per aver mangiato pane ed essersi saziato (v. 26). Quindi, sbarazzato il campo da questa questione, Gesù riprende dall'accaduto l'immagine del cibo (βρῶσις, non più ἄρτοι) e propone la tesi di fondo del tema che intende trattare: occorre procurarsi un cibo (βρῶσις) «che rimane per la vita eterna» (v. 27), che è orientato alla vita eterna. È questo il tema del discorso che seguirà.

L'evangelista costruisce l'intervento di Gesù in forma parallela, sulla base delle due espressioni «non…, ma…»:

---

contemporanei a proposito di Gv 6, il noto esegeta italiano da poco scomparso notava che «Il testo attuale […], pur con alcune tensioni, presenta uno sviluppo sostanzialmente unitario» (*ibid.*, 387).

28 J. N. Aletti – M. Gilbert – J.-L. Ska – S. de Vulpillières, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, Brescia 2006, 87.

29 Fabris, *Giovanni*, 389.

30 Questa particolare tecnica narrativa, che Giovanni aveva già utilizzato nel dialogo di Gesù con Nicodemo (Gv 3,4-12) e che impiegherà più avanti nel capitolo 6, aveva trovato ampio spazio nel vangelo di Marco. Matteo non solo non ne fa altrettanto ricorso, ma arriva a eliminare questa tecnica in molti passi paralleli (D. Marguerat – Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, Roma 2011, 145-147).

31 Il tema così lanciato svolge il ruolo di *propositio* del discorso.

a. voi mi cercate non perché (με οὐχ ὅτι) avete visto dei segni,

b. ma perché (ἀλλ᾽ ὅτι) avete mangiato di quei pani e vi siete saziati.

a'. Datevi da fare non (μὴ) per il cibo che non dura,

b'. ma (ἀλλὰ) per il cibo che rimane per la vita eterna

Alla struttura parallela, l'autore aggiunge una progressione, che precisa e completa il tema:

c. che il Figlio dell'uomo vi darà. Perché su di lui il Padre, Dio, ha messo il suo sigillo (vv. 26-27)

La progressione informa gli ascoltatori e i lettori di un dato ulteriore: chi ascolta deve darsi da fare per quel cibo, ma sarà il «Figlio dell'uomo» a darglielo. Il «Figlio dell'uomo»: questo titolo, che entra così a far parte del tema e sarà ripreso al v. 53, appartiene a Gesù in uno dei suoi ruoli di rivelatore, quello di rivelatore dell'autentica realtà umana, del progetto del Padre sull'uomo[32], progetto che Gesù porta perché il Padre stesso lo ha autenticato, «ha messo il suo sigillo»[33]. Il cibo ha, pertanto, una stretta connessione con l'autentica realtà umana rivelata da Gesù[34] «Figlio dell'uomo», la riguarda da vicino, ne è legato a filo doppio.

La prima replica dei presenti, in forma di domanda (v. 28), è un espediente retorico utile a una prima precisazione di Gesù, precisazione che crea la cornice intorno al tema appena lanciato: Gesù precisa che il discorso che seguirà, sul tema del cibo/vita dato dal Figlio dell'uomo, sarà comprensibile all'interno di una dinamica di adesione a Dio, mediata attraverso un gesto di fede «in colui che egli ha mandato» (v. 29). Quest'ultima formula rafforza l'espressione «Figlio dell'uomo», creando una ulteriore progressione: il progetto del Padre sull'umano è stato inviato all'umanità, inviato in una persona, nella concretezza della vita di una persona; a questa persona/progetto occorre aderire con un gesto di fede.

La seconda replica dei presenti (vv. 30-31), articolata in due domande e una affermazione, assume il valore di una antitesi e svolge varie funzioni. La prima: le due domande, con la richiesta di un altro segno, servono a far capire ai lettori che il dono del «cibo che rimane» (v. 27) avrà un valore teologico di certo non inferiore a quello dei grandi segni che Giovanni racconta nel suo vangelo. La seconda funzione: il

---

32 Per questa accezione del titolo «Figlio dell'uomo», ci riferiamo all'esegesi proposta in J. MATEOS – F. CAMACHO, *Il Figlio dell'Uomo. Verso la pienezza umana*, Assisi 2003, 27-48.

33 V. 27. Questa può essere una affermazione senza ulteriori esplicitazioni perché il tema della relazione Padre-Figlio è stato sviluppato già con ampiezza nei capitoli 4 e 5 del Quarto Vangelo.

34 *Gaudium et Spes*, 22.

riferimento all'episodio biblico della manna e la successiva citazione, peraltro non identificabile[35], forniscono ulteriori elementi, lessicali (il cambiamento al singolare da ἄρτοι ad ἄρτος) e argomentativi (la manna, con riferimento a Es 16,11-35), che Gesù utilizzerà nella sua esposizione nel corpo del discorso. La terza funzione: dal punto di vista argomentativo, il riferimento all'episodio biblico completa il lancio del tema generale sottolineandone un altro aspetto, quello della modalità concreta del dono del cibo/pane dal cielo.

La risposta di Gesù (vv. 32-33) è, ancora una volta, costruita in forma parallela progressiva:

a. non è Mosè che vi ha dato il pane dal cielo,

a'. ma è il Padre mio che vi dà il pane dal cielo,

b. [il pane dal cielo] quello vero.

b' Infatti il pane di Dio è colui (ὁ) che discende dal cielo e dà la vita al mondo

Riprendendo la citazione biblica dei suoi interlocutori, in questa ultima parte dell'esordio Gesù chiarisce l'identità del soggetto agente nell'operazione di "dare il cibo": il soggetto non è più Mosè, ma il Padre[36]. E se Mosè «vi ha dato», in un passato, per quanto con risvolti attuali (δέδωκεν), il Padre «vi dà» (δίδωσιν) nell'oggi. Oggetto è sempre «il pane di Dio», dato che l'espressione «pane dal cielo» ha la stessa valenza semantica. Il «pane di Dio», come la manna, discende dal cielo, dalla dimensione divina, ed è destinato al mondo.

Notiamo che il testo greco, nel v. 33a, è meno netto di quanto appare nella traduzione italiana CEI 2008[37], dato che l'articolo determinativo ὁ può riferirsi anche al pane. Nell'economia del discorso una scelta in questo senso sembrerebbe più coerente, dato che la lettura «il pane di Dio è colui che discende dal cielo» non appare coerente con la replica finale degli ascoltatori, e, anzi, la rende in apparenza superflua e poco comprensibile, creando una evidente dissonanza nella narrazione. Se, invece, si legge "il pane di Dio è quello che discende dal cielo"[38], si comprende la replica

35 Forse si tratta di una sintesi di Es 16,4.15.

36 Il riferimento al Padre sembra cambiare il soggetto che dà il pane, che, al v. 27, era «il Figlio dell'uomo». In realtà, il prosieguo del discorso mostrerà che il cambiamento è solo apparente, data la totale identità, di intenti e operativa, del Padre e del Figlio.

37 Questa scelta è una costante, perché già presente in CEI 1974. La traduzione delle Edizioni Paoline condivide la scelta, mentre sono di diverso avviso le traduzioni in ambito riformato, come La Nuova Diodati e Nuova Riveduta, che preferiscono tradurre con riferimento al pane, «quello che scende dal cielo» (NRV). La Vulgata non sembra che avesse operato una scelta altrettanto chiara (*Qui descendit de caelo*).

38 Così traduce anche Fabris (Fabris, *Giovanni*, 378), cui si deve anche la traduzione del v. 25b con

degli interlocutori, coerente con il resto della narrazione. In realtà, lo sviluppo del corpo del discorso lascia pensare che la doppia lettura corrisponda a una voluta scelta dell'evangelista, che qui ha inteso con buona probabilità creare un fraintendimento molto marcato: mentre gli ascoltatori interpretano ὁ come riferito al pane, lo sviluppo dell'argomentazione mostrerà che, in realtà, è riferito a «colui che discende dal cielo».

Prima di proseguire, però, è necessario mettere in maggiore evidenza alcuni dettagli.

Innanzitutto, il cambiamento lessicale tra i versi 26 e 27: al v. 27 Gesù non parla più di pane/pani, ma di cibo (βρῶσις). L'evangelista mette in bocca a Gesù stesso questo cambiamento, quasi a sottolineare una scelta di Gesù di iniziare ad allontanarsi, non solo dall'interpretazione materiale del suo gesto in chiave di messianismo politico, ma anche da una lettura troppo aderente alla lettera del testo, legata all'episodio dei pani: si tratterà di un cibo di cui nutrirsi, non in modo specifico di pane, né di pani[39].

Un altro particolare non deve trarre in inganno: nella prima risposta degli interlocutori di Gesù sembra di leggere una disponibilità nei confronti della volontà di Dio. Così non è: anche questo elemento fa parte della tecnica del travisamento tipica di Giovanni ed è utile a sottolineare la precisazione che segue.

È, poi, il caso di notare che il tema lanciato da Gesù, oltre alla variazione lessicale dal pane/pani al cibo, evidenza fin dall'inizio anche una caratteristica di quel cibo. Si tratta di un cibo «che rimane per la vita eterna» (v. 27). Circa il significato dell'espressione «vita eterna», che ricorrerà più volte nel discorso (vv. 27, 40, 47), è necessario far riferimento a un dato intratestuale imprescindibile, utile a evitare il rimando a una escatologia futura, non coerente con la visione giovannea. Ci riferiamo alla definizione di «vita eterna» data da Gesù stesso in Gv 17,3: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, è colui che hai mandato, Gesù Cristo». «Vita eterna» è la dimensione di relazione profonda («conoscano») con Dio e con il Suo inviato, una dimensione attuale, e non solo futura; anzi, potrà essere futura proprio perché attuale. Quanto al participio τὴν μένουσαν, tradotto con «che rimane», questo serve per sottolineare come il cibo di cui Gesù parlerà, quello per cui gli ascoltatori devono darsi da fare, da una parte è necessario rispetto a «la vita eterna», per vivere

---

«Come sei venuto qui?». Tuttavia, nello stesso lavoro, il noto esegeta propone per il v. 25b: «Quando sei venuto qui?» (*ibid.*, 397).

[39] Tuttavia, circa il valore che questo lemma assume qui, vale la pena di tenere presente questa avvertenza: «Il v. 26 smaschera i motivi della folla, che cerca soltanto del pane per saziarsi, dunque un *cibo* effimero (v. 27a). Il secondo uso del concetto (v. 27b) lo colloca sul piano del significato metaforico: "ma il *cibo* che dura per la vita eterna". Gli elementi interpretativi "vita eterna" (v. 27) e "fare le opere di Dio" (v. 28; cfr. 4,34 nello stesso contesto), cioè credere a colui che è stato inviato, come anche i brani paralleli 4,13 s. e 4,32 s., escludono che in questo passo si tratti già del significato "eucaristico"» (H.-J. Van der Minde, βρῶσις, in H. Balz – G. Schneider, *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia 2004³, 606).

la relazione personale di intimità con il Padre e con il Figlio; dall'altra, rappresenta la parte di Dio nella relazione con l'uomo, una parte, per l'appunto, «che rimane» stabile nella relazione, senza ritirarsi, senza avere incertezze. Il cibo, parte di Dio nella relazione con l'umano, «rimane» e colui che «vivrà in eterno» (v. 51) sarà il credente che, nutrendosi di quel cibo, resterà inserito, oggi e, per questo, nel futuro, in una tale dinamica relazionale[40].

Lanciato in questo modo il tema del discorso, Gesù può iniziare il suo annuncio vero e proprio.

5. Un pane dal cielo

Il corpo del discorso di Gesù, vera e propria *probatio* del suo intervento, prende le mosse dal v. 35 e può essere ripartito in due sezioni, 35-47 e 48-58, ritmate dalla ricorrenza della espressione rivelativa «Io sono il pane della vita» (vv. 35 e 48)[41]. Ogni sezione appare strutturata in due sottosezioni, ciascuna costruita secondo una struttura parallela che rivela, nella sua conclusione, un climax ascendente.

La prima sottosezione inizia al v. 35 si conclude al v. 40.

La struttura parallela del brano può essere letta come costruita intorno a uno schema geometrico a parabola, con un primo ramo discendente, cui corrisponde il secondo ramo ascendente e culminante nella espressione finale, la quale, poi, aggiunge un elemento importante alla espressione rivelativa iniziale.

Gesù rispose loro: Io sono il pane della vita;

a. chi viene a me non avrà fame e chi crede in me non avrà sete, mai!

b. Vi ho detto però che voi mi avete visto, eppure non credete.

c. Tutto ciò che il Padre mi dà, verrà a me: colui che viene a me, io non lo caccerò fuori,

d. perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato.

40 Pur senza il riferimento a Gv 17,3, Maggioni afferma a proposito di questi versetti: «L'uomo, in altri termini, è introdotto nel dialogo di conoscenza e di amore che unisce il Padre e il Figlio e che costituisce la vita della Trinità. E non è solo una realtà futura […], ma una realtà già presente» (MAGGIONI, *Il racconto di Giovanni*, 139).

41 LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 459.

d' E questa è la volontà di colui che mi ha mandato:

c' che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma che lo risusciti nell'ultimo giorno.

b' Questa infatti è la volontà del Padre mio: che chiunque vede il Figlio e crede in lui

a' abbia la vita eterna; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno

L'espressione rivelativa del v. 35, «Io sono il pane della vita»[42] è resa esplicita, nelle sue implicazioni, dalle affermazioni che seguono. Innanzitutto, le espressioni parallele d-d' (vv. 38-39a), che costituiscono la base geometrica della struttura a parabola, precisano che Gesù si presenta con l'espressione divina «Io sono»[43] in quanto inviato «dal cielo», dal Padre, per eseguire una precisa decisione di Dio stesso, una decisione di cui Gesù si prepara a rivelare il contenuto. Risalendo nei rami della struttura parabolica, troviamo una coppia di affermazioni (c-c') che dà ragione della scelta dell'immagine del «pane»: il «pane», in quanto nutrimento, è ciò che si dà, per esempio ai figli, per il mantenimento della persona. Infatti, Gesù informa del fatto che il Padre gli ha affidato qualcosa, o meglio, qualcuno, qualcuno che si avvicina a Gesù in forza di questa consegna del Padre e che trova in Gesù accoglienza. Una accoglienza particolare, destinata a non avere termine, sia in senso etico, perché orientata alla pienezza di senso della vita («lo risusciti»), sia in senso temporale, perché proiettata a durare dall'oggi fino al momento in cui la vita stessa si aprirà all'esito senza fine («lo risusciti nell'ultimo giorno»). Proseguendo nella risalita lungo i rami della parabola, leggiamo che l'avvicinarsi a Gesù è l'esito del vedere lui, come i suoi interlocutori lo vedono, e del credere in lui, al contrario di quanto loro fanno (b-b'). Vedere e credere, però, sono condizioni previste dalla volontà del Padre stesso perché l'incontro con Gesù abbia l'esito cui è destinato. L'esito del venire da Gesù è il non avere mai fame (a-a'), l'esito del credere in lui è il non avere mai [più] sete (Gv 4,13): questa immagine, fuori dalla metafora, corrisponde con la «vita eterna», cioè con la definitività della relazione con il Padre e con il Figlio, ancora una volta proiettata fino al compimento della vita stessa.

Un quadretto sui Giudei, che commentano quanto appena sentito, serve da delimitazione della sottosezione e da espediente per inserire le varie parti del discorso

---

42 Maggioni dà ancora maggiore enfasi a questa formula traducendo «Sono io il pane della vita» (MAGGIONI, *Il racconto di Giovanni*, 130.135).

43 Qui la formula rivelativa divina «Io sono» è seguita, per la prima volta in Giovanni, da un sostantivo come predicato nominale (FABRIS, *Giovanni*, 403). Fabris ricorda anche che «la formula giovannea "il pane della vita" non ha precedenti o paralleli perfetti nei testi biblici e giudaici anche se vi si riscontrano espressioni analoghe» (*ibid.*, 404).

nella struttura narrativa, grazie agli effetti destinati ai lettori del vangelo. Si nota, infatti, che il contenuto della mormorazione dei Giudei non incide sul progredire delle argomentazioni, ma la formulazione particolare del loro intervento, che l'evangelista costruisce con una serie di domande senza risposta, sollecita i lettori a porsi una serie di interrogativi sul contenuto del discorso di Gesù.

La seconda sottosezione, che comprende i vv. 44-47, sottolinea, in particolare, l'idea della relazione con il Padre proponendo, con la stessa struttura a parabola discendente e ascendente, affermazioni parallele:

Gesù rispose loro: «Non mormorate tra voi.

a. Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno.

b. Sta scritto nei profeti: E *tutti* saranno *istruiti da Dio*. Chiunque ha ascoltato il Padre e ha imparato da lui, viene a me.

b'. Non perché qualcuno abbia visto il Padre; solo colui che viene da Dio ha visto il Padre.

a'. In verità, in verità io vi dico: chi crede ha la vita eterna.

Le affermazioni alla base della struttura (b-b', parallelo a c-c' della sottosezione precedente) confermano l'iniziativa del Padre: è una iniziativa, che si rende attuale e sperimentabile in una dinamica di istruire-apprendere, non certo in quella di un vedere il Padre stesso, propria solo del Figlio. Preso in questa dinamica, il credente si avvicina a Gesù (a-a', parallelo ad a-a'/b-b' della sottosezione precedente) per vivere, grazie a lui, questa nuova dimensione relazionale con il Padre e il Figlio, cioè la «vita eterna» secondo la definizione di Gv 17: una dimensione relazionale destinata ad abbracciare l'esistenza umana fino a esserne il naturale compimento e la completa realizzazione in pienezza di senso («e io lo risusciterò nell'ultimo giorno»).

È chiaro il percorso progressivo nella parte ascendente: «il pane della vita» è una persona, Gesù, che apre alla relazione definitiva con il Padre e il Figlio, relazione che è la «vita eterna» rimarcata in modo solenne dal doppio ἀμὴν ἀμὴν.

6. Pane/carne o carne/pane?

Nella seconda sezione del corpo del discorso (vv. 48-58), Gesù esordisce riproponendo al v. 48 «Io sono il pane della vita», la stessa espressione rivelativa del v. 35. Questa scelta lascia intendere un preciso intento dell'evangelista: quello di riproporre

un percorso che, muovendo dalla stessa premessa, esamini altri aspetti della medesima realtà. Il riferimento, questa volta, è alla parte finale dell'esordio, là dove Gesù accenna alla modalità concreta del dono del cibo/pane dal cielo.

La struttura di questa seconda sezione è simile alla prima: due sottosezioni, articolate con uno schema di parabola geometrica, con un andamento progressivo che termina in un climax ascendente.

La prima sottosezione comprende i vv. 48-51:

Io sono il pane della vita.

a. I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti;

b. questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia.

b'. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno

a'. e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo_

Gesù riprende il riferimento all'episodio biblico di Es 16,11-35 sottolineando che chi si era nutrito di manna non era stato sottratto al destino umano della fine della vita e alla mancanza di pienezza di senso della vita stessa, rappresentata dalla specificazione «nel deserto» (a). Invece della manna, Gesù, con una affermazione antitetica, propone il «pane che discende dal cielo», un pane tale per cui chi se ne nutra «non muoia», sia, cioè, sottratto a una vita limitata e priva di senso (b, v. 50). Questo può avvenire perché quel pane è Gesù stesso, che qui si ripropone con la formula «Io sono». Data questa identità, data questa identità di Gesù/pane, il dono del vivere in eterno, dono della relazione personale di intimità con il Padre e con il Figlio, può realizzarsi in chi «mangia di questo pane» (b', v. 51a). Il mangiare si realizzerà grazie a una modalità concreta, mai detta prima (qui il climax ascendente): Gesù darà un pane che sarà sua «carne». «Carne» qui è σάρξ, forse eco delle quaglie di Nm 11 o, con maggiore probabilità, richiamo di Gv 1,14, come si capirà bene più avanti. Questa sua «carne» sarà «carne per la vita», vista qui nella sua dimensione universale, «vita» (sembra sottinteso "eterna" nel senso già indicato) «del mondo» (a', v. 51b).

La seconda sottosezione, che comprende i vv. 53-58[44], prende le mosse dal vertice

[44] Non sottolineiamo come "eucaristico" il contenuto di questa sottosezione, perché, come mostriamo, lo riteniamo parte integrante e sostanziale del discorso. In proposito scrive Léon-Dufour: «Un lettore ingenuo potrebbe immaginarsi, soprattutto leggendo i vv. 53-58, che Gesù di Nazaret abbia annunciato a degli increduli l'istituzione dell'eucaristia, pronunciando queste parole alla lettera. Anche se, per la grazia dello Spirito Santo, una tale lettura può raggiungere il messaggio evangelico, essa ignora il procedimento giovanneo che permette la presentazione simultanea del passato di Gesù di Nazaret e della sua comprensione postpasquale» (Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 467).

che aveva concluso la progressione della sottosezione precedente: l'immagine della carne. E, a sua volta, comprende una ulteriore progressione, sottolineata di nuovo dalla formula αμὴν ἀμὴν.

