# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XXV
marzo 2020

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

**RTLu 1/2020**

## Editoriale

Manfred Hauke, *Identità e apertura della fede* . . . . . 5

## Articoli e Contributi

Giulio Meiattini, *L'*Opzione Benedetto*: guardare diversamente al futuro* . . . . . 9

Paolo de Petris, *Zwingli e gli Anabattisti: continuità o discontinuità?* . . . . . 23

Andrea Bizzozero, *Rileggere la soggettività alla luce dei primi dieci libri del* De Ciuitate Dei *di Agostino di Ippona* . . . . . 43

Călin-Daniel Paţulea, *Le prospettive antropologiche del martirio della Chiesa Greco-Cattolica Unita con Roma in Romania (1948-1989