L'andamento dell'argomentazione può essere letto secondo lo stesso schema:

a. In verità, in verità io vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita.

b. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno

c. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda.

c'. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui.

b'. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia me vivrà per me.

a'. Questo è il pane disceso dal cielo; non è come quello che mangiarono i padri e morirono. Chi mangia questo pane vivrà in eterno

Al centro, base della parabola geometrica (c-c'), troviamo la riproposizione dell'immagine della carne/pane, qui nei termini di carne/cibo (βρῶσις), cui Gesù aggiunge quella del sangue/bevanda. Quest'ultima novità lessicale si riallaccia al v. 35, dove Gesù aveva accennato alla sete che non avrà mai chi si avvicina a lui. Il primo elemento che si acquisisce nella lettura parallela è legato ancora una volta al verbo rimanere (μένει): il doppio gesto di nutrirsi, mangiare e bere, realizza una doppia con-sistenza: il credente «rimane» in Gesù, Gesù nel credente. Anche qui un dato intratestuale aiuta la comprensione: leggiamo ancora una volta Gv 17, ai versetti 21-23. È la preghiera di Gesù per l'unità nella comunione tra il Padre, il Figlio e i credenti. Il μένει del v. 56 propone questa stessa unità nella comunione, presentandola come l'esito immediato del nutrirsi di cibo e bevanda. Questo riferimento a quanto Gesù dirà nella Preghiera Sacerdotale è confermato in b-b': il nutrirsi di cibo e bevanda dona la «vita eterna», cioè la relazione personale, intima e piena con il Padre e con il Figlio, sul modello stesso della relazione di comunione Padre/Figlio, fino al compimento e alla pienezza della vita, indicata ancora una volta con la formula «lo risusciterò nell'ultimo giorno». Inoltre, qui è detto con evidenza che «chi mangia la mia carne

Léon-Dufour, a proposito dei vv. 53-58, precisa anche: «Se si ritiene che essi parlino esclusivamente dell'eucaristia, diventa impossibile attribuirli all'evangelista» (*ibid.*, 468). Piuttosto, il senso eucaristico appartiene all'intero capitolo 6, senza particolari momenti preferenziali, come sottolinea Maggioni evidenziando l'uso del verbo εὐχαριστεῖν (MAGGIONI, *Il racconto di Giovanni*, 128.132).

e beve il mio sangue» (b, v. 54) «mangia me» (b', v. 57): il lettore è così rimandato a una precisa realtà, per cui, nel gesto di mangiare, si sente invitato ad acquisire tutto lo spessore della persona/progetto divino, racchiusa nell'espressione «Figlio dell'uomo», espressione che già il lettore conosce. E, infatti, la doppia considerazione dei versetti paralleli a-a', ciascuno costruito in forma antitetica, ha al centro il dono della vita eterna, così intesa, legato al nutrirsi di carne/sangue/pane. La comparsa, in questa coppia di versetti, dei tre elementi, carne e sangue, da una parte, e pane, dall'altra, conferma la chiave ermeneutica corretta con cui interpretare la coppia carne/sangue già detta in b-b': si tratta della realtà integrale, personale e viva, di Gesù stesso, della sua vita intera, di uomo autentico, «Figlio dell'uomo», riassunta negli elementi della carne e del sangue, vita fatta pane[45].

In questo modo appare chiaro anche il senso dell'intermezzo narrativo del v. 52: l'obiezione dei Giudei, in forma di domanda, produce due effetti. Dal punto di vista della vicenda narrata, l'espressione scandalizzata che l'evangelista mette in bocca ai Giudei è un espediente inteso a far aumentare la tensione e a mantenere viva l'attenzione sulla narrazione: se è scandaloso pensare di mangiare carne umana, tanto più lo sarà l'idea di bere sangue, dato l'assoluto divieto di cibarsi di sangue e di carni contenenti sangue. Dal punto di vista dei lettori, la tecnica della domanda senza risposta produrrà una ulteriore sollecitazione: i lettori sono invitati, e portati, a concentrare l'attenzione su un aspetto che appare come metaforico[46] e a chiedersi fino a che punto si tratti di una vera metafora e, nel caso, a chiedersi anche come questa metafora operi nel complesso delle argomentazioni di Gesù. Infatti, il paradosso iperbolico dato dal riferimento alla carne e al sangue sottolinea, con ancora maggiore evidenza, come queste due espressioni siano riferite alla vita vera e concreta di Gesù, alla sua persona nella realtà più tangibile e completa. E, tuttavia, lo stesso paradosso lascia aperta l'attesa di una indicazione pratica, data la sottolineatura sul fatto di nutrirsi. Nutrirsi di lui vorrà dire, per il credente, assimilare, in una sorta di digestione interiore, la vita di Gesù trasformandola nella propria vita, che sarà, così, adeguata alla realtà del Figlio dell'uomo, originale progetto del Padre sull'umanità. Ma resta il riferimento al pane, che lascia attendere un vero e proprio… boccone!

---

45 «Nei racconti sinottici delle istituzioni il percorso va dal pane e dal vino alla persona di Gesù. In Giovanni sembra il contrario: dalla persona di Gesù al pane e al vino» (MAGGIONI, *Il racconto di Giovanni*, 140).

46 MARGUERAT – BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 143.

7. Mangiare, bere e capire

La formula di stacco del versetto 59 segna la conclusione del discorso[47]. Dobbiamo rilevare, però, che il discorso si è concluso, ma una parte del tema, lanciato ai vv. 26-27, rimane da affrontare. Nella sinagoga, Gesù ha spiegato la natura e la provenienza del «cibo che rimane per la vita eterna» (v. 27), ma non ha chiarito in che cosa possa consistere il nutrirsi di un simile cibo.

Il chiarimento è affidato, almeno in parte, ai versetti successivi[48].

La narrazione riprende con un cambio di interlocutori: Gesù non si confronta più con i Giudei o con la folla, ma con i discepoli. L'esclusione degli altri interlocutori da questo momento ermeneutico e rivelativo indica la particolare destinazione dello scritto alla comunità giovannea cui è rivolto il vangelo[49]. Leggendo i versetti successivi, infatti, sembrerà di cogliere, tra le righe, i segni di una difficoltà della comunità destinataria del vangelo, forse simile a quella che già Paolo aveva rilevato tra i Corinzi scrivendo 1 Cor 11: il gesto della partecipazione al memoriale della cena andava perdendo, o forse non aveva ancora trovato, la sua dimensione più profonda, di esperienza comunitaria sostenuta e realizzata dallo Spirito nell'intimo di ciascuno.

Sulla scena compaiono «molti dei suoi discepoli» che avevano ascoltato il discorso (Πολλοὶ οὖν ἀκούσαντες ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, v. 60). L'evangelista riporta il loro giudizio, articolato in una affermazione e in una domanda retorica. Il giudizio è pacato, senza i toni accesi della discussione sorta tra i Giudei al v. 52, ma è altrettanto netto nel rimarcare l'estrema difficoltà di capire quanto Gesù ha detto e l'impossibilità di accettare il discorso nel suo significato letterale. La domanda, che segue il giudizio, serve a riaprire l'argomento e a creare lo spazio, da una parte per la spiegazione di Gesù, dall'altra per la progressione narrativa, con l'abbandono da parte dei dubbiosi, la successiva confessione dei Dodici, l'annuncio del tradimento di Giuda, uno di loro.

Ci limitiamo all'esame dei versetti seguenti nella parte in cui, rivolgendosi soltanto ai discepoli, Gesù fornisce l'interpretazione, riassuntiva, ma autentica, del discorso appena concluso[50].

---

47 «Il v. 59 sembra mettere un punto finale al discorso» (Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 459). «La conclusione del discorso di Gesù è segnalata anche dalla notazione di carattere narrativo che lo qualifica come insegnamento e lo ambienta nella sinagoga di Cafarnao» (Fabris, *Giovanni*, 415).

48 Secondo Léon-Dufour inizia una terza parte del discorso, benché separata in modo netto (Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 460).

49 L'esclusione degli altri interlocutori diventerà una costante della seconda parte del vangelo, quando Gesù rivolgerà soltanto ai discepoli di discorsi dei capitoli 14-16.

50 «Ciò che dice si dimostra indispensabile alla comprensione dell'intero discorso» (Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 468). Secondo il notissimo esegeta francese, la chiave fornita da Gesù per la comprensione del discorso è quella della sua manifestazione teofanica; prosegue, infatti,

La spiegazione, che arriverà al v. 63, è introdotta da due secche domande di Gesù, presentato qui dall'evangelista ancora una volta come colui che è a conoscenza dell'intimo pensiero dei suoi interlocutori[51]. Le due domande, destinate anche queste a restare senza risposta, lasciano intendere altri interrogativi, rivolti ancora una volta ai presenti e ai lettori: i discepoli hanno forse bisogno di una ulteriore rivelazione? La loro esperienza di fede non è sufficiente per comprendere le parole di Gesù? La vita di Gesù, carne e sangue di Gesù, non si è rivelata loro e comunicata a loro? Questo sembra chiedere Gesù agli increduli discepoli con le domande[52] del v. 62, che precedono la spiegazione e, in particolare, con la seconda domanda: «E se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima?». La domanda è retorica; infatti, l'evangelista rivelerà dopo (v. 64) che Gesù sapeva come in loro non si fosse attivato quell'atteggiamento di fede, quel credere, che Gesù aveva richiamato come fondamentale nel suo discorso (vv. 35-36.40.47). Non a caso questa domanda richiama, nel complesso dell'immagine e nella scelta dei vocaboli, quanto Gesù aveva promesso a Natanaele e ai primi discepoli (Gv 1,50-51): gli increduli di questo momento a Cafarnao non hanno compiuto il percorso di fede alla sequela di Gesù, che era il presupposto di quella promessa. Questa domanda richiama anche quanto accaduto ai discepoli in esito del primo segno, alle nozze di Cana, dove Gesù «manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui»[53].

Dopo le due domande, Gesù rivela la chiave di lettura del discorso nella sinagoga di Cafarnao: «È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla; le parole che io vi ho detto sono spirito e sono vita» (v. 63).

Innanzitutto colpisce la frase «la carne non giova a nulla». Qui, «carne» è sempre **σάρξ**, lo stesso termine utilizzato nell'ultima parte del corpo del discorso di Cafarnao, ma la pesante affermazione al negativo fa pensare, in prima battuta, a un diverso significato o a un ripensamento. Nessuno dei due[54]: con questa affermazione, Gesù richiama il fatto che una interpretazione letterale delle sue parole, sulla falsa riga di quanto già avevano fatto i Giudei al v. 52, è del tutto fuorviante. In gioco non è la carne nel suo esclusivo significato fisico, ma la vita stessa, propria del significato più pregnante di **σάρξ**, la vita stessa di Gesù. Si tratta di quella **σάρξ** in cui divenne la Parola, secondo l'affermazione di Gv 1,14: persona umana carica di una umanità realizzata nella pienezza del senso, «Figlio dell'uomo» conforme al progetto del Padre.

---

spiegando che «senza questi versetti si ignorerebbe la risalita del Figlio dell'uomo (al cielo) e si perderebbe la chiave di interpretazione che è lo Spirito Santo» (*ibid.*).

51 Come già in precedenza in Gv 1,47-50; 2,24-25; 4,17-18.

52 La domanda richiama quella rivolta a Nicodemo (Gv 3,12).

53 Gv 2,11.

54 «Non c'è nessuna contraddizione tra l'uso di *sarx* nei vv. 51-58, dove Gesù parla della propria carne, e nel v. 63» (Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, 201).

Questa "carne" può essere vero cibo per i credenti, se compresa come vita donata dallo Spirito, al di là della (eppure insieme alla) modalità concreta con cui la comunità dei lettori lo sperimenta nel memoriale della cena. E questo dono si compie a livello dello spirito umano per realizzare, in ciascun credente, una vita umana autentica. L'atto di fede (v. 64) è la condizione della comprensione e della attuazione di questo dono dello Spirito.

Ma «molti dei suoi discepoli» non credono e non possono accedere a questa realtà. C'è una eccezione: sono i Dodici[55], che, secondo la confessione di Simon Pietro, hanno «creduto e conosciuto» (v. 69), creduto e sperimentato la relazione personale con Gesù.

Se ritorniamo alla domanda del v. 62, ci chiediamo: quale episodio, anche recente, aveva sostenuto questo credere dei Dodici? Quale episodio aveva fatto cogliere loro quella dimensione dello Spirito indispensabile per capire il discorso di Gesù? Quando, in altre parole, nella narrazione del Quarto Vangelo[56], è capitato ai Dodici qualcosa come «se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima»?

Sulle acque del lago i Dodici, e gli altri presenti con loro, avevano vissuto questa esperienza.

Torniamo a quel segno e al racconto dei vv. 16-21.

Nel bel mezzo delle tenebre, nel bel mezzo della sua assenza, di fronte a loro si era manifestato Gesù «che camminava sul mare e si avvicinava alla barca» (6,19b): l'immagine di Gesù è tranquilla e serena, nonostante l'acqua agitata e il forte vento; è un'immagine del tutto umana che anticipa, nel suo gesto di avvicinarsi alla barca, «il Figlio dell'uomo» che viene a dare il pane. Viene mostrando, però, nel contempo, un aspetto sconosciuto della sua realtà: la realtà di una corporeità tutta speciale; il suo è un corpo fatto di una σάρξ che galleggia, come nessun'altra. E, prodigio nel prodigio, è una σάρξ, una realtà umana, diversa al punto che il fatto di accoglierla porta diritto alla meta, metafora del compimento di senso della vita umana. Con la decisione di prendere Gesù sulla barca[57], in una anticipazione del mangiare/bere/nutrirsi del cibo che verrà promesso dopo, i Dodici, i più fedeli tra i discepoli, avevano visto «il Figlio dell'uomo […] là dove era prima», nella sua realtà di vita e luce per gli uomini (Gv 1,4). Ed erano giunti d'improvviso alla meta, «la riva alla quale erano diretti» (v. 21),

---

55 Qui per la prima volta nel Quarto Vangelo.

56 È appena il caso di ricordare che i lettori del vangelo di Giovanni non possono far conto sul racconto sinottico della Trasfigurazione (Mt 17,1-13; Mc 9,2-13; Lc 9,28-36).

57 Il testo del v. 21 è chiaro nel dire la decisione dei discepoli (ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον), ma non la realizzazione pratica: non è detto che Gesù salì sulla barca, come invece, affermano Matteo (καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον, 14,32) e Marco (καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον, 6,51): «Il racconto giovanneo diverge da quello sinottico anche perché dopo questa scena Gesù non sale sulla barca occupata dai discepoli, ma dice solo che "essi volevano prenderlo" nella barca» (SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, 58).

anticipazione metaforica della loro piena realizzazione ontologica ed esistenziale.

Possiamo, pertanto, affermare che l'esperienza sul lago, nella sua straordinarietà, non rivela tanto e soltanto un potere di Gesù di dominare gli elementi del creato, né vuole limitarsi a essere un'epifania della sua grandezza. Dentro quella evidenza, che pure è presente e rimanda al «là dov'era prima», la passeggiata aggiunge qualcosa in più sulla natura stessa di quella carne e di quel sangue destinati come nutrimento per gli uomini. Ne rivela, infatti, la finalità e l'effetto: rendere a ogni vita umana la verità della propria collocazione nella relazione con il Padre e il Figlio, di fronte alla quale le acque della vita diventano qualcosa su cui si può galleggiare, e rendendo a ogni vita umana la pienezza del senso, per cui si giunge subito, nell'accoglienza del «Figlio dell'uomo», alla meta dell'esistenza intera.

Non a caso Giovanni sfronda l'episodio dei vv. 16-21 di ogni altro elemento tradizionale. A lui preme di rimandare la concretezza della σάρξ di Gesù alla dimensione e all'esperienza dello Spirito, che si concretizzerà nel gesto del nutrimento della carne/cibo e del sangue/bevanda. Una esperienza dello Spirito, che, colta e vissuta nello spirito umano, consente di capire e accogliere, nel gesto di fede, la concreta possibilità di assimilare la propria esistenza a quella di Gesù in un reale rapporto di comunione intima con lui e con il Padre.

La probabile difficoltà della comunità destinataria del vangelo trova, così, la sua risposta. Sul lago, come, è il caso di pensare, al tavolo del memoriale della cena, si tratta di credere, e di credere senza fermarsi a un solo dato, quello di un gesto miracoloso, come quello di uomo tanto potente e diverso da camminare sull'acqua. Occorre andare oltre, occorre andare a scoprire una realtà offerta a ciascuno e valida per ciascuno, una realtà che si realizza grazie allo Spirito ed è capace di far inabitare[58] Gesù stesso nello spirito umano (Gal 2,20). Spirito umano che, così, giunge alla propria meta: la «vita eterna», la risurrezione «nell'ultimo giorno», cioè il compimento nella verità (come il «vero cibo» e la «vera bevanda», v. 55), nella pienezza di senso dell'umano, conforme al progetto del Padre. E in relazione personale e profonda con Lui e con Colui che Egli ha mandato.

[58] «È la perfetta appartenenza del credete al Figlio che viene affermata […]. In questo testo Gesù promette la sua in abitazione nel credente attraverso il linguaggio "mangiare/bere" […]. È questa la lettura simbolica del testo nel primo tempo: il simbolizzante è il pane, il simbolizzato è la comunicazione al credente della vita propria di Gesù. Nel secondo tempo di lettura, l'unione col Figlio diviene a sua volta il simbolizzante in cui il cristiano può riconoscere l'annuncio dell'eucaristia» (Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 470).

Riassunto

L'episodio di Gesù che cammina sulle acque, riportato in Gv 6,16-21 come il quinto dei grandi segni, sembra non collegato al resto del capitolo 6. Secondo gli studiosi, quell'episodio ha il compito di rivelare la potenza di Gesù sul creato oppure di proporre una teofania. In realtà, l'analisi del discorso di Gesù alla sinagoga di Cafarnao (6,22-29) e della successiva spiegazione che Gesù ne fornisce ai discepoli (vv. 60-69), mostra che l'episodio di Gesù che cammina sulle acque ha uno scopo preciso, riferito al contenuto del discorso. Gesù, infatti, si propone come autentica immagine dell'umano («Figlio dell'uomo») e mostra come la sua carne, umanità conforme al progetto divino, sia in grado di trasformare chi la mangia. Chi mangia quella carne, ovvero chi assimila la propria vita, la propria umanità, alla vita e all'umanità di Gesù sarà capace, come lui, di "galleggiare", metafora della capacità di vivere con profondità di senso le difficoltà della vita, e di giungere subito alla meta, la relazione di comunione con il Padre e con il Figlio, nello Spirito.

Abstract

The walking on the water, reported in Jn 6,16-21 as the fifth of the great Jesus signs, seems unrelated to the rest of chapter 6. According to scholars, that episode has the task of revealing the power of Jesus on creation or to propose a theophany. Actually, the analysis of the discourse of Jesus at the synagogue of Capernaum (6,22-29) and of the subsequent explanation that Jesus gives to the disciples (verses 60-69), shows that the episode of Jesus walking on the water has a specific purpose, referring to the content of the speech. Jesus proposes himself as an authentic image of the human («Son of man») and shows how his flesh, humanity conform to the divine plan, is able to transform those who eat it. Whoever eats that flesh, or whoever assimilates his own life, his own humanity, to the life and humanity of Jesus will be able, like him, to "float" and to "reach the land". That can be read as a metaphor of the ability to live the difficulties of life with depth of meaning, and to immediately reach the goal: the relationship of communion with the Father and the Son, in the Spirit.

Insieme sulla via di Emmaus

Rolando Leo*

1. Considerazioni sociologiche e filosofiche di carattere generale (lettura del nostro tempo)

Se educare significa etimologicamente *trar-fuori*, allora si può dire che occorre trar fuori dall'uomo il suo nascosto desiderio della Vita.

Lo spunto mi torna alla mente dalla mostra su *San Benedetto e l'educazione* che ha avuto luogo anni fa presso il monastero di Claro. In effetti, se l'etimologia del sostantivo *obbedienza* deriva da *ob-audire*, in cui c'è l'idea dell'ascolto di chi ci sta di fronte (una parentela concettuale con questa etimologia la troviamo nel termine tedesco *Zugehörigkeit*, appartenenza, in cui è la radice del verbo *hören*, ascoltare), allora *trar fuori* l'uomo stesso dalla sua condizione di *inoboedientia*, per stabilirlo in un atteggiamento di ascolto e di esperienza di nuova vita significa offrirgli la scoperta della sua condizione autentica[1] di essere «figlio».

Allora l'esistenza diventa così un itinerario di disalienazione e di reidentificazione filiale[2].

Educazione quindi non come semplice sviluppo delle proprie capacità, ma cri-

* Don Rolando Leo è Direttore dell'UIRS (Ufficio Insegnamento Religioso Scolastico e Ufficio Catechistico) della diocesi di Lugano, assistente diocesano di Pastorale Giovanile, docente, presidente della Comunità di Lavoro delle Chiese Cristiane nel Canton Ticino e membro del Forum Svizzero per il Dialogo Interreligioso ed Interculturale. E-mail: d.rolando.leo@gmail.com.

1 Dice il filosofo Francesco Botturi nella sua riflessione durante una conferenza tenuta a Breganzona, che mi è parsa veramente fondante; cfr. F. Botturi, *Il carisma dell'essenzialità*, in Periodico dell'Associazione Amici del Monastero di Claro (2007) 13 (consultabile anche in https://dokodoc.com/periodico-dell-associazione-amici-del-monastero-di-claro-200091cdc891c54d9fc49e29bdc479b892f21265.html).

2 *Ibid*.

stianamente come fuoriuscita da una condizione di profonda incapacità per incamminarsi sulla via della vita reale che, mentre include le umane capacità risvegliate, le supera all'infinito.

Ecco ciò che non solo idealmente significa *educare*, ossia prendere sul serio i nostri giovani ed educarli ad una vita reale e non virtuale, alla ricerca del Vero, proteso verso l'Infinito.

Penso che sia proprio anche l'intento di Papa Francesco che ha reso attenta la Chiesa a questo tipo di nuovo ascolto attivo, di risveglio, di fuoriuscita da parte nostra (intesa come grande comunità cristiana), in una società profondamente cambiata negli ultimi decenni.

1.1. Le trasformazioni socioculturali della società odierna

1. **La modernità** ha introdotto delle profonde trasformazioni culturali che hanno direttamente inciso sull'orientamento temporale della vita umana. L'obiettivo? Mettere al centro la razionalità strumentale ed eliminare tutto ciò che ostacola appunto un razionale calcolo dei risultati. Liberazione che non può non passare dalla *dissoluzione del sacro*. Ossia dissoluzione della tradizione con naturale e conseguente frattura tra la verità della fede e la verità della scienza, arrivando ad un'eclissi della prima citata.
2. **La dissociazione spazio-tempo:** il tempo si autonomizza dallo spazio quando la velocità di movimento non è più legata alla velocità di organismi o elementi naturali ma diventa una questione di ingegno. Questo fenomeno tecnico-sociale ha trasformato il tempo poetico in tempo spazializzato, complessificando la società[3]. Ogni uomo ha bisogno di identificarsi in qualcosa che trascenda, trasfiguri, nobiliti, arricchisca quella che è la sua esistenza quotidiana individuale (è il senso di incompletezza umana). La necessità di trascendenza è una necessità fondamentale dell'essere umano. È la stessa che fa sì che neppure l'uomo realizzato possa rinchiudersi in se stesso, ma, ad esempio, avverta il bisogno dell'amicizia, il bisogno di qualcuno da incontrare.
3. **La crisi del limite:** per quanto concerne l'occidente, basta riandare al pensiero greco antico e al concetto di *àpeiron*, che spesso viene tradotto impropriamente con infinito, ma che, più propriamente, significa ciò che non ha limite, e che è, quindi, illimitato. L'illimitato, diversamente dall'infinito, come ricorda Aristotele nella fisica, «non è ciò al di fuori di cui non c'è nulla, ma ciò al di fuori di cui c'è sempre qualcosa»[4]. Ciò significa che l'illimitato è per sua natura

[3] Questa complessificazione è prodotta dal fatto che la cultura sociale non ha più un unico centro simbolico ma ne possiede una pluralità.

[4] Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, 203 b 20.

incompleto. Tuttavia, se esistesse solo il limite, non esisterebbe il divenire, né la storia a alcuna evoluzione. L'illimitato invece dissolve l'ordine imposto dal limite creando fluidità e continua perfettibilità. *La vita non può esistere senza il limite, continuamente in dialogo però con l'illimitato*. La felicità senza limite non esiste. Non vi è grande felicità senza grandi divieti.

4. **Il senso dell'eccesso:** nelle società più conservatrici l'eccesso era confinato in alcuni momenti sociali come il carnevale, dove le normali regole sociali sono abolite ed il disordine e il caos potevano, per un periodo di tempo limitato, dissolvere i tradizionali limiti della vita sociale ed individuale delle persone. Questa sorta di seconda modernità caratterizza la dilatazione dello spazio di espressione del desiderio, che appare quindi molto più ampio che nel passato, così come il rifiuto dei codici normativi entro cui si definisce lo spazio esistenziale delle persone e, quindi, della realizzazione dello stesso desiderio. La crisi del limite, unitamente alla dilatazione del desiderio, si manifesta nella vita di molti giovani per l'appagamento della loro sete di vita, di godimento e di felicità che si pensa che possa avvenire solo attraverso forme che si collocano al di là di determinati confini.

1.2. Viviamo una sorta di seconda modernità

Qui di seguito propongo una serie di riflessioni che sono per me importanti come punto di partenza per questionarci sul rapporto con le nuove generazioni, quel rapporto che noi educatori viviamo o cerchiamo di vivere oggi, in un tempo di grande mutamento del linguaggio dei paradigmi.

1. **La sociotemporalità:** ogni istante propone il suo significato senza avere la pretesa di essere un passo del cammino che prende il nome di storia. Il tempo è diventato la somma degli eventi, quindi il tempo esiste a condizione che esistano gli eventi. La sociotemporalità è null'altro che la socializzazione del tempo che si esprime nella sincronizzazione e nella pianificazione delle azioni collettive senza cui nessuna società può esistere. Negli Stati Uniti ci sono negozi, banche e supermercati che stanno aperti 24 ore, in Italia si cerca di abolire la chiusura domenicale dei negozi ed un tentativo era stato effettuato anche da noi. Ma oltre a questo si mangiano frutti e verdure senza più alcun riferimento alla stagione della loro maturazione, e la gente pratica le stesse attività in inverno come in estate[5].
2. **I non luoghi:** l'omogeneizzazione temporale ha toccato anche quella spaziale. Il luogo è unico. O meglio, il non luogo, è uno spazio che non può definirsi come

[5] Omogeneizzazione del tempo.

identitario, né come relazionale, né come storico, ed è quello che in misura ragguardevole si sperimenta quando si viaggia in autostrada, quando si acquista una bevanda al distributore automatico o si preleva denaro al bancomat, quando si fa la spesa al supermercato o si sta aspettando all'aeroporto un volo. Lo spazio che oggi le persone abitano è in gran parte costituito da non luoghi ed è, quindi, uno spazio che non offre alcuna identità, ma solo prescrizioni astratte e impersonali, che non sono in grado di connetterle ad uno spazio oggettivo e le lasciano in balia della loro soggettività. Ciò ha portato indubbiamente ad un ulteriore indebolimento dell'identità personale e storico-culturale delle persone e all'inserimento in sistemi di relazioni anonimi e massificati. Questo è il contesto dei giovani d'oggi. Si entra al supermercato come si entra in classe o in chiesa, con la gomma in bocca… poco cambia. Non per colpa loro: non sanno più distinguere i luoghi.

3. **Deterritorializzazione e globalizzazione:** basti pensare agli immigrati che attraverso i media elettronici possono restare in contatto con l'immaginario del proprio paese: il tassista pakistano che nel suo taxi a New York ascolta la cassetta dell'omelia del mullah che gli hanno spedito i suoi parenti, o ancora, l'immigrato turco che in Germania ogni sera vede i programmi televisivi del suo paese d'origine. Si sono inventati dei luoghi, delle patrie, anche religiose.
4. **Indebolimento dei legami comunitari e centralità dell'individuo:** l'uomo è sempre di più entità egocentrata, ripiegato sul suo ombelico. È lui che tesse l'ordito della sua vita e la responsabilità totale del successo o del fallimento, che cade principalmente sulle sue spalle. Le forme di egoismo radicale sfociano poi in narcisismo giovanile ed elevazione di miti di autorealizzazione. In questa famiglia umana nessun membro sembra disponibile a rinunciare ad una parte del proprio progetto personale per sostenere o il progetto dell'altro o la costruzione di un progetto che realizzi il bene comune della famiglia.
5. **Individualismo religioso:** l'attuale esperienza religiosa è costituita da quattro caratteristiche:
   - la *fluidità e dalla mobilità dell'appartenenza religiosa*[6]. Le persone tendono ad impegnarsi in modo limitato o da una scadenza o dall'entità dei benefici che pensano di ottenere dall'appartenenza. Quando si vive una delusione si tende ad andare a ricercare una nuova adesione altrove.
   - *Il legame tra impegno e crescita e autorealizzazione personale.* Non vale la pena impegnarsi in qualcosa che non produca felicità e che sia svolto senza gioia. La disaffezione nei confronti della pratica religiosa è una manifestazione concreta di questa caratteristica e può essere sintetizzata dalla frase:

6 Cfr. M. POLLO, *Essere giovani nella seconda modernità - 1. Le trasformazioni socioculturali*, in Note di Pastorale giovanile 8 (2006) 21.

«La messa domenicale mi annoia e non ne ricavo niente».
- *La scomparsa dello spirito di sacrificio*. Per la stragrande maggioranza delle persone e dei cristiani «perdere la propria vita in nome della fede e della vita futura» è assolutamente impensabile.
- *L'emergere di un individuo solistico*. Che ha preso possesso della società solistica.

L'insieme di queste quattro caratteristiche spiegano la comparsa di una religione alla carta: «scelgo di andare là perché…», oppure ci si costruisce con il proprio gruppo un'esperienza religiosa su misura.

Una scelta alla carta che vale anche per le prescrizioni morali, nel senso che si accettano quelle più gradite e si rifiutano le altre. Un esempio tipico riguarda la morale sessuale o gli articoli di fede.

Nell'esperienza religiosa dei giovani non vi è più la distinzione tra il bene e il male, ma tra il gradevole e il penoso o tra ciò che può essere creduto o non creduto.

Una variante estrema della religione alla carta è costituita dalla religione «fai da te» che quasi sempre è un bricolage sincretistico.

6. **La centralità del corpo:** la religione dell'esperienza sostituisce la religione della fede. Una prova del legame tra verità e corpo presente nell'attuale esperienza religiosa è fornita dalle esperienze taumaturgiche di tipo religioso. Questo a differenza della tradizione cristiana, in cui la guarigione era considerata secondaria rispetto alla fede, nel senso che essa non era ricercata per se stessa ma come possibile dono supplementare. Questo è spiegabile con la centralità che il corpo ed il suo benessere, la forma fisica hanno assunto nell'attuale cultura sociale. La religione diviene per molte persone una via della ricerca del benessere psicofisico; e non è un caso, perciò, che mentre un tempo a ricercare la guarigione fossero persone sfortunate o disgraziate, oggi invece la ricerchino persone benedette dalla vita oppure deluse e insoddisfatte da essa perché non hanno ancora ottenuto la felicità e la libertà a cui aspirano.
7. **La negazione delle distinzioni tra uomo e Dio:** uno degli effetti della seconda modernità sull'esperienza religiosa si manifesta nella negazione delle distinzioni classiche che nel fenomeno religioso esistono tra Dio e uomo, Dio e natura, tra uomo e natura, e tra religione e religione, che alla fine sarebbero identiche. Alla radice di questo sincretismo vi è la credenza nell'esistenza di una realtà comune a tutte le realtà che di solito viene chiamata energia o con altri nomi. Questa credenza, più che verso il panteismo, sembra orientata verso un naturalismo animistico (teismo…). A questa credenza appartiene l'attuale moda nei confronti del mondo degli angeli che sarebbe un mondo parallelo invisibile e reale. Il Dio personale del cristianesimo trascolora verso un Dio impersonale o, addirittura, delle forze e delle energie impersonali. In questo contesto sparisce anche ogni

forma di Alterità; non esiste più il dialogo tra Io e Tu, ma solo la ricerca interiore del proprio Sé, unico luogo in cui si manifesta la verità e lo stesso Dio. *Dio non c'entra più… è rimasta la religione*. Tutte le religioni appaiono identiche perché ognuna di esse, con le proprie tradizioni mistiche, garantirebbe questa via all'interiorità. La conseguenza di questo atteggiamento è la relativizzazione delle forme storiche concrete in cui si sono manifestate le religioni a favore dei loro aspetti esoterici e mistici. Basti pensare al tentativo di rivalutazione del vangelo di Tommaso rispetto ai canonici. Occorre contraddistinguere in modo esibizionista la propria religione dalle altre.

8. **Il relativismo etico:** che conosciamo bene, è componente e conseguenza di quanto preso in considerazione in precedenza. Nel nostro contesto si potrebbe anche chiamare *politeismo etico*[7]. Il relativismo prodotto dal policentrismo non si ferma a questo effetto ma va ben oltre, frammentando il tessuto culturale della società in un puzzle matto, in cui ogni tessera pretende di contenere il disegno del tutto. In modo meno ermetico si può dire che il giovane, nel corso del suo quotidiano vivere, sperimenta luoghi differenti che, sovente, gli offrono valori, modelli di vita, codici e norme assai diversi tra di loro quando non addirittura antagonisti. Il passaggio quotidiano del giovane dalla famiglia alla scuola, al lavoro, al gruppo dei pari, alle associazioni, alle polisportive e ai mass-media, è l'esperienza di un cammino in una realtà sociale disomogenea e frammentata che lo invita a vivere in modo pragmatico e aprogettuale, ad evitare scelte coerenti se vuole poter usufruire di tutte le promesse che ogni luogo che attraversa gli fa. Io uso un'immagine in parte ereditata; oggi si tende a vivere a cassetti. Ogni giorno apro il suo: quello del bravo ragazzo che va a scuola, quello dello sbragato del sabato sera, quello del devoto della domenica mattina, quello del teppista della notte… Non c'è più un'idea globale di giovane con la sua identità; o meglio, è sempre più rara.

L'aumento dei suicidi in tutte le fasce d'età è un campanello d'allarme serissimo su cui l'accidia mette spesso la firma. Ed è interessante notare che statisticamente tra i fattori che riducono il rischio di tentare di togliersi la vita c'è proprio il matrimonio. Fa riflettere anche sapere che il rischio di suicidi negli uomini vedovi o divorziati di tutte le età è di cinque volte superiore rispetto agli uomini sposati. Questa è una tendenza confermata anche dai dati riguardanti le donne, dove si registrano rischi due volte superiori nelle donne rimaste vedove o separate rispetto alle donne sposate[8].

Nel 2018 l'OMS ha inserito la *gaming addiction* (la dipendenza da videogiochi) tra le nuove patologie. Sul sito dell'Organizzazione Mondiale della Sanità si legge: «Lo schema di comportamento risulta così grave da danneggiare altre aree come quella personale, familiare, sociale, educativa e occupazionale». Bastano 10 ore di video-

7 Cfr. *ibid*.

8 Dati ISTAT e testo di F. Lorenzi, *I segreti della luce*, Milano 2018, 221.

games violenti nell'arco di una settimana perché le aree cerebrali che monitorano i comportamenti aggressivi riducano la loro attività[9].

Inoltre, secondo una ricerca condotta dal Centro studi minori e media, è emerso che più del 58% degli studenti intervistati gioca almeno una volta al giorno con un videogioco e che il 40,5% può identificarsi con i personaggi del gioco stesso. La ricerca intitolata *Minori in videogioco* ha rivelato che uno studente su quattro trascorre da una a tre ore al giorno davanti a videogame, perlopiù volentieri. Nel frattempo le console per videogiochi restano sulla vetta dei regali più ambiti dai minori, mentre i genitori si domandano perché i figli fatichino a relazionarsi con gli altri e perché abbiamo abitudini sedentarie come dei novantenni[10].

Non sono forse i «giovani del divano» di cui parlava il Papa alla GMG di Cracovia, riprendendo poi l'espressione il gennaio scorso alla GMG di Panama?

Dentro questo quadro sociologico si muove la società, si muovono le istanze educative, si muove la Chiesa, preoccupata di come coinvolgere le nuove generazioni. Così si è mosso Papa Francesco, indicendo il sinodo che è arrivato all'Esortazione apostolica che qui considereremo insieme ai documenti annessi.

2. La *Christus vivit*, linee generali

2.1. Un'ode alla Speranza e alla Verità della Vita

San Paolo vive un profondo affetto nei confronti del figlio spirituale Timoteo, che considera come un figlio e lo considera quindi importante. San Benedetto, nella sua Regola al capitolo III, raccomanda ai suoi monaci di ascoltare i più giovani, perché spesso la soluzione migliore deriva proprio da loro.

Ma è stato proprio l'atteggiamento di Papa Francesco che ha esortato la Chiesa tutta a mettersi all'ascolto dei più giovani. Così si è tentato di fare in questo sinodo a loro dedicato che ha portato alla luce questa esortazione!

Questa è per me l'esortazione di Francesco indirizzata ai giovani: a vivere pienamente. Gesù è vivo e ti vuole vivo. Si appoggia sulla vasta letteratura biblica veterotestamentaria che valorizza i giovani. Occorre più spazio dove risuoni la voce dei giovani. Occorre una Chiesa meno egocentrata! L'esempio umile di Maria e di molti santi (giovani santi) ne sono una testimonianza; del resto il tema dell'ultima GMG che abbiamo vissuto a Panama in gennaio aveva per tema la disponibilità totale ed il sì di Maria a fare in modo che si compisse la Parola di Dio in lei. Una disponibilità

---

9 Studio dell'Università di Indianapolis presentato al congresso della Società di Radiologia di Chicago eseguito su un gruppo di giovani attraverso una risonanza magnetica funzionale. Dati citati in LORENZI, *I segreti della luce*, 223.

10 Cfr. *ibid*., 224.

gratuita che si apre alla santità come dono. Questo il messaggio universale dirompente del Papa ai giovani cristiani e non cristiani: «Voi siete l'adesso di Dio!».

Cosa dire ai ragazzi di oggi? Che c'è un Dio la cui sostanza è l'Amore, è Cristo che vive e ti salva. Occorre lasciarsi amare. È un Cristo vivo quello che traspare in tutte queste pagine, frutto di un sinodo vissuto intensamente, di uno Spirito che è presente, che dà vita, che vivifica. Traspare anche molto l'immagine di un Dio Padre; il Papa dialoga coi giovani sulla *paternità*, bello il numero 113 dove dà del "tu" ai giovani e li incoraggia a non perdersi d'animo se la presenza paterna nella loro vita è stata assente o poco incisiva! I numeri seguenti sembrano indicazioni per un autentico ritiro spirituale.

Si mette in evidenza la gioventù come luogo teologico, come soprattutto benedizione per la Chiesa, fatta di sogni e di scelte. Nell'inquietudine c'è un elemento di Luce! Mi viene in mente ciò che Francesco aveva detto a Cracovia nel 2016: «Voi non siete giovani del divano», giovani rassegnati e dimissionari prima ancora di iniziare!

Non basta quanto stiamo facendo! Occorre fare di più! Esserci di più! Mostrando anche la nostra umanità, lasciando spazio al carisma dell'ascolto, come ancora ci ricorda l'esortazione, senz'aver paura di lasciar trapelare anche i nostri difetti, evitando di metterci su un piedistallo. Non siamo superman, e rivelandoci umani siamo maggiormente apprezzati dai giovani, sulla vocazione alla santità Francesco ancora insiste nel discorso diretto al n. 255. Il termine vocazione è universale (Paolo VI ricorda che ogni vita è vocazione: si tratta in effetti di un *percorso che orienta molti sforzi e molte azioni verso una direzione di servizio*.

È importante che ogni giovane si chieda per cosa è fatto! Si tratta di rispondere alla domanda: «qual è la tua rotta?».

La *Magna Quaestio* gravita attorno alle due questioni vitali: famiglia e lavoro. È in questo luogo esistenziale universale che si è chiamati ad un discernimento (Papa Francesco cita *Amoris Laetitia*).

Purtroppo la cultura del provvisorio, come abbiamo visto all'inizio della riflessione, non ci aiuta a considerare la vocazione come chiamata (275); siamo troppo impauriti e minacciati dalla disoccupazione.

Il Papa ricorda ai giovani che ci sono carismi donatici *per gli altri*. Al n. 287 la vocazione viene identificata come chiamata dell'Amico che darà gioia all'altro. La vocazione è un «regalo interattivo», ossia ciò che potrai essere con Lui e con gli altri. Al n. 292 si arriva ad affermare che «il mio tempo è il Suo» in una perfetta conformazione alla sua vita, rispondendo alla chiamata di Dio, donandogli il nostro essere e il nostro tempo con fiducia, gioia ed in modo incondizionato.

Noi educatori, ci dice ancora il Papa, dobbiamo essere ascoltatori, accompagnatori, padri.

Spesso mi ritrovo ad ascoltare idee, sogni e visioni dei giovani che si affidano nella direzione spirituale e mi accorgo di quanto sia vero ciò che viene scritto da Papa Francesco nell'atto finale delle sue 80 pagine di testo; ossia che è importante dire ai

ragazzi che *più che ascoltare ciò che piace, occorre guardare l'inclinazione del cuore (al di là di gusti e sentimenti) e scorgere l'intenzione ultima!*

Sarà un mistero ciò che esce dal cuore di queste giovani generazioni. Occorre insistere con loro su un cammino di libertà. Gli altri non possono comprendere appieno né prevedere il futuro.

Qualche altro commentatore della lettera ha messo naturalmente in evidenza queste parole testamentarie per noi padri, educatori, genitori, che talvolta inconsciamente proiettiamo i nostri desideri e noi stessi sui giovani, pensandoli una copia di noi stessi, ma non è così. Infatti al n. 297 siamo esortati ad «accompagnare processi e non imporre percorsi»!

isolare i fattori è rischioso e porta ad affrettate conclusioni non veritiere. solo dio spesso sa cosa c'è nel cuore dei giovani.

Sintesi dell'esortazione:

- Cosa dice la Parola di Dio sui giovani?
- Gesù Cristo sempre giovane
- Voi siete l'adesso di Dio: desideri, ferite, ambiente digitale, i migranti, abusi sui minori, c'è una via d'uscita
- Il grande annuncio a tutti i giovani: Dio è Amore, ti salva, vive
- Percorsi di gioventù: crescita, percorsi di fraternità, giovani impegnati, missionari coraggiosi
- Giovani con radici, rapporto con gli anziani, sogni e visioni, rischiare insieme
- La pastorale dei giovani: azione, ricerca, crescita, pastorale delle istituzioni educative, ambiti di sviluppo pastorale, pastorale giovanile popolare, accompagnati da parte degli adulti
- Vocazione e discernimento.

3. Per una ricezione virtuosa del cammino sinodale

Partecipando lo scorso agosto al convegno diocesano di Pastorale Giovanile a Como e confrontandomi con altri operatori viciniori nel campo dell'accompagnamento dei giovani, è nata l'dea di condividere il percorso seguente, corredato da diverse testimonianze, interessanti e anche piuttosto illuminanti, di giovani della nostra diocesi che hanno letto la lettera del Papa, riflettendo sui contenuti e su come iniziare concretamente a mettere in atto qualche progetto, sollecitando anche la nostra Chiesa locale a dialogare, ascoltare, reagire. Da quest'anno, con loro, già ci mettiamo in cammino per andare in questa direzione raccogliendo alcune provocazioni del sinodo.

Primo nucleo
«IL TEMPO È SUPERIORE ALLO SPAZIO»
Entrare nel cammino sinodale

Rileggo solamente, attraverso qualche battuta, il cammino sinodale, perché certamente per noi è già istruttivo di per sé. Essere Chiesa prima di tutto significa «percorrere insieme la stessa via»!

- Scelta del tema (6 ottobre 2016)
- *Documento preparatorio* con questionario (13 gennaio 2017)
- Seminario internazionale sulla condizione giovanile (11-15 settembre 2017)
- Questionario *on line* (giugno-dicembre 2017)
- Riunione presinodale dei giovani (19-24 marzo 2019)
- *Instrumentum laboris* (8 maggio 2019)
- *Documento finale* (28 ottobre 2019)
- Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit* (25 marzo 2019)

Questo ampio e articolato percorso fatto è già uno stile e un metodo: l'essere umano non occupa spazi ma crea processi! È il cammino che è stato fatto insieme che conta, è il tener conto di tutto il processo che ci rinnova.

Per questo motivo i riferimenti fondamentali che qui citeremo saranno sia a partire dall'*Instrumentum laboris* (IL) che al *Documento finale* (DF). È importante ricordarsi che questi due testi devono essere letti e studiati insieme con *Christus vivit* (CV).

Diventa per noi importante imparare a creare processi che resteranno anche quando noi non ci saremo più, aprire strade che noi stessi non percorreremo. Mi piace sempre ripensare a Mosè sul monte Nebo, che apre la strada verso la terra promessa, ma non ci mette piede! È una bella immagine biblica di un cammino percorso con altri perché loro abbiano l'accesso ad una vita piena e abbondante!

Ascoltando anche chi ha vissuto in prima persona il sinodo (dal 3 al 28 ottobre 2019), ci si è resi conto che quest'ultimo è stata un'esperienza di universalità (la Chiesa è davvero cattolica e l'eurocentrismo è ormai impossibile da sostenere alle condizioni odierne), di comunione (già è sbagliato parlare di Chiesa e i giovani» in quanto i giovani sono già nella Chiesa e la Chiesa stessa diventa luogo di discernimento e non di applicazione, come se fosse un automa) e di umiltà (è anche un cammino di umiliazione di fronte ad adulti troppo adulterati e molto adultescenti, cristiani annacquati, molto post-cristiani e poco discepoli, Chiesa troppo apparato burocratico). Nessuno ha la ricetta, mi si intenda bene!

Prima domanda

Quali sono i processi in atto nelle nostre realtà istituzionali? Siamo «gestori» in vista della sopravvivenza delle nostre attività pastorali oppure stiamo accom-

pagnando cammini di rinnovamento capaci di metterci in gioco con coraggio e passione?

Aree di lavoro

1. Riappropriarsi di un rinnovato dinamismo giovanile: frère Alois di Taizé ha affermato in più occasioni che Dio è già presente nella vita dei giovani e la fiducia che a Taizé si dà loro è esemplare, risvegliando la loro coscienza attraverso il canto.

2. Prendere coscienza delle sfide antropologiche e culturali: nel documento si affrontano le sei sfide antropologiche e culturali che siamo chiamati ad affrontare nel nostro tempo: corpo, affettività e sessualità, nuovi paradigmi conoscitivi e ricerca della verità, effetti antropologici del mondo digitale, delusione istituzionale e nuove forme di partecipazione, paralisi decisionale nella sovrabbondanza delle proposte e secolarizzazione.

   Si ritrovano tutte le sei sfide, con diverse sottolineature e approfondimenti. Emergono in maniera particolare i numeri dedicati alla «rivoluzione digitale» in atto, che segna davvero un momento di cambio epocale (cfr. DF 21-23.145-146) e quelli legati alla sessualità (cfr. DF 37-39.149-150): due ambiti davvero strategici e di grande attualità. Tutti e sei ci inseriscono nel «cambio d'epoca» che viviamo dove la precarietà negli studi e nel lavoro minano anche il rapporto con la spiritualità.

3. Il riscatto degli adulti e la qualificazione degli accompagnatori: come accennato sopra, troppe volte l'adulto adultescente e adulterato è sotto gli occhi di tutti. Che il nostro mondo canonizzi l'adolescenza e la giovinezza si è già còlto, dimenticando fatalmente che bisogna tendere alla maturità e alla pienezza della vita adulta anche. Vien da dire quindi che il problema, se così ci si vuole esprimere, non sono i giovani ma noi adulti che ci consideriamo eterni, che non dobbiamo nulla a nessuno e che vediamo il giovane come concorrente professionale e non come futuro positivo di un progetto esistenziale globale. Questa nostra tendenza favorisce la passivizzazione dei giovani. Ecco perché è la Chiesa adulta ad essere messa fortemente in discussione.

4. La richiesta di riabilitare con convinzione la liturgia. Non dimentichiamoci quindi che «l'esperienza liturgica è la risorsa principale per l'identità cristiana» (DF 51) e che la liturgia per la pastorale giovanile è una risorsa insostituibile. Perché ci fa assaporare il valore del silenzio, della contemplazione, della gratuità

e della preghiera. In questi luoghi si può scorgere la bellezza e l'insegnamento della Parola, attraverso una qualità omiletica che va rivalutata. Tutto ciò dice il primato della grazia nella nostra vita. Non è poco!

Secondo nucleo
«L'UNITÀ PREVALE SUL CONFLITTO»
Aprirsi alla sinodalità missionaria

I giovani non ci hanno chiesto prima di tutto di essere da noi «istruiti». Nemmeno ci hanno chiesto di «lasciarli in pace», anche se qualcuno l'ha fatto. E nemmeno di organizzare qualcosa per loro. Ci hanno chiesto di essere una Chiesa che cammina con loro. Ci hanno chiesto di essere prima e sopra tutto dei «compagni di viaggio» Nell'episodio di Emmaus è interessante che Gesù cammina con i due viandanti senza badare alla direzione del cammino, ma prima di tutto nella logica di una condivisione del cammino[11]!

Seconda domanda
Quanto siamo convinti che la comunione tra noi sia la piattaforma necessaria, la via privilegiata e la prima forma di educazione ed evangelizzazione? In che modo rendiamo reale l'idea che tutti, in quanto battezzati, sono soggetti della missione della Chiesa?

Sembra una domanda scontata ma anche i giovani pensano che spesso ancora disattendiamo come Chiesa a questo compito, salvo rare eccezioni. Laddove ci si mette in cammino con loro ci si rende conto che occorre tanto tempo ed energie, coltivando con cura, pazienza ed amore il giardino di Dio con i suoi germogli.

[11] Ho chiesto ad alcuni giovani della nostra diocesi più o meno vicini al nostro cammino ecclesiale di esprimersi in tal senso. Sarà interessante ascoltarli nella seconda parte di questo contributo.

a. Lo stile e il metodo di Emmaus

È stata interessante la discussione sinodale sulla scelta dell'icona biblica di riferimento per il Sinodo. Don Rossano Sala, presente al sinodo come segretario speciale, salesiano, intervenuto anche presso il seminario di Como in un Convegno a fine agosto, così si esprime: «Abbiamo riconosciuto nell'episodio dei discepoli di Emmaus (cfr. Lc 24,13-35) un testo paradigmatico per comprendere la missione ecclesiale in relazione alle giovani generazioni. Questa pagina esprime bene ciò che abbiamo sperimentato al Sinodo e ciò che vorremmo che ogni nostra Chiesa particolare potesse vivere in rapporto ai giovani (DF 4)»[12].
Io aggiungo che in effetti è proprio la Chiesa a doversi mettere in discussione, non l'opzione preferenziale per i giovani. I giovani già sono Chiesa, ne fanno parte, come esseri umani e battezzati. La domanda non è «cosa dobbiamo fare per i giovani?», ma «CHI dobbiamo essere per i giovani?». Nel DF è chiara l'impostazione generale e ricalca, attraverso passaggi biblici pertinenti, tre verbi d'azione: «riconoscere» (prima parte, n. 5), «interpretare» (seconda parte, n. 58) e «scegliere» (terza parte, n. 114). Teologicamente parlando, questo stile che fa parte dell'accompagnamento un modo di essere Chiesa, è radicato nella pratica eucaristica della condivisione del pane, da cui deriva in maniera significativa la stessa parola «accompagnamento» (*cum pane*).

b. La profezia di fraternità nell'organizzazione pastorale

La grande chiave di lettura offerta per il rinnovamento ecclesiale è stata quella della «sinodalità missionaria» (cfr. DF 115-127). Tale prospettiva è stata la risposta alla domanda sulla forma della Chiesa espressa nel primo capitolo della terza parte dell'IL (138-143). I giovani, con la loro presenza e la loro parola, hanno riaperto il *Dossier* della sinodalità nella Chiesa del terzo millennio: il n. 118 del DF è il centro prospettico per leggere tutto il *Documento* nel suo insieme e per comprendere il cammino che ci aspetta nel III millennio.
Concretamente questo ci interpella nel modo in cui lavoriamo insieme nell'animazione della pastorale giovanile: il n. 209 dell'IL ci invitava ad andare *Verso una pastorale integrata* e il n. 141 del DF ci chiede di passare *Dalla frammentazione all'integrazione*. Nelle Diocesi, e perfino in alcune Conferenze Episcopali, queste questioni sono di una attualità drammatica. Perché la specializzazione e l'atomizzazione delle diverse *pastorali* rischia di distruggere l'unità *pastorale* della Chiesa. Il passaggio deciso da un lavoro «per uffici» a un lavoro «per progetti» è stata auspicata da molti al Sinodo. Sappiamo che tendenzialmente l'ufficio separa e il progetto crea invece unità.
In tal senso anche nella nostra piccola realtà diocesana mi rendo conto che

[12] *Cristo vive: Convegno diocesano di pastorale giovanile. Insieme sulla via di Emmaus, Como, 31 agosto 2019*, in http://giovani.diocesidicomo.it/convegno-cristo-vive/ (Atti del Convegno.docx).

occorre imparare a lavorare maggiormente insieme: il nostro operare non fa scuola, non ha il primato dell'originalità della Chiesa per lavoro collegiale e di vera comunità ecclesiale. Lavoriamo troppo da soli, ognuno nel suo ufficio diocesano. Sono i giovani che seguo ad avermi indicato la via: è successo accompagnandoli, singolarmente ed in gruppo, ascoltando le loro visioni e passioni, potenziando l'offerta pastorale per loro, sportiva, di servizio e missionaria. Non da molto abbiamo ripreso a collaborare intensamente con la pastorale vocazionale, col seminario (che è sotto lo stesso tetto al centro pastorale), con i media, con Missio (infanzia missionaria) e la Conferenza Missionaria della Svizzera Italiana. Abbiamo compiuto quest'estate il Cammino di Santiago promuovendo un'azione di raccolta fondi proprio per i bambini bisognosi del Libano, e fra l'altro per l'anno prossimo abbiamo intenzione di promuovere la collaborazione di servizio con l'Opera diocesana Pellegrinaggi a Lourdes per il pellegrinaggio diocesano dei malati (dove meglio poter esprimere freschezza, giovinezza e servizio autentico!).
Gli interventi dei giovani al sinodo, ci ha raccontato don Rossano Sala, sono stati commoventi, una vera e propria testimonianza di vita di fede, che è arrivata soprattutto dai paesi più in difficoltà (Libano, Siria, Israele); ma anche le testimonianze dei nostri ragazzi in diocesi, nel loro vivere ferialmente la fede, talvolta toccano proprio il cuore. Talvolta vedono ed arrivano prima di noi.

c. Una progettazione corresponsabile e virtuosa

L'incompetenza progettuale, segno dell'incapacità di fare squadra, è alla base di tanti fallimenti nella pastorale giovanile. Non siamo sempre in grado di creare un clima collaborativo e corresponsabile, e lo sostituiamo volentieri con un verticismo oramai inaccettabile dalle giovani generazioni (cfr. il «clericalismo» di cui si parla nell'IL 199, numero dedicato al «protagonismo giovanile»), crea un clima di allontanamento e di scoraggiamento. Che i giovani in un sistema verticistico e piramidale di Chiesa non ci stanno più è emerso con grande chiarezza al Sinodo!

d. La necessità di lavorare in rete

La questione della «sinodalità missionaria» è centrale e crea due movimenti ben precisi: uno centripeto – cioè vero l'interno, cioè negli ambienti ecclesiali e nella collaborazione tra noi – e uno centrifugo – che va invece verso l'esterno, capace di coinvolgere e creare collaborazione con tutti coloro che hanno a cuore i giovani. Due movimenti entrambi necessari e mai riducibili all'altro.
Molte volte ci accorgiamo – con grande tristezza e vergogna – che è più facile lavorare con soggetti terzi (civili e sociali) che tra di noi (vari livelli di Chiesa, diversi uffici e vari incaricati)! Effettivamente la necessità di lavorare in rete ha

bisogno di virtù relazionali forti e di capacità di coinvolgimento ampia e articolata. I numeri 204-205 dell'IL ponevano con lucidità la questione.
Il Sinodo ha preso coscienza poi che la Chiesa vive in un territorio con cui deve entrare in dialogo per un vero e proprio scambio di doni (DF 132) e che la preparazione di nuovi formatori deve prevedere una specifica competenza nel lavorare in rete (DF 159) e in *équipe* in tutti i campi (DF 103.124.163).
Siamo chiamati ad essere SEGNO.

Terzo nucleo
«LA REALTÀ È PIÙ IMPORTANTE DELL'IDEA»
Abitare la condizione giovanile

«L'idea – le elaborazioni concettuali – è in funzione del cogliere, comprendere e dirigere la realtà.

L'idea staccata dalla realtà origina idealismi e nominalismi inefficaci, che al massimo classificano o definiscono, ma non coinvolgono. Ciò che coinvolge è la realtà illuminata dal ragionamento» (EG 232).

Attraverso il Sinodo si è preso coscienza che l'ascolto vitale della realtà giovanile è il primo passo per essere segni e portatori dell'amore di Dio ai giovani. Entrare in empatia con il loro mondo, i loro sogni, la loro condizione esistenziale è decisivo per non agire fuori dalla storia, proponendo «ricette preconfezionate» che non hanno più senso. Ripartire dalla realtà, prestare ascolto alle situazioni in cui i giovani stanno crescendo, condividere con loro le gioie e le speranze. Coinvolgersi emotivamente con loro, facendo vibrare il nostro cuore sulla lunghezza d'onda delle sfide che i giovani stanno affrontando è ancora una volta decisivo.

Papa Francesco nella CV 75-76 sintetizza questo nel «dono delle lacrime», quello che ha avuto don Bosco[13] quando è uscito dal carcere e in vari momenti della sua vita. Dice il Santo Padre al n. 76:

> «Forse "quelli che facciamo una vita più o meno senza necessità non sappiamo piangere. Certe realtà della vita si vedono soltanto con gli occhi puliti dalle lacrime. Invito ciascuno di voi a domandarsi: io ho imparato a piangere? Quando vedo un bambino affamato, un bambino drogato per la strada, un bambino senza casa, un bambino abbandonato, un bambino abusato, un bambino usato come schiavo per la società? O il mio è il pianto capriccioso di chi piange perché vorrebbe avere qualcosa di più?". Cerca di imparare a piangere per i giovani che stanno peggio di te. La misericordia e la compassione si esprimono anche piangendo. Se non ti viene, chiedi al Signore di concederti di versare lacrime per la sofferenza degli altri. Quando saprai piangere, soltanto allora sarai capace di fare qualcosa per gli altri con il cuore».

E queste lacrime, quando sono vere, ci puliscono gli occhi, ovvero ci purificano lo

[13] Sintetizza R. SALA in *Cristo vive: Convegno diocesano di pastorale giovanile*, 7.

sguardo. Anche il Papa ci invita ad uno sguardo evangelico.

> «Oggi noi adulti corriamo il rischio di fare una lista di disastri, di difetti della gioventù del nostro tempo. Alcuni forse ci applaudiranno perché sembriamo esperti nell'individuare aspetti negativi e pericoli. Ma quale sarebbe il risultato di questo atteggiamento? Una distanza sempre maggiore, meno vicinanza, meno aiuto reciproco.
> Lo sguardo attento di chi è stato chiamato ad essere padre, pastore e guida dei giovani consiste nell'individuare la piccola fiamma che continua ad ardere, la canna che sembra spezzarsi ma non si è ancora rotta (cfr. Is 42,3). È la capacità di individuare percorsi dove altri vedono solo muri, è il saper riconoscere possibilità dove altri vedono solo pericoli. Così è lo sguardo di Dio Padre, capace di valorizzare e alimentare i germi di bene seminati nel cuore dei giovani. Il cuore di ogni giovane deve pertanto essere considerato "terra sacra", portatore di semi di vita divina e davanti al quale dobbiamo "toglierci i sandali" per poterci avvicinare e approfondire il Mistero» (CV 66-67).

Terza domanda
Qual è il mio sguardo sui giovani? In che modo cerco di entrare in empatia con la loro condizione? Quand'è l'ultima volta che mi sono davvero commosso e ho versato lacrime di commozione per la situazione di tanti bambini, adolescenti e giovani che soffrono oggi?

Aree di lavoro

a. L'ascolto empatico dei giovani
Il dibattito sinodale, fin dall'inizio, ha preso coscienza che il percorso di preparazione ha denunciato una Chiesa «in debito di ascolto». Lo affermava papa Francesco già nel suo discorso iniziale al Sinodo:

> «Il cammino di preparazione a questo momento ha evidenziato una Chiesa *in debito di ascolto* anche nei confronti dei giovani, che spesso dalla Chiesa si sentono non compresi nella loro originalità e quindi non accolti per quello che sono veramente, e talvolta persino respinti».

b. L'attenzione privilegiata ai giovani poveri e abbandonati
È una sottolineatura molto urgente nel nostro tempo, dove i giovani poveri non mancano.
Basta andare a vedere alcuni numeri del DF per rendersene conto: i migranti (25-28 e 147), gli abusi (29-31), le varie forme di vulnerabilità (40-44), i giovani feriti (67).
In che modo questa attenzione trova spazio nelle proposte e nelle iniziative pastorali delle nostre realtà? In che modo possiamo meglio concentrarci su questi «destinatari naturali» di una Chiesa che davvero si prende cura delle povertà del nostro tempo? In che modo oggi siamo «segni e portatori dell'amore di

Dio» a questi giovani più poveri? Pensiamo solo ai giovani migranti, o ai minori non accompagnati.

c. La qualificazione vocazionale della pastorale giovanile (vocazionalità allargata)
Il Sinodo nel suo insieme ha avuto questo come fuoco specifico e quindi come emergenza da affrontare: passare da una pastorale giovanile dell'intrattenimento ad una pastorale giovanile in chiave vocazionale. È una prospettiva che ci inserisce in un cambio epocale! Ci vorrà tempo, pazienza, e coraggio per entrarci!
I riferimenti sono molteplici: al centro ci sta il secondo capitolo della seconda parte sia dell'IL (85-105) che del DF (77-90). Ci sono troppi riferimenti e non è possibile fare un lavoro di sintesi in breve, perché l'argomento è strategico e fondamentale, sia dal punto di vista teorico che pratico: pensare la vocazione come l'espressione personalizzante della vita di fede di ogni battezzato mette in moto tutta una serie di conseguenze di lungo termine che ci porterebbero molto avanti. Basterebbe questo tema per una settimana di studio!
In maniera specifica si potrebbe partire dal n. 139 (*L'animazione vocazionale della pastorale*) e dal 140 (*Una pastorale vocazionale per i giovani*) del DF, per poi raccogliere i tanti elementi che escono da tutti i testi sinodali.
Come in parte già accennato, anche da noi l'intento del nostro vescovo Valerio (ha già scritto a proposito nella sua ultima lettera pastorale) è di rimettere al centro il concetto di vocazionalità allargata nel senso che la prima vocazione dell'essere umano, vivente, del cristiano, è quella alla vita. Ecco che quindi uno dei prossimi canali che attiveremo in questo anno pastorale è rendere più vicino il seminario ai giovani, invitare i ragazzi a visitarlo, frequentarlo e proporre loro dei brevi soggiorni spirituali (vocazionali).

d. Rinnovare l'idea e la pratica dell'oratorio
Certamente sul nostro territorio la cultura del classico oratorio italiano o salesiano è molto lontana, ma nel piccolo in questi ultimi vent'anni abbiamo visto fiorire colonie diurne e oratori estivi. Si sta riflettendo molto su questo contributo che in diocesi coinvolge più di tremila fra giovani animatori e bambini. Occorre davvero metterci all'ascolto di questa realtà e farla fruttificare.

Quarto nucleo
«IL TUTTO È SUPERIORE ALLA PARTE»
Imparare a discernere

«Il tutto è più della parte, ed è anche più della loro semplice somma. Dunque, non si dev'essere troppo ossessionati da questioni limitate e particolari. Bisogna sempre allargare lo sguardo per riconoscere un bene più grande che porterà benefici a tutti noi. […] Si lavora nel piccolo, con

ciò che è vicino, però con una prospettiva più ampia» (EG 235)

Oggi viviamo in una grande complessità e in una trasformazione continua della nostra condizione. Per questo il discernimento, che è prima di tutto una pratica spirituale di messa in ordine della propria vita, è in cima alle priorità del nostro tempo.

Mi ha colpito molto ciò che l'inviato speciale al sinodo, don Rossano Sala, ha affermato: «Nel processo sinodale si è partiti dalla necessità di aiutare i giovani nel loro discernimento vocazionale e pian piano ci si è accorti che la Chiesa stessa era in un certo senso in "debito di discernimento": non essendo in grado di discernere, la Chiesa non ha possibilità di aiutare i giovani a farlo»[14].

Il Santo Padre il 3 ottobre 2018 ha detto per primo che il Sinodo è un esercizio ecclesiale di discernimento. Si tratta, aggiungo io, di un'istanza epocale. Il soggetto è la Chiesa stessa e i giovani, come più volte ripetuto da Francesco, è un *luogo teologico*.

Quarta domanda
Stiamo mettendo in atto dei processi di discernimento nello Spirito rispetto a ciò che stiamo vivendo? Ci sentiamo attrezzati per accompagnare le nostre opere educative e pastorali a discernere ciò che il Signore ci sta chiedendo oggi?

Aree di lavoro

a. Il rapporto tra il livello comunitario e quello personale

Accompagnamento e discernimento sono gli approfondimenti del terzo e del quarto capitolo della seconda parte del DF (91-113), che trovano nuova luce rispetto all'IL (106-136), perché al centro è stata posta la Chiesa come casa dell'accompagnamento e ambiente del discernimento. Riporto ciò che il nostro conferenziere ebbe a dire, perché molto interessante:

> «È infatti interessante notare il doppio spostamento nell'ordine esterno ed interno di questi due capitoli rispetto all'IL: in quest'ultimo si parlava prima di discernimento e poi di accompagnamento, mentre nel DF diviene chiaro che si accompagna per discernere, e che quindi l'obiettivo dell'accompagnamento è il discernimento; poi ancora nell'IL era proposta una lettura prima personale e poi comunitaria sia dell'accompagnamento che del discernimento, mentre l'*Assemblea sinodale* ha rovesciato la prospettiva, inserendo l'ambito personale in quello comunitario»[15].

b. Creare ambienti adeguati al discernimento

Ogni comunità educativo pastorale è chiamata ad assumere l'*habitus* del discernimento nel suo modo di pensare, progettare e realizzare la sua missione. Per questo

---

14 SALA, in *Cristo vive: Convegno diocesano di pastorale giovanile*, 9.

15 *Ibid*.

siamo chiamati a creare ambienti adeguati al discernimento.

c. Il legame strategico tra servizio generoso e discernimento vocazionale

In tutto il cammino sinodale è cresciuta sempre di più la consapevolezza del legame davvero strategico tra esperienze di servizio generoso e il discernimento vocazionale, cioè tra missione e vocazione. Questo è emerso fin dall'inizio ed è un pensiero che si è via via sempre più rafforzato.

L'IL 194-195 raccoglie in sintesi molte esperienze presentate da tante Conferenze Episcopali. Se pensiamo solo alle tante esperienze di servizio e volontariato che offriamo, forse dobbiamo domandarci se siano poi riprese in sede di discernimento vocazionale. Forse qui sta uno dei nostri difetti legati all'attivismo pastorale: facciamo fare tante esperienze ma siamo frettolosi nell'accompagnarle e riprenderle in ottica vocazionale, ovvero di conversione e formazione. In questo modo non facciamo altro che alimentare in tanti giovani il «collezionismo di esperienze» tipico del nostro tempo. I giovani nel sinodo hanno chiesto invece di essere accompagnati non solo nell'esperienza, ma anche e soprattutto nel discernimento, che ha bisogno di tempi adeguati, spazi adatti e clima favorevole per riprendere l'esperienza fatta dal punto di vista spirituale e vocazionale.

Qui mi sento molto interpellato in qualità di assistente diocesano di Pastorale Giovanile, se penso alle ultime strategie messe in atto che vanno nella direzione di una pastorale missionaria. Si tratta di un continuo discernimento anche per me, al fine di evitare il turismo missionario e proponendo invece esperienze integrate in progetti concreti già in atto e bisognosi di aiuto, testimonianza e conversione.

d. Formare i giovani formandosi con loro

Per la pastorale giovanile forse le provocazioni più grosse del Sinodo riguardano l'accompagnamento dei giovani verso una Chiesa caratterizzata da una «sinodalità missionaria» in cui tutti sono chiamati ad essere soggetti della missione. Missione sempre affidata alla Chiesa nel suo insieme e mai ad alcuni dei suoi membri in forma esclusiva ed escludente. Tutto questo è originato dalla potente intuizione dell'introduzione e del primo capitolo della terza parte (DF 115-127).

In questo senso per noi operatori pastorali è importante prendere spunto dai numeri 160 e 161 del DF per discernere che cosa siamo chiamati a proporre in vista della formazione dei giovani alla missione. Il n. 160 invita ad istituire «centri di formazione per l'evangelizzazione destinati ai giovani» e il n. 161 chiede ad ogni Chiesa locale di offrire ai giovani che lo desiderano un tempo destinato alla maturazione della vita cristiana adulta, che

> «dovrebbe prevedere un distacco prolungato dagli ambienti e dalle relazioni abituali, ed essere costruita intorno ad almeno tre cardini indispensabili: un'esperienza di vita fraterna condivisa con educatori adulti che sia essenziale, sobria e rispettosa della casa comune; una proposta apo-

stolica forte e significativa da vivere insieme; un'offerta di spiritualità radicata nella preghiera e nella vita sacramentale. In questo modo vi sono tutti gli ingredienti necessari perché la Chiesa possa offrire ai giovani che lo vorranno una profonda esperienza di discernimento vocazionale».

Qui vengono messe in gioco le nostre comunità educativo-pastorali nella loro capacità di recuperare una prossimità reale con le giovani generazioni. Qui siamo chiamati ad essere creativi e innovativi, coinvolgendo adulti, comunità, laici e giovani in un progetto di formazione comune. Si tratta di un'utopia o di una profezia? In che modo possiamo far partire qualche «esperienza pilota»? O sostenere e rafforzare quelle esperienze che vanno già in questa direzione?

Personalmente ancora una volta mi sento interrogato. Che tipo di pastorale sto offrendo, esclusivista o inclusivista?

Credo fortemente che l'esperienza di servizio funge da detonatore per il discernimento vocazionale (ho esempi concreti che potrei citare di giovani in ricerca anche qui da noi… e non pochi!).

Sono e siamo abbastanza testimoni incisivi da evitare una sorta di *narcisismo vocazionale* e invece far porre al giovane la domanda *per chi sono io?* al posto della semplice *chi sono io*?

Conclusione
Siamo solo all'inizio…
LE TRE «A» DEL RINNOVAMENTO PASTORALE

Papa Francesco al n. 103 della CV dice: «Esorto le comunità a realizzare con rispetto e serietà un esame della propria realtà giovanile più vicina, per poter discernere i percorsi pastorali più adeguati». Questo è il compito che ci aspetta nei prossimi anni. Si tratta un po' di una revisione di vita per essere più adeguati al compito che Dio ci ha affidato. Faccio appello soprattutto «a voi, giovani, perché siete forti», diceva l'Apostolo Giovanni (1 Gv 1,14). Giovani, superate l'apatia. Che nessuno disprezzi la vostra giovinezza, ma imparate ad essere modelli nel parlare e nell'agire (cfr. 1 Tm 4,12). È quindi chiaro che non ci viene chiesto di «applicare» delle indicazioni magisteriali vincolanti. L'ambito pastorale non è mai applicativo, ma è sempre uno spazio di discernimento vivo, cioè di fedeltà creativa (cfr. CV 103). E in un cambiamento d'epoca come il nostro questa capacità di immaginare insieme il rinnovamento diventa sempre più decisiva. Non è altro, per dirla con le parole del Concilio Vaticano II, di compiere quel cammino di «aggiornamento» che ci rende amici dei giovani che esistono oggi e anche contemporanei di quel Dio che è sempre vivo e presente in mezzo a noi.

Si tratta, prima di tutto, di *riguadagnare la prossimità* con le giovani generazioni di oggi. Si tratta, poi, di *immergerci nel mistero* del Dio vivente, perché Gesù è la

vera, continua ed eterna novità della storia. Si tratta, infine, di *riattivare i dinamismi giovanili* che dovrebbero caratterizzare una Chiesa che sente di essere «la giovinezza del mondo», come ben dichiarava il Messaggio ai giovani del Concilio Vaticano II (8 dicembre 1965).

Perché quello che accade alla vita di una persona potrebbe e dovrebbe accadere anche a noi tutti all'inizio del III millennio, perché

> «in ogni momento della vita potremo rinnovare e accrescere la nostra giovinezza. Quando ho iniziato il mio ministero come Papa, il Signore ha allargato i miei orizzonti e mi ha dato una rinnovata giovinezza. La stessa cosa può accadere a una coppia sposata da molti anni, o a un monaco nel suo monastero. Ci sono cose che hanno bisogno di sedimentarsi negli anni, ma questa maturazione può convivere con un fuoco che si rinnova, con un cuore sempre giovane» (CV 160).

Questo passaggio fa bene al cuore di noi educatori ed adulti in generale. C'è sempre speranza e il cambiamento è dietro l'angolo, ogni giorno!

a. Ascolto

Prima di tutto *il dono/compito dell'ascolto*.

È il primo passo per entrare con verità nel ritmo del discernimento. Ascolto delle persone e ascolto dello Spirito che parla in loro e in noi. Ascolto empatico, capace di lasciarsi cambiare da ciò che ci tocca l'anima. La cartina al tornasole di un autentico ascolto è il mutamento del proprio punto di vista, una conversione del cuore. Non è per niente facile entrare nel ritmo dell'ascolto, perché esso scardina alcune nostre sicurezze e convinzioni: è molto più facile restare al livello dell'udire (che rimane solo sul piano intellettuale) o del sentire (che ci tocca solo le emozioni), senza mai arrivare ad un autentico ascolto, che arriva ad una profondità esperienziale ed esistenziale integrali.

b. Annuncio

Il secondo è *il dono/compito dell'annuncio*.

Il dono di accogliere la verità e il dono di dire la verità. I giovani vanno cercati nella loro sete di verità. Soprattutto oggi. In un mondo gremito di *fake news* e dominato dalla *post-truth* siamo chiamati a farci portatori del «grande annuncio a tutti i giovani» (cfr. CV 111-133).

c. Accompagnamento

Il terzo è *il dono/compito dell'accompagnamento*.

Saper ascoltare, saper accompagnare. E forse oggi non è che mancano tanto preti e suore, ma adulti veri capaci di farlo. Per farlo occorre vivere l'*adultità*.

Significa acquisire la signorilità e la discrezione di Gesù, che sa camminare con noi, aprirci la mente e scaldarci il cuore, e poi ci dice di diventare adulti, di prendere

coraggiosamente in mano la nostra vita. Un Padre sinodale, raccontava sempre don Rossano Sala, diceva che a Emmaus Gesù ha il coraggio di «sparire nella missione della Chiesa», di nascondersi in noi e di lasciare alla nostra libertà lo spazio della decisione e dell'azione. Grande azzardo di Dio e immensa responsabilità per ciascuno di noi!

Cita in ultima analisi ancora il relatore del convegno:

> «Abbiamo parlato molto al Sinodo della presenza e dell'iniziativa dei giovani nella Chiesa e nel mondo. Abbiamo sentito Padri sinodali che hanno denunciato una pastorale che non lascia spazio ai giovani, che più accompagnarli li sostituisce, più che liberarli li incatena, più che attivarli li rende innocui, più che vivificarli li mortifica. Gesù invece rianima, riattiva, riabilita la libertà. In questo senso «Gesù esercita pienamente la sua autorità: non vuole altro che il crescere del giovane, senza alcuna possessività, manipolazione e seduzione» (DF 71).

L'autorità non è un potere direttivo, ma una forza generativa: chiediamo dunque di diventare come Eli, che offre a Samuele la sua esperienza di vita e poi si fa da parte con prontezza ed eleganza; di imparare da Giovanni Battista, che sa indicare ai suoi discepoli l'agnello di Dio e chiede loro di seguirlo, facendo lui per primo quello che chiede a loro di fare.

Soprattutto chiediamo di imitare Gesù, che non è venuto per derubarci della nostra esistenza, ma per chiederci di prenderla in mano con entusiasmo e metterla a servizio degli altri con generosità. Perché Egli desidera che noi tutti, insieme con tutti i giovani, abbiamo la vita l'abbiamo in abbondanza (cfr. Gv 10,10)»[16].

Riecheggia nel nostro cuore forse l'esortazione biblica di essere *servi inutili* nel senso del servo che non cerca il suo utile ma l'utile dell'altro, del giovane, affinché la nostra sia una paternità generativa. Occorre saper sparire, essere liberi e liberanti.

Da quello che abbiamo condiviso è molto evidente che il primo e più importante frutto del cammino sinodale consiste nell'assumere un «modo di essere e lavorare insieme» che fa la differenza. È quella «profezia di fraternità» di cui ci ha parlato papa Francesco al termine dell'*Assemblea sinodale*:

> «I frutti di questo lavoro stanno già "fermentando", come fa il succo dell'uva nelle botti dopo la vendemmia. Il Sinodo dei giovani è stato una buona vendemmia, e promette del buon vino. Ma vorrei dire che il primo frutto di questa Assemblea sinodale dovrebbe stare proprio nell'esempio di un metodo che si è cercato di seguire, fin dalla fase preparatoria. Uno stile sinodale che non ha come obiettivo principale la stesura di un documento, che pure è prezioso e utile. Più del documento però è importante che si diffonda *un modo di essere e lavorare insieme*, giovani e anziani, nell'ascolto e nel discernimento, per giungere a scelte pastorali rispondenti alla realtà (FRANCESCO, 28 ottobre 2018, *Angelus*)».

Ci auguriamo quindi che questo modo di vivere e lavorare insieme diventi il modo normale e quotidiano di essere discepoli del Signore e apostoli dei giovani!

---

16 *Cristo vive: Convegno diocesano di pastorale giovanile*, 12.

4. Ricezione da parte dei giovani: ascoltiamo il nostro «territorio giovanile»

Dopo il sinodo e l'ultima GMG ho vissuto una prima estate che mi ha permesso anche di incontrare tanti giovani e dialogare con loro: un po' in colonia, un po' durante il cammino di Santiago, durante il festival vocazionale a Budapest, organizzato dalla comunità *Shalom* e durante la settimana di ritiro a Taizé, in Francia.

– *Considerazioni di carattere generale da parte di giovani vicini ma anche un po' tiepidi nei confronti della vita ecclesiale*

- I preti non sono sempre adatti per l'accompagnamento della gioventù. Spesso sono introvabili perché intenti ad occuparsi di tutti, dovendo arrivare a tutte le categorie sociali del territorio (parrocchie) loro affidato.
- Ci vorrebbero più preti ed operatori pastorali sganciati dalla pastorale ordinaria per occuparsi di questa pastorale straordinaria che è quella giovanile.
- Ciò causa evidentemente la mancanza di proposte per i giovani, proposte alla loro portata, stimolanti, sportive, provocatorie, missionarie. Occorre una Chiesa più attiva.
- Altri, provocatoriamente, sia vicini che lontani, propongono di lasciare la Chiesa così. Ogni rinnovamento è un'interpretazione. Meglio lasciare così per evitare danni.
- Chi ha letto la *Christus vivit* afferma che le proposte sono valide e che occorrerebbe semplicemente seguire quelle[17].
- Scherzosamente, ma non troppo, qualcuno accusa la mancanza di «un prete per chiacchierar», parafrasando Celentano.
- Manca lo scalino intermedio! L'esempio del Politecnico e dell'Università di Zurigo che propongono incontri di dialogo di alto livello culturale, promuovendo dibattiti che, partendo alla larga, arrivano a centrare la questione legata ai valori, al rispetto, ad un possibile dialogo col trascendente e a testimonianze cristiane, per poi lasciare in libertà pure spazio alla preghiera[18].
- Evitare indottrinamenti, istruzioni per l'uso. Far scoprire in modo geniale, intelligente ed empatico il valore del cristianesimo che colora e riempie la vita di valore e senso.

[17] Si tratta talvolta di giovani di famiglie credenti ma poco interpellate o legate ad un cristianesimo formale e tradizionale (la Messa alla domenica).

[18] Credo che sia un approccio vincente più volte proposto nella storia. Mi viene in mente san Paolo all'areopago, ma anche il cardinal Martini con la sua cattedra dei non credenti, oppure il cardinal Ravasi che coniuga cultura, arte, letteratura e musica alla fede!

Ho rilevato sostanzialmente che i nostri giovani sono un piccolo spaccato della realtà giovanile universale e che le argomentazioni e le osservazioni emerse sono comprese pienamente in ciò che è stato detto e confermato al sinodo dei giovani e ripreso nell'Esortazione apostolica.

Tre testimonianze puntuali

Ho però interrogato più nel dettaglio tre studenti che hanno letto ed analizzato la *Christus Vivit*. Val la pena dare retta ad alcune delle loro osservazioni su come hanno recepito il messaggio per la loro vita e come, se mai si stanno preparando a viverlo, in quanto si tratta di esperienze vissute da loro in prima persona. I ragazzi nei loro scritti fanno riferimento unicamente all'esortazione apostolica; infatti qua e là fanno riferimenti specifici.

Concludo con loro questa ampia riflessione, sperando che possa essere stata utile per tutti, nessuno escluso nella Chiesa. A me sì!

Elias D'Andrea, studente di diritto a Friborgo, 22 anni, di Lodrino, partecipe alle attività di PG e presente alle due ultime GMG

Forse il bisogno primario oggi, per poter dialogare e costruire qualcosa insieme ai giovani, è l'ascolto. C'è bisogno di una Chiesa che sappia ascoltare i giovani (41). A volte sembra che la Chiesa agisce come se conoscesse già alla perfezione i giovani, senza prima averli interrogati. Capita che si invitano i giovani per discutere e poi si scopre che le risposte sono già state preparate in anticipo senza aver consultato i giovani (per esempio l'incontro Anavon a Berna un anno fa che mi aveva deluso da questo punto di vista).

Come dice il papa, sembra che la Chiesa non voglia abbassarsi. Manca di umiltà. Questo ci allontana, anche dopo aver scoperto la Fede, perché non accettiamo il fatto che dopo essere riusciti a guadagnarsi un posto nella Comunità (ed è una fatica, soprattutto superare l'ostacolo della vergogna), si trova qualcuno di più «grande» che ha sempre ragione, a prescindere dal fatto che l'abbia o meno. L'atteggiamento è sbagliato.

Penso che abbiamo bisogno di spazio per ricreare le strutture della Chiesa. Per esempio la parrocchia, mi riferisco a quel genere che conosco io, non è più adatta ai giovani, perché non è più una famiglia dove il giovane trova dei coetanei con cui crescere insieme e degli adulti che si prendono cura di lui. Il papa coglie bene il problema quando dice che in una comunità così si rischia di far svanire i sogni ai giovani, cioè si rischia di togliere loro la giovinezza (41).

Il bisogno di vivere in una comunità resta però sempre. Si deve secondo me cercare di creare qualcosa di simile con i giovani, non più a livello comunale (dove è possibili chiaramente si) ma a livello regionale.

È la prima volta che sento il papa assegnarci questo compito: creare l'amicizia sociale (169). È una sfida che può stimolare ognuno di noi. È forse un nuovo modo di evangelizzare, attraverso l'amicizia multiculturale e multireligiosa (172). In altre parole, ci chiede di costruire il Regno di Dio tutti insieme, credenti e non credenti. In questo nuovo modo di evangelizzare il compito dei cristiani non è annunciare il Regno di Dio, ma coordinare e stimolare le persone affinché siano loro a crearlo. La fede in Dio si spera che poi nasca di conseguenza. È il contrario rispetto a desiderare innanzitutto la conversione per poi veder nascere il Regno di Dio. In fin dei conti Dio desidera che l'uomo stia bene e sia felice.

Leggendo quanto dice il papa, concludo personalmente che il Bene comune viene prima della conversione delle persone (174, «ma soprattutto»). Chiaramente poi il cristiano non deve mai dimenticare che solo Dio può farci sentire veramente bene e felici, quindi non può accontentarsi di questo, perché se no non c'è un vero amore fraterno.

Ma innanzitutto ci chiede di incontrare. Ho sottolineato: «cultura dell'incontro che i giovani possono avere il coraggio di vivere con passione» (169). È da qua che voglio partire anch'io.

Un'altra parola che mi ha colpito è «creatività». La Chiesa vuole lasciare spazio alla creatività dei giovani. Trovo che questo sia un bel passo in avanti.

Poi il papa è capace di catturare la nostra attenzione quando ci dice che dobbiamo essere protagonisti del cambiamento e fautori della rivoluzione della carità e del servizio. Personalmente questo incarico mi esalta e mi entusiasma. Un papa che ci parla così, come lo ha fatto a Panama, ci dà il giusto impulso per iniziare la nostra missione. Ci carica.

Anche ascoltando il papa, sto apprendendo che è sbagliato aspettare che gli adulti ci insegnino tutto e ci facciano strada. Non bisogna attendere di aver raggiunto la perfezione. Ci basta la Fede per agire già adesso. Perché è solo in questo momento della nostra vita che abbiamo così tanto coraggio. E i santi dimostrano che coraggio più fede è uguale a miracolo, a salvezza, a pace, a risurrezione. Quindi non cambia il fatto di essere in un momento di crisi, con tante sfide da affrontare ogni giorno, perché in ogni caso c'è bisogno di Fede e coraggio.

Arrivo alla conclusione che la Chiesa che desidera Papa Francesco è una Chiesa a 360 gradi. Una chiesa che accetta di scomporsi e confondersi nella società. In fin dei conti non era quello che faceva Gesù?

Valentina Anzini, studentessa in Teologia, 26 anni, di Menzonio, coordinatrice della commissione di Pastorale Giovanile, presente all'ultima GMG

Leggendo queste parole ci si trova ascoltati, compresi e allo stesso tempo consigliati dalla Chiesa, perché essa si è mostrata capace di accogliere quanto abita nei giovani e di comprenderlo. È, quindi, un documento molto importante per i giovani e

da leggere con i giovani perché, come conclude Papa Francesco, «La Chiesa ha bisogno del vostro slancio, delle vostre intuizioni, della vostra fede… E quando arriverete dove noi non siamo ancora giunti, abbiate la pazienza di aspettarci».

Dennis Pellegrini, studente di Teologia, 23 anni, di Faido, attivo in Azione Cattolica e in Pastorale Giovanile in generale, membro di alcune commissioni e presente alle due ultime GMG

Spesso noi vogliamo dare una risposta alla domanda su chi siamo, ma in realtà Dio ci chiama ad essere missionari al servizio del prossimo, ci chiama ad «essere per gli altri» (cfr. CV 253-258), e quindi la domanda più importante a cui dobbiamo rispondere è: «*per chi* siamo?» (cfr. CV 286). «Tu sei per Dio, senza dubbio. Ma Lui ha voluto che tu sia anche per gli altri, e ha posto in te molte qualità, inclinazioni, doni e carismi che non sono per te, ma per gli altri» (CV 286).

Ho l'impressione che sempre più persone, in particolare proprio i giovani, si stiano allontanando sempre di più dalla Chiesa per motivi vari: la storia negativa della Chiesa, le ricchezze accumulate decisamente in contrasto con il messaggio di Cristo, i recenti scandali sessuali legati agli abusi su bambini e al maltrattamento delle donne e così via. In particolare, mi sembra che molti si allontanano anche perché come Chiesa non siamo stati molto capaci di permettere ai giovani di incontrare davvero Cristo. Talvolta noi giovani siamo bombardati da una serie infinita di caratteristiche di Gesù, di cose da fare e cose da non fare, dimenticandoci però la parte più importante: Cristo stesso. Il rischio che corriamo, che non è caratteristico solo della Chiesa, ma dell'essere umano nella sua natura peccaminosa, è quello di fare in modo che i giovani la pensino come chi li educa (cfr. CV 297), ma ciò che sta alla base di tutto è che i giovani arrivino a Cristo, che lo conoscano personalmente e non solo per sentito dire: da lì poi, attraverso percorsi attentamente proposti, possono arrivare a comprendere ciò che il Catechismo ed il Magistero insegnano come effettivamente vero. Avere nozioni su Gesù, senza conoscerlo davvero, serve a poco. Allora il nostro compito, di giovani coetanei, è quello di aiutare i giovani a fare l'incontro vero e personale con il Signore. *Questo credo che sia possibile attraverso esperienze di amicizia, di incontro, di testimonianze coerenti, di amore, che negli oratori, nello sport e in altri spazi pensati appositamente, i giovani possono trovare l'occasione per confrontarsi e conoscersi* (cfr. CV 218). Un'altra cosa che vedo che i giovani cercano, e che il Papa ha anche giustamente messo in evidenza nell'esortazione, è un'esperienza forte, radicale, un lavoro missionario a contatto con le persone più povere, più bisognose, specialmente i bambini (cfr. CV 225). Credo che questo sia un punto di partenza importantissimo e fondamentale, da tener assolutamente conto. L'incontro con il bisognoso è incontro con Cristo in carne ed ossa, perché «tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40).

Purtroppo, un sostegno sempre più grande all'allontanamento dei giovani dalla

Chiesa è dato anche dai *mass media*. Di fatto, questi continuano a mettere in cattiva luce la Chiesa, mostrando solamente i fatti negativi e sconvolgenti che avvengono all'interno dell'organo ecclesiale. Così i giovani vedono questa brutta faccia della Chiesa ed è normale che se ne allontanino. Infatti non viene mai messo in evidenza pubblicamente tutto ciò che molte persone consacrate, molti sacerdoti, fanno al servizio delle persone più bisognose. Non ci sono solo preti pedofili, ci sono anche preti che sostengono e spendono la loro vita per aiutare le vittime degli abusi. È facile condannare, ma siamo disposti ad aiutare chi ha bisogno? Non dimentichiamoci che non dobbiamo solo non fare il male, ma dobbiamo anche fare il bene. Non stento comunque a credere che, dietro a queste notizie scandalizzanti e alla loro efficace diffusione, ci sia la mano di Satana, la cui missione è proprio quella di distruggere il Regno di Dio, che la Chiesa è chiamata a costruire su questa terra, e allontanare i giovani dal messaggio cristiano, e quindi dal messaggio etico del cristianesimo, per condurli tutti a sé. E, come scriveva il grande poeta francese Charles Baudelaire nel XIX secolo, il più grande capolavoro del diavolo è quello di aver convinto tutti che non esiste, affinché possa agire indisturbato, seducendo l'uomo con piaceri immediati e facili e conducendolo verso il regno dei morti.

La conseguenza della mancanza di fiducia nei confronti della Chiesa, per via dei motivi che sopra ho indicato, spinge i giovani ad allontanarsi anche dal messaggio stesso di cui la Chiesa è portatrice: in altre parole, non credono più in Dio. Lo fanno quasi per ripicca, mi sembra. Oltre a questo, da un punto di vista più sociologico-psicologico-scientifico, i giovani non credono più in Dio perché non riescono a darsi una spiegazione sul perché esiste il male, sul perché molti bambini innocenti soffrono e muoiono, sul perché incontrano delle difficoltà, a volte molto pesanti, sul cammino della loro vita. Io credo fortemente che purtroppo si è tramandata negli anni, soprattutto in Europa, ma intravvedo lo stesso rischio anche in paesi come l'Africa, l'Asia e l'America del Sud, una fede superstiziosa, un fede culturale: «Io credo perché si deve», «Io credo perché è la cultura del mio paese» e così via. Fin quando tutto va bene, allora Dio esiste, ma quando qualcosa comincia a non funzionare come vorremmo, allora Dio non può esserci, se mi dicono che dovrebbe essere buono. Mi sembra che, al posto di credere nel Dio cristiano, che ha mandato suo figlio Gesù Cristo a prendere su di sé la condizione umana per affrontare il male, vincerlo e mostrarci la via della salvezza, che paradossalmente passa proprio dalla Croce, si crede piuttosto in una sorta di Aladino, che con una lanterna magica deve esprimere tutti i nostri desideri, dimenticandoci che in realtà la volontà che dobbiamo compiere non è la nostra, ma quella di Dio. Allora se Dio non esiste, di conseguenza faccio quello che mi pare. Poi mi accorgo di essere solo contro tutti. Perché se non mi sento infinitamente e gratuitamente amato, in quanto Dio non c'è, allora dovrò sconfiggere gli altri per potermi autocompiacere e trovare una sicurezza in me stesso.

I giovani hanno sete di coerenza, di autenticità, di onestà.

La Chiesa deve essere madre, i giovani devono sentirsi interpellati, ascoltati, devono essere provocati. Soprattutto devono essere amati! Non giudicati! I giovani devono conoscere un Dio di misericordia, che li ama a prescindere, non un Dio che ti manda all'inferno se non vai a Messa alla domenica. Vedo che spesso i giovani e non solo sentono di dover partecipare alla messa, invece che andarci per amore e libertà, consapevoli e coscienti che Cristo si dona a te per trasformarti in un uomo nuovo e redento. L'eucaristia è ringraziamento, non obbligo. I giovani fanno fatica a vedere questo; per tanti anni ho vissuto così anch'io. Purtroppo le comunità cristiane non sono state capaci di suscitare in noi l'interesse, la curiosità del sacro. Piuttosto, sono riuscite solo ad obbligarci a seguire il percorso dei sacramenti per poi sentirsi dire addio una volta che la lista della spesa è stata spuntata totalmente.

1. Come ultima riflessione vorrei osservare che, come ben sappiamo, il Vangelo non è di certo una passeggiata! Di conseguenza la Chiesa non dovrà aspettarsi una fiumana di giovani che decideranno di seguire il Cristo. Infatti, lo stesso Gesù non aveva il mondo intero dietro di sé, ma solo qualche coraggioso (che io chiamerei anche ingenuo, nel senso positivo), che si è fidato nonostante le proprie debolezze e paure. Sostengo fortemente che sia meglio avere pochi testimoni ma che siano veri martiri del Vangelo, aperti all'azione potente dello Spirito Santo che conduce i discepoli al dono della vita, piuttosto che avere una massa di gente che mostra un'immagine diversa di quello che il cristianesimo dovrebbe essere. D'altronde conosciamo bene come è andata a finire la storia del giovane ricco…
2. Per concludere vorrei assolutamente premiare questa bellissima Esortazione di Papa Francesco, che cerca di colmare quel gap lasciato dalla Chiesa nei confronti dei giovani nel corso della storia recente. La domanda però che mi sorge spontanea è se tra i giovani, al di fuori del circolo ecclesiale, ci sia qualcuno a conoscenza del fatto che il Papa abbia scritto proprio a loro oppure no. Quello che siamo chiamati a fare è adesso diffondere e distribuire questa esortazione ai giovani, senza dimenticare di continuare anche a pregare perché lo Spirito Santo ci aiuti a testimoniare autenticamente la nostra fede e ad essere anche un po' scomodi, come lo stesso Gesù è stato.

Modernità, Postmodernità e Nuova Evangelizzazione a partire dal Magistero di san Giovanni Paolo II

Willem Jacobus Eijk*

In questa conferenza[1] descriverò dapprima i cambiamenti culturali nel secolo scorso e la cultura oggi dominante che ne è derivata. Nella seconda parte, analizzerò ciò che Giovanni Paolo II ha scritto e detto sulla nuova evangelizzazione, in particolare sulle aperture possibili, da lui segnalate, nell'attuale cultura per una evangelizzazione feconda.

1. Analisi della cultura attuale

Nel suo libro *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*[2], pubblicato durante la seconda guerra mondiale, lo scrittore ebraico di origine austriaca Stephan Zweig (1881-1942) ritorna con la memoria all'anno 1914. Ricorda che l'estate di quell'anno era bellissima, soleggiata e calda. Nessuno previde che quell'estate sarebbe stata l'ultima estate del vecchio mondo[3]. Nel corso di quell'estate scoppiò la prima

---

* Dopo la laurea in medicina e il dottorato di ricerca in bioetica medica nonché in filosofia presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma, è nominato Vescovo della diocesi di Groningen-Leeuwarden dal 1999; nel 2007 Benedetto XVI lo ha scelto come Arcivescovo di Utrecht e Primate della Chiesa cattolica nei Paesi Bassi, creandolo Cardinale nel 2012. Autore di numerose pubblicazioni, è membro della Pontificia Accademia per la Vita e della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

1 Viene qui riprodotto l'intervento in occasione del Convegno «Con la forza di un gigante, Giovanni Paolo II e la modernità», tenutosi il 19 ottobre 2019 presso il Centro francescano Rosetum di Milano.

2 La prima edizione fu pubblicata postuma presso l'editore Bermann-Fischer Verlag nel 1942 a Stoccolma; oggi si veda S. Zweig, *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*, Hamburg 2019. In Italia la prima traduzione appare a Roma per i tipi dell'editore De Carlo nel 1945; l'edizione più recente è S. Zweig, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo*, Milano 2017.

3 *Ibid*., 161: «schön und sinnvoll wie eine köstliche Frucht bot sich in diesem strahlenden Sommer die Welt. Und ich liebte sie um ihrer Gegenwart und ihrer noch größeren Zukunft willen. Da, am 28. Juni

guerra mondiale, condotta con mezzi tecnologici avanzati, dai gas tossici ai primi aerei, usati come bombardieri. Una guerra devastante che ha mietuto circa 8 milioni di vittime con più di 17 milioni di feriti, fra cui molte persone gravemente mutilate. Quella guerra terribile e crudelissima ha messo definitivamente fine al vecchio mondo dell'800.

a. La fine del mondo di ieri e della Modernità

La nazione in cui Stephan Zweig nacque nel 1881, l'Austria, era ancora parte dell'impero austro-ungarico. Per i suoi genitori era un impero in cui si sentivano come in una casa di pietra, ma che dopo la guerra risultò essere una realtà fragile, che sarebbe sparita inaspettatamente nel corso di quattro anni[4]. Ciò che concerneva l'impero austriaco ungarico riguardava, ultimamente, tutta la vecchia Europa. L'Imperatore austriaco ungarico, lo Zar russo e il Kaiser tedesco, considerati come persone che ricevevano il loro potere da Dio stesso e rappresentavano il cristianesimo presente nella società, perdettero i loro troni e furono sostituiti alla fine della guerra del 1918 da governanti secolari o atei.

Ma anche nella società inglese e in quella italiana, che mantenevano le loro monarchie, il mondo dopo la guerra fu diverso da quello di prima. Il vecchio mondo si caratterizzava per le sue convinzioni forti e ferme. Zweig, pur non giudicando positivamente da tutti i punti di vista il periodo precedente il 1914, lo descrive come «l'epoca d'oro della sicurezza»[5]. Questo riguardava sia l'ordine nella società, nella vita familiare e in quella personale, sia la religione e la filosofia di vita della gente comune. Molti erano ancora cristiani credenti e soprattutto i cattolici erano praticanti. Anche la maggior parte di coloro che erano stati profondamente influenzati dalla filosofia dell'Illuminismo credevano ancora in Dio, anche se solamente come un Dio creatore. La teologia liberale del '700 e dell'800 tentava di eliminare dalla fede cristiana tutti gli elementi non compatibili con le idee dell'Illuminismo, cioè gli elementi non razionalmente spiegabili, come il Dio Trinitario, l'incarnazione del Figlio di Dio e la risurrezione del corpo e dell'anima. Gesù fu ridotto al maestro per eccellenza della morale. Ma i cristiani liberali – nell'800 anche quelli cattolici, ma a partire dalla restaurazione della Chiesa Cattolica dopo l'epoca Napoleonica soprattutto i protestanti – credevano ancora fermamente in Dio e rimanevano membri di una Chiesa.

Inoltre, coloro che seguivano le idee dell'Illuminismo e appartenevano quindi alla

1914, fiel jener Schuß in Sarajewo, der die Welt der Sicherheit und der schöpferischen Vernunft, in der wir erzogen, erwachsen und beheimatet waren, in einer einzigen Sekunde wie ein hohles tönernes Gefäß in tausend Stücke schlug».

4 *Ibid*., 13.

5 *Ibid*., 10.

cultura della Modernità si radicavano ancor più fermamente nelle loro convinzioni. I razionalisti, seguaci fra l'altro di Cartesio (1596-1650), erano profondamente persuasi di trovare un fondamento solido sia nel sapere che nelle scienze come leggi e principi della ragione umana. In ugual modo i seguaci di David Hume (1711-1776), gli empiristi, mantenevano la convinzione di poter trovare tale fondamento nella conoscenza ottenuta mediante i sensi e l'associazione delle immagini sensitive da parte della mente umana. I Kantiani (seguaci di Immanuel Kant, 1724-1804) cercavano questo fondamento in una via intermedia fra la filosofia razionalista e quella empirista, considerando la conoscenza come una sintesi fra le immagini del mondo esteriore ottenute attraverso i sensi e le forme (categorie) aprioristiche della ragione: spazio, tempo, causalità e l'idea di sostanza. Queste forme aprioristiche erano considerate dai Kantiani come il fondamento della conoscenza necessaria e generale. Gli Idealisti, soprattutto gli Hegeliani (seguaci di G. W. F. Hegel, 1770-1831), riducendo totalmente l'essere al pensiero, erano convinti che il mondo esteriore non esistesse in sé, ma fosse soltanto una proiezione del soggetto. I Marxisti, che diventarono un grande movimento solo nell'ultimo quarto del XIX secolo, credevano che gli sviluppi economici storici determinassero la storia dell'umanità, che avrebbe raggiunto il suo fine nell'uguaglianza di tutti e nell'unità dell'umanità[6].

Tuttavia, nella seconda metà del XIX secolo vi erano già i primi segni dell'indebolimento sia delle Chiese cristiane che delle filosofie illuministe, soprattutto nella cosiddetta *fin de siècle* e nei primi anni del XX secolo fino alla prima guerra mondiale. Nella cultura di questo periodo si osserva un atteggiamento ambivalente per una serie di sviluppi scientifici che minacciavano l'ordine esistente: le pubblicazioni di Darwin sulla teoria dell'evoluzione erano incompatibili con l'interpretazione letteraria della Sacra Scrittura, applicata in quel tempo dai protestanti ortodossi e dai cattolici. La nascita del movimento socialista minacciava la posizione della borghesia. La scoperta dell'inconscio da parte di Freud mostrava che gli esseri umani hanno degli affetti, dei sentimenti e dei pensieri con i quali non si voleva fare i conti. La reazione psicologica su queste ambivalenze era che molti – soprattutto nelle classi alte della società – tentavano di eluderle, fuggendo dalla realtà e rifugiandosi nell'estetismo, che si esprimeva in nuovi stili artistici come il *Jugendstil* e l'impressionismo. In questo contesto è significativo che l'impressionismo, che mirava a raffigurare l'esperienza della realtà invece della realtà stessa, sostituisse il realismo nelle arti figurative del XIX secolo. Si esprimeva in quell'epoca anche l'atteggiamento del "dandysmo". A motivo proprio di questa fuga nell'estetismo, la *fin de siècle* prende il nome di *belle* époque.

In ogni caso, il XIX secolo con le sue convinzioni diverse trovò la sua fine definitiva sui campi di battaglia della prima guerra mondiale. Molti cristiani, a motivo delle terribili esperienze della guerra, perdettero la loro fede. Fra i militari, che erano

6 E. de Bruyne, *Inleiding tot de wijsbegeerte*, Nijmegen 1929 (2° ed. rivista), 66-112.

rimasti lontani dalle loro famiglie per anni, era diffusa la corruzione dei costumi. Così il dopoguerra si caratterizzò per una decadenza morale, soprattutto nelle metropoli dell'Occidente. La fede nel progresso per le scoperte scientifiche e le nuove tecnologie da parte degli aderenti al Modernismo fu profondamente scossa. La fiducia nelle scienze naturali e nella tecnologia, abusate per sterminare su vasta scala i militari degli avversari e pure civili innocenti, fu minata drasticamente. Questo stato di cose fu accompagnato da una perdita di fiducia nelle filosofie dell'Illuminismo e in quelle empiriste, razionaliste e idealiste. Di conseguenza negli anni '20 si era diffuso un grande scetticismo. Molti delle classi superiori non credevano più in un fondamento del sapere in genere.

Il vuoto lasciato dalla mancanza di un fondamento per il sapere e per l'ordine sociale facilitò la nascita di nuove idee e di devastanti ideologie, come il fascismo, il nazismo, il bolscevismo e il nazionalismo, che negavano e violavano su larga scala la dignità umana fondamentale. Nel nazismo questo si espresse soprattutto nello sterminio di milioni di ebrei, di malati psichici e di altri gruppi umani. Stephan Zweig, già citato sopra, parla a questo riguardo del «dogma consapevole e programmatico dell'anti-umanità»[7]. Bisogna osservare che la negazione della conoscenza delle verità fondamentali conduce facilmente ad una negazione della verità riguardo alla dignità fondamentale della persona umana.

b. La cultura postmodernista: la fine definitiva dei "grandi racconti"

In questo contesto degli anni '20 del secolo scorso, si trovano le prime tracce della cultura in cui noi ci situiamo, cioè il postmodernismo. Questo termine ha diversi e sfumati significati che attengono agli stili delle arti raffigurative e della letteratura, ma anche della filosofia. Il termine fu usato prima da artisti sul finire del XIX e all'inizio del XX secolo, ma fu adottato anche da altre discipline[8]. Dopo la seconda guerra mondiale alcuni filosofi come Wittgenstein, Heidegger e Lacan prepararono la nascita del postmodernismo come corrente filosofica, senza usare ancora questo termine, criticando la legittimazione delle scienze. Trovavano la loro ispirazione per questo in Friedrich Nietzsche (1844-1900), secondo il quale non esiste una verità oggettiva. Solo la prospettiva dalla quale si guarda la realtà, cioè l'interpretazione della realtà stessa, potrebbe essere temporaneamente vera, nel senso che avrebbe una certa utilità

---

7 Cfr. Zweig, *Die Welt von Gestern*, 7: «ich habe die großen Massenideologien unter meinen Augen wachsen und sich ausbreiten sehen, den Faschismus in Italien, den Nationalsozialismus in Deutschland, den Bolschewismus in Rußland und vor allem jene Erzpest, den Nationalismus, der die Blüte unserer europäischen Kultur vergiftet hat. Ich mußte wehrloser, machtloser Zeuge sein des unvorstellbaren Rückfalls der Menschheit in längst vergessen gemeinte Barbarei mit ihrem bewußten und programmatischen Dogma der Antihumanität».

8 K. O' Donnell, *Postmodernism*, Oxford 2003, 6.

per colui che l'ha elaborata. La verità sarebbe perciò una costruzione soggettiva[9].

Il postmodernismo filosofico, che caratterizza l'attuale cultura nell'Occidente, fu diffuso da filosofi come Derrida, Lacan, Vattimo e Foucault[10]. Il filosofo francese Jean-François Lyotard, che introdusse il termine «postmoderno» nella filosofia, lo riassume brevemente così: «Semplificando all'estremo, possiamo considerare "postmoderna" l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni»[11].

Con "grandi racconti" o "grandi narrazioni" (chiamate anche metanarrazioni, in francese *metarécits*) Lyotard intende le diverse correnti dell'Illuminismo per legittimare la conoscenza della verità, soprattutto nella filosofia di Hegel. Ma un grande racconto è pure la fede cristiana. Nell'attuale epoca dell'iper-individualismo non si crede più in un "grande racconto", che legittima le convinzioni condivise da un grande numero di persone. Siccome vi sarebbe un fondamento manchevole del sapere e non vi sarebbe un metodo adeguato per avere accesso alla realtà, spetta all'individuo scegliere le sue convinzioni a proprio piacere.

Tuttavia, il postmodernismo non considera l'essere umano come autonomo dai fatti, perché esso è determinato da altri, soprattutto dall'opinione pubblica, dalle emozioni, dal subconscio e dal linguaggio. Il linguaggio d'altra parte è visto come uno strumento imperfetto. Vi è nella società una grande varietà di giochi linguistici (un concetto sviluppato dal filosofo Wittgenstein)[12]. Gruppi diversi utilizzano lo stesso linguaggio per indicare realtà fra di loro molto diverse e soggettive. Un sacerdote, uno scienziato o un artista, parlando della verità, le attribuiscono significati molto diversi e soggettivi. Questo ostacola la comunicazione fra di loro, per cui viene a mancare una visione unitaria della realtà. Ma se la comunicazione fra la gente è inadeguata, è pure difficile raggiungere un consenso. Di conseguenza c'è una pluralità di convinzioni che non può essere eliminata. Questo concerne anche il campo della morale, per cui l'attuale società conosce un profondo relativismo etico. I criteri applicati nella maggior parte dei casi sono quelli legati al pragmatismo e all'efficienza. Inoltre, la politica dei governi non è più basata su principi etici, ma soprattutto su una grande quantità di informazioni, ottenute tramite le odierne tecniche digitali[13].

Il postmodernismo non è rimasto solo una corrente fra filosofi, ma è diventato una cultura di massa in seguito ad una serie di sviluppi sociologici. La forte crescita della

---

9 Cfr. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Eine Auslegung alles Geschehens*, hg. von M. Brahn, Leipzig 1917, terzo libro, II, 2, 325-326.

10 Cfr. G. Aylesworth, *Postmodernism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015), ed. E. N. Zalta, in https://plato.stanford.edu/entries/postmodernism (cons. 7.11.2019).

11 J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979, 7 (trad. it. *La condizione postmoderna*, Milano 2007[18], 6).

12 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations*, edd. G. E. M. Anscombe – R. Rhees, Oxford 1953.

13 Lyotard, *La condition postmoderne*, 11-17 (trad. it. 11-16).

prosperità ha messo le persone in grado di vivere indipendentemente l'una dall'altra, per cui è sorto l'attuale individualismo, rafforzato ulteriormente dai *media* sociali. Per la mancanza di una legittimazione nel poter conoscere la verità, l'individualista, già incline ad andare per la sua strada, insiste sulla propria libertà per elaborare una propria filosofia e una propria morale[14]. Tuttavia, l'osservazione della filosofia postmoderna secondo cui la libertà è di fatto molto limitata non è infondata. In realtà, si tratta di un *sentimento* di essere liberi, di determinare le proprie idee e la propria morale. La massa segue quasi acriticamente l'opinione pubblica. Nonostante l'enfasi sull'autonomia dell'individuo, deviare dall'opinione pubblica è tutt'altro che facile e in parecchi casi quasi proibito. Per esempio, è quasi ritenuto un atto di discriminazione criticare la teoria del *gender*. Infatti, tale teoria secondo la quale l'individuo ha la libertà di scegliere un proprio genere, cioè un suo ruolo sociale, completamente distaccato dal sesso biologico, è la base del movimento LGTB.

Le famose parole di Ponzio Pilato, che chiede a Gesù durante il processo contro di Lui «Che cos'è la verità?» (Gv 18,38), esprimono lo scetticismo circa la legittimazione della conoscenza della verità, che caratterizza un pensiero assai diffuso nella società odierna.

Questo è il contesto in cui la Chiesa deve oggi trasmettere il Vangelo:

1. Il Vangelo, che nelle parole di Lyotard è anche un "grande racconto", che annuncia Cristo come la verità in Persona, non è ritenuto dalla maggior parte della gente capace di legittimare la verità;
2. vista la mancanza di un "grande racconto" che legittimi la verità, manca una visione di Dio, del mondo e dell'uomo che possa essere condivisa da tutti;
3. l'iperindividualista ha da una parte una sfiducia generale verso le autorità, soprattutto quelle ecclesiastiche, e verso le istituzioni, come la Chiesa; d'altra parte è molto attaccato alla propria libertà nell'elaborare la propria filosofia di vita, una libertà che per lui, imprigionato dall'opinione pubblica, è inafferrabile e che di fatto non ha, come abbiamo avuto modo di dire sopra.

I teologi e i filosofi cristiani erano in grado di discutere ancora con le correnti filosofiche dell'Illuminismo, cioè della Modernità, perché queste ultime presupponevano che una conoscenza universalmente valida della verità fosse possibile. Invece il postmodernismo esclude a priori una tale possibilità. Sulla verità, anche quella rivelata da Cristo, non si può discutere con i postmoderni per la loro incredulità verso i cosiddetti "grandi racconti'. Le numerose discussioni con i fedeli, anch'essi influenzati

[14] Il filosofo canadese Charles Taylor descrive quest'aspetto della cultura postmoderna, un fenomeno di massa a seguito di diversi sviluppi sociologici, soprattutto la crescita della proprietà, come la cultura dell'individualismo espressivo e dell'identità; cfr. C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge-London 2002, 79-107.

dal postmodernismo, sulla possibilità di legittimare la conoscenza della verità su Dio, sull'uomo e sul mondo, ostacolano oggi in modo consistente la trasmissione della fede cristiana e scoraggiano e sfibrano non pochi preti. «Per questo, il nostro parroco, stanco di tutte queste discussioni, non osa quasi più lasciare la sua canonica», mi disse una volta un amico.

Nel campo religioso si vede spesso la decisa negazione di ogni trascendenza, e ancora di più una forte indifferenza, causata dall'idea che la conoscenza della verità non sia comunque raggiungibile. Inoltre c'è spesso un grande influsso delle religioni orientali, soprattutto di quella buddista. La gente spesso sceglie una combinazione di varie e diverse religioni, senza fare una scelta esplicita per l'una o per l'altra. Si constata una sorta di consumismo religioso: si prendono dal supermercato delle religioni quelle idee, quei tipi di spiritualità o usi che piacciono. Si sente spesso dire "una religione vale l'altra". In molte case il crocefisso è stato sostituito da una statua di Budda. Questa statua di un uomo ben in carne con una faccia contenta che medita sulla propria coscienza rappresenta meglio il benessere individuale che si cerca, piuttosto che il crocefisso. La spiritualità, spesso vista come una riflessione sulla propria coscienza, è abbastanza popolare, senza che però ci si debba legare ad una religione. In ogni caso, in genere si osserva un'avversione profonda verso dogmi e dottrine. Inoltre, la presenza di diversi messianismi e sette e l'introduzione di altre religioni, effetto di una considerevole immigrazione negli ultimi decenni, aumentano ancor più la confusione, anche fra i battezzati.

2. Giovanni Paolo II sulla nuova evangelizzazione

Giovanni Paolo II, lui stesso filosofo, conosceva questa realtà e le attuali difficoltà di trasmettere in modo adeguato la fede cristiana. Indicherò qui una premessa per la nuova evangelizzazione, cioè il rifiuto del postmodernismo da parte della filosofia cristiana. In secondo luogo, chiarirò il concetto di "nuova evangelizzazione". In terzo luogo, indicherò le aperture possibili che Giovanni Paolo II vedeva per la nuova evangelizzazione della cultura postmoderna.

a. La premessa nella nuova evangelizzazione: una risposta filosofica alla cultura postmoderna

Giovanni Paolo II ha parlato anche del postmodernismo nella sua enciclica *Fides et ratio* (1998), nella quale analizza il rapporto fra fede e ragione:

> «Le correnti di pensiero che si richiamano alla post-modernità meritano un'adeguata attenzio-

> ne. Secondo alcune di esse, infatti, il tempo delle certezze sarebbe irrimediabilmente passato, l'uomo dovrebbe ormai imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all'insegna del provvisorio e del fuggevole. Parecchi autori, nella loro critica demolitrice di ogni certezza, ignorando le necessarie distinzioni, contestano anche le certezze della fede» (n. 91).

Giovanni Paolo II non esita a segnalare i rischi sopra indicati della negazione della conoscenza della verità:

> «Questo nichilismo trova in qualche modo una conferma nella terribile esperienza del male che ha segnato la nostra epoca. Dinanzi alla drammaticità di questa esperienza, l'ottimismo razionalista che vedeva nella storia l'avanzata vittoriosa della ragione, fonte di felicità e di libertà, non ha resistito, al punto che una delle maggiori minacce, in questa fine di secolo, è la tentazione della disperazione» (*ibid*.).

Il primo ostacolo per l'annuncio della fede è oggi il postmodernismo, inteso come corrente *filosofica* che nega la possibilità di legittimare qualsiasi verità fondamentale per spiegare l'essere della persona umana, il senso e il fine della sua vita. Questo implica che una buona e solida filosofia cristiana è necessaria per rifiutare il postmodernismo. La teologia, nella spiegazione della fede, si è sempre servita della filosofia, considerata *ancilla theologiae*[15], cioè la serva della teologia.

Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Fides et ratio* attribuisce alla filosofia due modi di servire la teologia:

1. Una buona filosofia può prepararci a un «corretto *auditus fidei*» (*ibid*., n. 65), cioè un *corretto ascolto della fede*. La fede proviene, infatti, dall'udire la predicazione della Parola di Dio. Paolo dice: «La fede dipende dunque dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo» (Rm 10,17). La filosofia può facilitare questo ascolto, considerando la struttura della conoscenza e della comunicazione personale e le varie forme e funzioni del linguaggio. In questo modo può rifiutare il postmodernismo.
   La filosofia aristotelico-tomista, per esempio, spiega come la ragione possa arrivare a una conoscenza autentica della verità, comprendendo l'essenza delle cose mediante un processo di astrazione dalle informazioni che l'uomo riceve tramite i sensi[16]. In questo modo la ragione umana conosce, per esempio, il concetto di causalità, per cui si può concludere che c'è ultimamente all'origine della catena di tutte le cause nel mondo un "Primo Motore" o un Motore Immobile. In

[15] Questa espressione deriva da san Pier Damiani, benché non la usi alla lettera; cfr. K. Reindel (hg.), *Die Briefe des Petrus Damiani. Teil 3: Briefe 91-150* (MGH Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit, Band 4.3), Hannover 1989, 354, n. 119: *Philosophia «non debet ius magisterii sibimet arroganter suscipere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire».*

[16] Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, 85, 2 e 86, 1.

questo modo si può mostrare l'esistenza di Dio attraverso la via della filosofia senza richiamarsi alla Rivelazione[17] e al tempo stesso l'uomo può conoscere la propria natura e spiegare quali norme morali ne derivano. Inoltre la filosofia può chiarire concetti e nozioni usati dalla teologia che derivano spesso dalla filosofia stessa.

2. In secondo luogo, la filosofia può contribuire all'*intellectus fidei* (*ibid*., 66), cioè a una migliore comprensione razionale della fede. Su questo argomento Giovanni Paolo II afferma: «la Verità divina, "a noi proposta nelle Sacre Scritture, interpretate rettamente dalla dottrina della Chiesa", gode di una propria intelligibilità così logicamente coerente da proporsi come un autentico sapere. L'*intellectus fidei* esplicita questa verità, non solo cogliendo le strutture logiche e concettuali delle proposizioni nelle quali si articola l'insegnamento della Chiesa, ma anche, e primariamente, nel far emergere il significato di salvezza che tali proposizioni contengono per il singolo e per l'umanità» (*ibid*.).

Avanzando su questi due binari la filosofia può offrire all'uomo d'oggi, che subisce l'influenza del postmodernismo, un'apertura alla fede cristiana. Questo può essere, soprattutto nel caso di persone con una educazione superiore, un primo passo verso una nuova evangelizzazione.

b. Il concetto di "nuova evangelizzazione"

Una nuova evangelizzazione delle nostre regioni è diventata sempre più urgente a partire dalla prima guerra mondiale, ma soprattutto dagli anni '60 del secolo scorso. Molti battezzati non hanno ricevuto una vera educazione cattolica e un numero notevole di persone non è stato neppure battezzato. L'Europa occidentale stessa, che ha portato la fede cristiana in tutti gli altri continenti, l'ha oggi in gran parte persa. Per questo, è essa stessa oggi una terra di missione. Una nuova evangelizzazione per i non battezzati o una ri-evangelizzazione per i battezzati che hanno perso la fede è una realtà urgente.

L'idea di una "nuova evangelizzazione" fu avanzata già da Paolo VI nel 1975 nella sua Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, in cui parla di «uno slancio nuovo capace di creare, in una Chiesa ancor più radicata nella forza e nella potenza perenne della Pentecoste, nuovi tempi d'evangelizzazione» (n. 2).

Paolo VI sottolinea l'urgenza di questo nuovo slancio a causa della rottura fra la fede cristiana e l'attuale cultura: «La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi possibili in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esatta-

17 ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro 8, 1071b 3-22.

mente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la Buona Novella. Ma questo incontro non si produrrà, se la Buona Novella non è proclamata» (*ibid*., n. 20).

Giovanni Paolo II usò l'espressione "nuova evangelizzazione" per la prima volta nel 1983 in una allocuzione al CELAM, la conferenza dei rappresentanti delle conferenze episcopali dell'America Latina e della regione caraibica[18], e di nuovo diverse volte in un secondo discorso al CELAM nel 1992[19]. Il Romano Pontefice ha elaborato il concetto di "nuova evangelizzazione" principalmente in tre documenti:

1. L'ha fatto più estesamente nella sua enciclica *Redemptoris missio* del 1990, pubblicata in occasione del venticinquesimo anniversario della *Ad gentes*, il Decreto del Concilio Vaticano II sull'attività missionaria della Chiesa. La *Redemptoris missio* può essere considerata come una *Magna Carta* della nuova evangelizzazione, nella quale Giovanni Paolo II indica i principi e gli obiettivi fondamentali della nuova evangelizzazione.
2. Nella sua Lettera apostolica *Tertio millennio ineunte* (10 novembre 1994) indica tre fasi con diversi progetti di evangelizzazione in preparazione dell'anno giubilare del 2000. La prima fase riguarda i Sinodi dei vescovi nei diversi continenti: l'Africa[20], le Americhe[21] (tale Sinodo concerne specificamente la nuova evangelizzazione), l'Asia[22], l'Oceania[23] e l'Europa[24] (*Tertio millennio ineunte*, n. 38). La seconda fase, propriamente preparatoria, con una impronta trinitaria, concerne l'annuncio nell'arco di tre anni: il 1997, particolarmente dedicato alla riflessione su Cristo (*ibid*., nn. 40-43), il 1998, dedicato in modo particolare allo Spirito Santo (*ibid*., nn. 44-48) e il 1999, incentrato su Dio Padre (*ibid*., nn. 44-48). La terza fase è quella celebrativa, che si è svolta a Roma, in Terra Santa e nelle Chiese locali nell'anno giubilare 2000 (*ibid*., n. 55).
3. Dopo l'inizio del nuovo millennio, Giovanni Paolo II fissa l'attenzione sull'urgenza della nuova evangelizzazione nell'Esortazione apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), nella quale, dopo aver fatto menzione delle diverse celebrazioni e degli avvenimenti particolari dell'anno giubilare 2000 (*ibid*., cap. I), sprona alla nuova evangelizzazione con le famose parole che Gesù dice agli

18 Giovanni Paolo II, *Discorso all'assemblea del CELAM* (Port-au-Prince 9 marzo 1983), III.

19 Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione della apertura dei lavori della IV Conferenza Generale dell'episcopato Latinoamericano* (Santo Domingo 12 ottobre 1992).

20 Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1999.

21 Giovanni Paolo II, *Ecclesia in America*, 22 gennaio 1999.

22 Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Asia*, 6 novembre 1999.

23 Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Oceania*, 22 novembre 2001.

24 Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Europa*, 28 giugno 2003.

> Apostoli nel loro primo incontro con Lui: *Duc in altum*, cioè: «Prendi il largo e gettate le vostre reti per la pesca» (Lc 5,4; *Novo millennio ineunte*, n. 1). Inoltre, ricorda di aver presentato e invocato la Santa Vergine Maria come «Stella della nuova evangelizzazione» (*ibid*., n. 58).

Nel suo discorso al CELAM nel 1992 Giovanni Paolo II chiarisce che la nuova evangelizzazione non implica la trasmissione di un nuovo Evangelo: «La nuova evangelizzazione non consiste in un "nuovo Vangelo", che deriverebbe sempre da noi stessi, dalla nostra cultura, dalla nostra analisi delle necessità dell'uomo. Perché questo non sarebbe "Vangelo", ma pura invenzione umana e non vi sarebbe in esso salvezza. Né si tratta di tagliare fuori dal Vangelo tutto ciò che sembra difficilmente assimilabile alla mentalità odierna. Non è la cultura la misura del Vangelo, ma è Gesù Cristo la misura di ogni cultura e di ogni azione umana»[25].

Chi trasmette il Vangelo fa conoscere alla gente e nello stesso tempo fa incontrare Cristo, che rimane sempre lo stesso (cfr. Eb 13,8; *Tertio millennio ineunte*, cap. V). In modo ancor più energico, Giovanni Paolo II afferma: «Essendo la "buona novella", in Cristo c'è identità tra messaggio e messaggero, tra il dire, l'agire e l'essere. La sua forza, il segreto dell'efficacia della sua azione sta nella totale identificazione col messaggio che annunzia: egli proclama la "buona novella" non solo con quello che dice o fa, ma con quello che è» (*Redemptoris missio*, n. 13).

Chi cambia il contenuto del Vangelo, non propone alla gente Gesù Cristo, ma una propria invenzione umana e la priva della verità. Cristo è, infatti, secondo le sue proprie parole, «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Chi priva la gente dell'autentica verità in Cristo, blocca anche l'accesso all'Eterno Padre, perché Cristo è l'unico mediatore fra noi e Dio (*Redemptoris missio*, cap. I): «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14,6).

Per questo, la nuova evangelizzazione non può implicare un adattamento del Vangelo alla cultura, nemmeno a quella postmoderna, cui non piacciono certamente molti elementi della fede cristiana. Deve accadere l'opposto: la cultura deve essere cristianizzata. La novità della nuova evangelizzazione non concerne un cambiamento del contenuto del Vangelo, ma se necessario un adattamento alla cultura dello stile, dello sforzo e della programmazione, dei metodi e dell'espressione e un approfondimento dell'ardore dell'evangelizzazione (cfr. n. 10). Un adattamento del *modo* di evangelizzare le culture è possibile, secondo Giovanni Paolo II, e questo non è soltanto un adattamento esteriore: «poiché l'inculturazione «significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento

---

25 Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione della apertura dei lavori della IV Conferenza Generale dell'episcopato Latinoamericano*, n. 6.

del cristianesimo nelle varie culture»[26] (*Redemptoris missio*, n. 52).

Tuttavia, nell'inculturazione del messaggio evangelico in una determinata cultura si devono rispettare due principi: «La compatibilità col Vangelo e la comunione con la Chiesa universale»[27] (*ibid*., n. 54).

Chi evangelizza deve rendersi conto della cultura dominante, ascoltarla e cercare in essa delle possibilità per accedere al Vangelo. Anche Giovanni Paolo II cerca nell'attuale cultura postmoderna delle aperture possibili, come ha fatto l'apostolo Paolo. Una volta ad Atene, Paolo «si reca all'Areopago, dove annunzia il Vangelo, usando un linguaggio adatto e comprensibile in quell'ambiente (At 17,22)» (*ibid*., n. 37 c). Chi annuncia il Vangelo, deve cercare i nuovi areopaghi del nostro tempo (cfr. *Tertio millennio ineunte*, n. 57). L'areopago del nostro tempo sono i mass media classici e i media sociali, mediante i quali possiamo raggiungere tutto il mondo. Giovanni Paolo II osserva nel 1990 che forse li usiamo ancora troppo poco (*Redemptoris missio*, n. 37 c). Mentre mancano in genere oggi dei mass media cattolici classici, particolarmente i giornali cattolici, la Santa Sede, le diocesi e le parrocchie usano ampiamente, però, i media sociali e le vie digitali.

c. Le aperture alla nuova evangelizzazione nel postmodernismo

Dove si possono trovare le aperture per una cristianizzazione della cultura postmoderna? In primo luogo, l'uomo postmoderno, mentre non apprezza una spiegazione di cose astratte o di una dottrina, si interessa soprattutto delle biografie personali e delle esperienze concrete, il che implica una certa apertura per *la "biografia" e le esperienze concrete di Gesù*, raccontate nel Vangelo. Inoltre, una possibile apertura per l'uomo postmoderno, che insiste sulla libertà individuale, si presenta nel fatto che *l'imitazione di Cristo si fonda su una decisione personale e conduce a un aumento della libertà personale*.

1. In primo luogo, Giovanni Paolo II sottolinea che non si deve presentare la fede cristiana come un insieme di dogmi e come una dottrina. Come dice nella sua prima enciclica programmatica *Redemptor hominis* (1979), l'annuncio del Vangelo implica in primo luogo la realizzazione di un incontro con una Persona, Gesù Cristo:

> «Il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche e, in modo particolare, della nostra è di dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta

[26] Assemblea straordinaria del 1985, Relazione finale, II, D, 4.

[27] Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), in AAS 74 (1982) 91, n. 10. Qui il Pontefice parla dell'inculturazione nell'ambito del matrimonio e della famiglia.

> l'umanità verso il mistero di Cristo»[28] (*Redemptoris missio*, n. 4). L'uomo postmoderno non si interessa di una dottrina o di cose astratte, ma piuttosto di biografie e delle esperienze concrete di persone particolari. Per questo la nuova evangelizzazione ha in primo luogo bisogno di testimoni, che annuncino il Vangelo in parole e opere: «L'uomo contemporaneo crede più ai testimoni che ai maestri» (*ibid.*, n. 42). E i testimoni migliori sono i santi (*ibid.*, n. 90).

L'uomo postmoderno ama conoscere le biografie concrete e le esperienze per comprendere se possa applicarle alle proprie esperienze e per conoscere meglio se stesso. Se si conosce il Vangelo, può fare questo anche con la biografia e le esperienze del Figlio di Dio, fattosi uomo. Su tale punto il Concilio Vaticano II così si era espresso:

> «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo (31) ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato» (*Gaudium et spes*, n. 22; *Tertio millennio ineunte*, n. 4).

Lo stesso pensiero viene presentato sotto diversi aspetti nel terzo capitolo della *Nuovo millennio ineunte*, intitolato «Un volto (di Cristo) da contemplare». Per conoscere se stesso, l'uomo non deve incagliarsi nelle riflessioni sulla propria coscienza, ma incontrare Gesù:

> «Cristo redentore … rivela pienamente l'uomo a se stesso ... L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo... deve avvicinarsi a Cristo... La redenzione, avvenuta per mezzo della croce, ha ridato definitivamente all'uomo la dignità e il senso della sua esistenza nel mondo»[29] (*Redemptoris missio*, n. 2).

Giovanni Paolo II osserva che questa possibile apertura dell'uomo postmoderno alla fede cristiana è legata alla tipica differenza fra la fede cristiana e le altre religioni. La ricerca di Dio si esprime, secondo il Papa, in tutte le religioni, ma: «Nel cristianesimo l'avvio è dato dall'Incarnazione del Verbo. Qui non è soltanto l'uomo a cercare Dio, ma è Dio che viene in Persona a parlare di sé all'uomo ed a mostrargli la via sulla quale è possibile raggiungerlo. È quanto proclama il Prologo del Vangelo di Giovanni: "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (1,18). Il Verbo Incarnato è dunque il compimento dell'anelito presente in tutte le religioni dell'umanità» (*Tertio millennio ineunte*, n. 6).

2. Inoltre, sarà molto importante per la mentalità individualista postmoderna met-

[28] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), in AAS 71 (1979) 275, n. 10.

[29] *Ibid.*, 274.

tere in rilievo che la scelta di seguire Cristo è frutto di una «decisione personale» (*Redemptoris missio*, n. 42). Il Vangelo stesso mostra chiaramente che Gesù non impone mai la fede in lui, ma si rivolge alla libertà personale dell'uomo. Come abbiamo visto sopra, l'uomo postmoderno si basa sulla propria libertà per affermare la propria filosofia di vita e la propria morale. Giovanni Paolo II sa che è perciò cruciale mettere in luce che «la fede in Cristo è una proposta alla libertà dell'uomo… L'annuncio e la testimonianza di Cristo, quando sono fatti in modo rispettoso delle coscienze, non violano la libertà» (*ibid*., n. 7). Una norma fondamentale e assoluta dell'etica è che non si deve mai forzare un essere umano a fare qualcosa che sia considerato come un atto proibito dalla sua coscienza morale. Giovanni Paolo II rimanda in questo contesto al Concilio Vaticano II che afferma il diritto della persona umana alla libertà religiosa:

> «Tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la coscienza, né sia impedito, entro certi limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata»[30] (cfr. *ibid*., n. 8). E il Pontefice Romano aggiunge: «la Chiesa si rivolge all'uomo nel pieno rispetto della sua libertà[31]: la missione non coarta la libertà, ma piuttosto la favorisce. La Chiesa propone, non impone nulla: rispetta le persone e le culture, e si ferma davanti al sacrario della coscienza» (*ibid*., n. 39).

Abbiamo segnalato sopra che l'uomo postmoderno si aggrappa alla propria libertà di scegliere la propria filosofia di vita e i propri valori etici, ma che – paradossalmente – gli manca proprio tale libertà per diversi fattori. Un elemento essenziale della nuova evangelizzazione sarà quindi la capacità di smascherare questa apparente libertà e chiarire che l'uomo può trovare la vera libertà solo nella redenzione da parte di Cristo. Alla domanda perché sia necessaria l'evangelizzazione, Giovanni Paolo II risponde:

> «aprirsi all'amore di Cristo è la vera liberazione. In lui, soltanto in lui, siamo liberati da ogni alienazione e smarrimento, dalla schiavitù al potere del peccato e della morte» (*ibid*., n. 11).

30 Concilio Vaticano II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, n. 2.

31 Cfr. *ibid*., n. 34.

Epilogo: la nuova evangelizzazione non è una "missione impossibile"?

Dopo aver analizzato la cultura postmoderna dominante dobbiamo rassegnarci e concludere che la nuova evangelizzazione è una missione impossibile? La risposta di san Giovanni Paolo II è chiara: essa è una missione *possibile* e non solo, è pure una missione *obbligatoria*. Cita all'inizio della *Redemptoris Missio* le parole dell'apostolo Paolo:

> «Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è per me un dovere: guai a me se non predicassi il Vangelo!» (1 Cor 9,16; *Redemptoris missio*, n. 1).

Il Romano Pontefice stesso viveva ciò che ha scritto sulla nuova evangelizzazione. Infatti aveva realmente scelto «di viaggiare fino agli estremi confini della terra per manifestare la sollecitudine missionaria, e proprio il contatto diretto con i popoli che ignorano Cristo mi ha ancor più convinto dell'urgenza di tale attività» (*ibid*.).

Sicuramente sarà una missione difficile. Varrà sempre per la nuova evangelizzazione il *duc in altum*, prendi il largo. Dobbiamo, però, renderci conto del fatto che la cultura postmoderna non durerà per sempre e sarà a sua volta sostituita da un'altra cultura, che forse offrirà maggiori aperture per la nuova evangelizzazione. E – cosa ancora più importante – dobbiamo renderci conto che noi, pur annunciatori fisicamente visibili e udibili secondo la nostra vocazione di battezzati e cresimati, sposati o celibi, genitori, preti o religiosi, non siamo i protagonisti della nuova evangelizzazione. In noi e per mezzo di noi

> «lo Spirito Santo rimane il trascendente soggetto protagonista della realizzazione di tale opera nello spirito dell'uomo e nella storia del mondo»[32] (*ibid*., n. 21).

In altre parole: la terza Persona in Dio «è anche per la nostra epoca *l'agente principale della nuova evangelizzazione*» (*Tertio millennio ineunte*, n. 45). E a Dio nulla è impossibile (Lc 1,37).

[32] Questa è una citazione da GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem* (18 maggio 1986), in AAS 78 (1986) 857, n. 42.

Sufi Network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione

Francesco Alfonso Leccese
Jouvence, Milano 2017, 196 pp.

Una parte consistente delle pubblicazioni in lingua italiana sul pensiero islamico ha per oggetto il misticismo sufi e tematiche ad esso correlate: oltre alle edizioni critiche di varie opere di al-Ghazali, Ibn al-ʿArabi, Rumi e altri mistici musulmani, facciamo riferimento a un vasto insieme di studi sul sufismo, che comprende numerosi contributi di studiosi italiani. La mistica islamica ha destato l'interesse di molti (musulmani e non) e affascina anche per via del suo aspetto "esotico", che viene spesso accostato alle tradizioni spirituali dell'Asia. Sulla base di studi comparativi, Mircea Eliade ipotizzava persino l'origine indiana di pratiche sufi come il *dhikr*[1], sebbene di ciò non vi sia evidenza. Senza dubbio, però, la mistica islamica ha assunto varie sembianze e i suoi linguaggi sono evoluti nel tempo, anche in seguito a processi di contaminazione culturale. Viene allora da chiedersi quali forme può acquisire la tradizione sufi al di fuori del suo contesto d'origine e, quindi, all'interno delle società occidentali contemporanee, ossia il "mondo moderno" che René Guénon metteva in contrapposizione all'ambito (idealizzato) della Tradizione, ed è proprio a queste e ad altre questioni che intende rispondere Francesco Alfonso Leccese nel suo saggio. Nella prefazione a *Sufi network*, Alberto Ventura accenna al fatto che la riscoperta del sufismo in Occidente è stata favorita proprio dagli studi di intellettuali europei (come il già citato Guénon) e, inoltre, tale fenomeno è da considerarsi una risposta alle tendenze dell'Islam politico, con particolare riferimento al wahabismo – ma non bisogna trascurare il fatto che anche i sufi si sono dimostrati in grado di fare politica, come evidenzia Leccese[2]. Detto questo, diamo un breve sguardo ai temi affrontati dall'autore.

Nel primo capitolo, Leccese illustra i caratteri del sufismo e il suo sviluppo stori-

1 Cfr. M. Eliade, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, tr. it. F. Jesi, Milano 2005 [1954], 207-209.

2 Si veda anche F. A. Leccese, *Sufismo e politica, dal Medioevo ai nostri giorni*, in M. Campanini (ed.), *Storia del pensiero politico islamico. Dal Profeta Muhammad ad oggi*, Milano 2017, 138-154.

co, a partire dalla formazione delle prime confraternite nel periodo dell'Islam classico, prima della nascita delle prime scuole sufi[3]. Le confraternite hanno saputo mantenere la loro struttura gerarchica, basata sul rapporto maestro-discepolo e regolata da atti come la trasmissione della *khirqa*, che permette il proseguimento della catena delle autorità (*silsila*). L'autore si sofferma anche sul significato simbolico di rituali come il *wird* e il *dhikr*, finalizzati alla purificazione e all'annullamento del Sé (*fana'*). La mistica islamica è caratterizzata da un insieme di complesse dottrine, alcune delle quali possono apparire come eterodosse. Leccese fa cenno alle tendenze antidogmatiche del sufismo, ricordando l'emblematico caso del persiano Hallaj, condannato a morte nel 922. A questo mistico viene attribuito il detto "eretico" «io sono il Vero», interpretabile come «io sono Dio». Vengono poi ricordate le vicende legate al monismo esistenziale ibnarabiano, noto come Unicità dell'Essere, una dottrina metafisica sufi verso la quale numerosi teologi-giuristi (dal Medioevo ad oggi) hanno mosso polemiche. Leccese passa ad una trattazione sul wahabismo, il primo movimento islamico esplicitamente antisufi, emerso nel XVIII secolo e sostenuto dai sauditi, per poi parlare della contemporanea nascita di un "neo-sufismo" contrapposto al rigorismo wahabita. Il capitolo successivo passa in rassegna aspetti legati allo scontro tra Medio Oriente e Occidente. Il colonialismo degli europei ha aperto la strada agli studi orientalistici, allora orientati in base a determinati fattori ideologici: per quanto riguarda l'islamistica, è celebre la critica di Renan, il quale riteneva che l'Islam avesse ereditato passivamente il sapere dei greci e di altre civiltà, senza rielaborarlo in maniera critica[4]. In quello stesso periodo è nato un certo interesse anche per il sufismo. Molti studiosi non erano in grado di cogliere aspetti di originalità in tale tradizione: ad esempio, si ipotizzava che i poemi sufi persiani fossero stati influenzati dall'Induismo e si riteneva che esprimessero valori contrari all'Islam. Inoltre, si pensava che vari aspetti della metafisica sufi fossero di derivazione neoplatonica – questione dibattuta ancora oggi. Visto inizialmente come insieme di superstizioni e segno di decadenza culturale, in contrapposizione al presunto razionalismo dell'uomo europeo, il sufismo veniva addirittura temuto per via dell'influenza dei mistici sulle masse popolari: alcuni sufi, effettivamente, furono agitatori. Leccese ricorda l'emiro ʿAbd al-Qadir, figura di spicco nella rivolta anticoloniale algerina, e la confraternita Sanussiyya, che ha respinto l'invasione italiana in Libia. Nel capitolo quinto, invece, il rapporto tra sufismo e potere è letto partendo da una prospettiva interna al mondo islamico: anche i sovrani dei paesi islamici si sono messi in guardia verso i sufi e la loro potenziale capacità di innescare rivolte. Si parla, ad esempio, della messa al bando delle confraternite da parte di Mustafa Kemal Atatürk. È poi interessante il caso del sufismo in Egitto negli anni del regime nasseriano: in tale periodo, il Consiglio Supremo ha fornito ai maestri

[3] Per approfondimenti, cfr. G. C. Anawati – L. Gardet, *Mistica islamica*, tr. it. F. A. Leccese, Milano 2017.

[4] Cfr. E. Renan, *L'islamisme et la science. Conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883*, Paris 1883.

sufi determinati obiettivi sociali e attraverso di loro ha mantenuto un controllo più efficace sulle confraternite.

Il capitolo quarto sposta l'attenzione sull'Occidente e parte dalla figura di René Guénon. Quest'ultimo considerava tutte le correnti spirituali come rami di un'unica Tradizione – posizione discutibile, innanzitutto dal punto di vista filologico. Critico verso il progresso, la tecnologia e gli aspetti dell'Occidente che, a suo parere, indicano una perdita dei valori tradizionali, Guénon si è trasferito al Cairo ed è entrato nella confraternita Sadhiliyya, diventando un modello per altri europei convertiti, come T. Burckhardt, F. Schuon, M. Vâlsan e M. Lings, che hanno rappresentato la scuola perennialista. Ad essa appartiene anche il persiano Seyyed Hossein Nasr, il quale afferma che il contributo degli occidentali citati sopra sia stato fondamentale per capire il pensiero di autori come Ibn al-ʿArabi[5].

Alcune figure del secolo scorso hanno esportato dottrine e pratiche sufi al di fuori del loro contesto d'origine, favorendo l'emergere di nuovi approcci e mescolanze di tradizioni che si possono benissimo inserire nell'ambito della *new age*. L'autore ricorda l'indiano Hazrat Inayat Khan, fondatore dell'attuale Sufi Order International (forma di neo-sufismo basata su sei religioni), oltre all'armeno Georges Gurdjieff, che sulla base di diversi insegnamenti raccolti nelle sue peregrinazioni ha diffuso in Europa e in America il proprio insegnamento esoterico, la *Quarta via*. Attraverso vari esempi, Leccese insiste sul fatto che alcuni di questi autori e altri pensatori occidentali, uscendo dai canoni della tradizione, cercano di individuare i lineamenti di una "psicologia sufi", vista come panacea per l'uomo contemporaneo[6]. Certamente, questo deve aver attirato una certa attenzione da parte del pubblico. Negli anni Sessanta, in particolare, il fascino per l'India legato al movimento hippie non ha trascurato del tutto la cultura sufi, che così ha influenzato le arti e le subculture dell'Occidente: ci sono alcuni casi di musicisti inglesi (come i componenti della band The Habibiyya e Richard Thompson), che hanno fatto propri gli ideali e lo stile di vita sufi. Il contesto presente viene infine affrontato nel capitolo conclusivo (intitolato non a caso *Sufi network*), in cui si parla di come il sufismo abbia trovato un proprio canale di diffusione nel web: paradossalmente, una tradizione che nel Medioevo era essenzialmente esoterica, basata su una cultura orale diffusa all'interno di ristrette cerchie di iniziati, oggi è "consultabile" da tutti e su internet si possono trovare siti, video e altro materiale multimediale, spesso diffuso dai sufi stessi. Che cos'è il sufismo al giorno d'oggi? L'era della globalizzazione e del digitale minacciano forse la sua natura esoterica? Sembra di no: come commenta l'autore, i rituali e i principi religiosi conservano ancora oggi la loro valenza.

---

5 Riguardo all'influenza degli intellettuali europei sul pensiero di Nasr, si veda, ad esempio, S. H. Nasr, *L'Islam tradizionale nel mondo moderno*, Padova 2006, 235-274.

6 Ad esempio, cfr. R. E. Ornstein, *The Psychology of Consciousness*, New York 1966.

Sufi network riesce a fornire in maniera sintetica una prospettiva piuttosto estesa su un fenomeno già di per sé ampio e variegato, toccando anche temi interessanti che difficilmente possono trovare sede in uno studio specialistico. Leccese presenta uno studio di carattere multidisciplinare, che tocca argomenti ancora poco indagati ed offre nuove piste di ricerca, che possono indirizzare verso nuovi traguardi non solo chi si occupa strettamente di islamistica, ma anche antropologi e sociologi delle religioni.

Francesco Malaguti

Artificial Humanity. An essay on the philosophy of artificial intelligence

Philipp Larrey
IF Press, Roma 2019, 127 pp.

Con una prospettiva aristotelico-tomista, l'A. riesce a fotografare l'avanzamento dell'Intelligenza Artificiale (IA), valorizzare positivamente i suoi vantaggi, inquadrare realisticamente la sfida etica ed antropologica per l'essere umano nonché individuare la differenza specifica e insuperabile tra le funzioni "intelligenti" delle macchine e l'intelligenza umana. In questo modo, egli elabora una posizione valida per contrastare i potenti ed efficaci progetti del transumanesimo. Il carattere introduttivo di questa opera, che contiene numerosi esempi e riferimenti a casi e dibattiti concreti, lo rendono uno strumento utile per chiunque vorrebbe approcciare a e orientarsi in questo campo ormai complesso. L'inglese è tenuto chiaro e lineare per cui il libro si presta anche per il lettore italiano con competenze solo medie della lingua.

Nel primo capitolo l'A. spiega la sfida reale dell'IA con numeri concreti e una fotografia appropriata della realtà (pp. 9-34), per passare poi nei seguenti due capitoli ai concetti di «intelligenza» e di «consapevolezza» (pp. 35-83), che visti in un'ottica aristotelico-tomista non potrebbero mai essere applicati a macchine o tecnologie, per quanto essi possano generare risultati che assomigliano molto ai processi realizzati dalla mente umana. Ciò porta alla riflessione sul transumanesimo nel quarto capitolo (85-106) e, nel quinto, sulla differenza specifica del senso comune che caratterizza l'intendimento umano e lo distingue dai processi "intelligenti" artificiali (pp. 107-120). Uno sguardo sul *science fiction «Ex machina»* (Alex Garland, 2014) nell'appendice chiude il libro (pp. 121-126), dopo aver fatto riferimento a *Matrix* (pp. 103-104) e ad altri film.

La prospettiva aristotelico-tomista sull'IA rivela innanzitutto il riduzionismo della definizione tecnologica e transumana di intelligenza come «abilità di raggiungere fini complessi» (Tegmark, cit. pp. 36 e 69) che tralascia completamente la dimensione intenzionale del conoscere umano e della rispettiva (auto-)coscienza (p. 39). Contro dualismo, behaviorismo, riduzionismo materialistico o "eliminativo" e funzionalismo quali teorie filosofiche spesso adottate dalla prospettiva trans- e post-umanista (pp.

51-66), l'A. esprime esplicitamente la strategia di tornare a una posizione prima di quel dualismo cartesiano che starebbe alla base di questi modelli non accettati (p. 66). Tale posizione viene individuata nell'aristotelismo di Tommaso d'Aquino che proporrebbe la «dualità» (appunto non il «dualismo») tra materia e forma, tra corpo e anima. Lui ed Aristotele, «se fossero vivi oggi, evidenzierebbero sicuramente questa differenza essenziale, specialmente in vista dell'attività intellettuale umana», rispetto alle teorie che cercano di giustificare la possibilità di creare una vera e propria intelligenza artificiale paragonabile a quella umana (p. 69). In questa prospettiva aristotelico-tomista, la differenza risulta talmente evidente che la sfida dell'IA si riduce – forse troppo sbrigativamente – al problema che cosa si definisce come «intelligenza» (p. 70). Il vantaggio della mente umana rispetto alle macchine sta nella loro intenzionalità o creatività (p. 70), e per mancanza di «forma vivente» una macchina non può mai diventare cosciente (p. 75) – dimensione indicata da Tommaso per la specifica capacità dell'intelletto chiamata *reditio completa* (p. 77).

Sulla base di queste considerazioni, l'A. decostruisce in quattro punti il programma che ha trovato su un «principale sito web transumanista» (p. 86): innanzitutto, non sarebbe il progresso tecnologico che rende la nostra epoca «unica» nell'evoluzione, considerando che ogni epoca storica si autocomprende in qualche modo in tal senso come "unica" (p. 88); poi non sarebbe vero che la costituzione biologica è un impedimento per l'*enhancement* di se stessi e quindi di una più potente autorealizzazione, in quanto specialmente l'esperienza soggettiva della persona introdurrebbe una differenza incolmabile con il perfezionamento tecnico del mondo di vita dell'individuo (p. 92); inoltre, la morte non sarebbe un errore o fallimento della natura da superare con lo sviluppo tecnologico, ma darebbe significato all'esistenza umana, aspetto non considerato dal transumanesimo (p. 94); infine, l'A. disinnesca la prospettiva transumana secondo la quale l'essere umano lascerà alle spalle la sua costituzione biologica della specie, come ad esempio con la possibilità prevista per il futuro di "caricare" (*upload*) la coscienza soggettiva su un computer (p. 98).

Nell'ultimo passaggio teoretico del libro, ciò che l'A. prima ha identificato con l'intenzionalità o la creatività dell'intelletto umano mai riproducibile tecnicamente, viene riassunto nel concetto del «senso comune» che secondo Tommaso caratterizza lo specifico dell'attività spirituale umana: «il pensiero filosofico inizia con l'esperienza ordinaria e comune» (p. 111). Le dimensioni del *deep learning* e del *machine learning* non considerano che l'apprendimento di connessioni semantiche avviene per *common sense* grammaticale, e spesso il computer non può riprodurle allo stesso livello dell'intuitività dell'intelletto umano. In questo senso, la *Winograd Schema Challenge* ha sostituito ormai il tradizionale *Turing Test*, ponendo il computer davanti alla sfida di rispondere a costatazioni come ad es. «Non posso abbattere la pianta con l'ascia; è troppo piccola», e la rispettiva domanda «Che cos'è troppo piccola, la pianta o l'ascia?» (p. 114). L'impossibilità del computer di *comprendere* in questo caso la refe-

renza semantica porterebbe nei migliori risultati al 70% di risposte corrette da parte dell'IA (p. 115).

Mentre per l'IA «forte» non esiste nessuna differenza rilevante tra le operazioni della mente e quelle del computer, l'IA «debole» riconosce una distinzione specifica tra i due tipi di operazioni, ritenendo comunque che si possa parlare nel caso del computer analogamente di un tipo di "intelligenza" (p. 62). L'A. ricorda tuttavia che Searle stesso, il quale ha introdotto questa distinzione, ritiene l'approccio funzionalista «chiaramente falso» (p. 62). Tuttavia, egli chiude con una frase che rispetto all'argomentazione di tutto il volume suona sorprendentemente possibilista, costatando che certamente l'intelligenza umana si contraddistingue per la capacità di accedere alla «struttura metafisica della realtà tramite la percezione e la ragione», ma che «[s]olo il futuro ci dirà se questa differenza continuerà a dare al sapere e comprendere umano un vantaggio a ciò che l'IA può raggiungere» (pp. 119-120).

Questo volume offre una buona introduzione, molto basica e con uno stile narrativo, al problema dell'IA ed è per questo consigliato a chi intende orientarsi inizialmente in questo ambito. Per la mancanza di una bibliografia, di riferimenti che vadano oltre gli autori canonici e di una maggiore problematizzazione dell'interferenza tra dimensione umana e quella artificiale, la sua intenzione certamente non è quella di contribuire al dibattito scientifico, sebbene indichi rispetto a quest'ultimo una prospettiva che sarebbe da considerare maggiormente: quella aristotelico-tomista. Questa opzione costituisce da un lato una posizione senz'altro ancora abbastanza originale nella riflessione filosofico-etica sul tema, ma si espone dall'altro lato anche all'obiezione di un impiego acritico di tale paradigma interpretativo a causa di una mancante considerazione sugli effettivi vantaggi che esso avrebbe per questo dibattito rispetto ad altri paradigmi nonché sui suoi limiti. Queste considerazioni critiche non diminuiscono, però, la raccomandazione di questo volume come ottima introduzione al tema.

Markus Krienke

«Dai rottami sbocciarono fiori». Gli anni universitari di Clemente Rebora

Pigi Colognesi
Cantagalli, Siena 2019, 152 pp.

La bibliografia reboriana si è recentemente arricchita grazie ad una pubblicazione del giornalista Pigi Colognesi. Studioso di Charles Péguy, che con Clemente Rebora ha in comune elementi significativi come la conversione al cattolicesimo e la partecipazione alla Prima Guerra Mondiale, Colognesi ha iniziato ad interessarsi al poeta lombardo già da qualche tempo, pubblicando alcuni risultati delle sue ricerche nel volume collettaneo da me curato intitolato *Fuori dall'ombra. Voci su Clemente Rebora* (Mimesis, Milano-Udine 2018).

«*Dai rottami sbocciarono fiori*», edito da Cantagalli (Siena 2019) nella collana «A caccia di Dio», è un testo agile (152 pagine) e, soprattutto, ben strutturato (cinque capitoli tematici preceduti da una *Prefazione* e da una *Introduzione* che inquadrano cronologicamente e culturalmente la figura del poeta) in cui Colognesi ripercorre gli anni universitari di Rebora (1904-1910) attraverso la presentazione delle lettere inviate dal giovane Clemente a Daria Malaguzzi Valeri, Antonio Banfi e Claudio Monteverdi, con i quali allora intratteneva un fortissimo legame di amicizia. Si tratta di un periodo molto importante per la formazione del futuro poeta, di cui nel carteggio con gli amici (tutti e tre sapientemente presentati da Colognesi nell'*Introduzione*) emerge già «la ricerca di certezze, valori, ideali che andassero al di là di quelli, pur rispettati, ricevuti in famiglia». Consapevole della densità della scrittura reboriana e della profondità di indagine che essa raggiunge, l'autore del volume si preoccupa di guidare il lettore, «che potrebbe sentirsi respinto da questo tipo di linguaggio e abbandonare il testo» (p. 11), offrendogli opportuni chiarimenti ed eventuali testi di approfondimento.

Complessivamente, quindi, il volume appare decisamente utile per raggiungere un pubblico vasto e contribuire a diffondere la conoscenza della poesia di Rebora che – a detta di Colognesi stesso – «è ormai riconosciuta tra le più rilevanti della prima metà del secolo scorso e anche tra le più cariche di suggestioni per il nostro presente» (p. 9).

Degno di nota, infine, è anche l'altro intento dichiarato da Colognesi nella *Prefa-*

zione: mettere in rilievo «il nesso tra alcuni passaggi dell'epistolario e le poesie che Rebora andava scrivendo e che sarebbero confluite nei *Frammenti lirici*, i cui componimenti non sono datati ma che rivelano precisi rimandi linguistici e, per così dire, atmosferici alle lettere» (p. 10).

Elisa Manni

Finito di stampare
nel mese di marzo 2020
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)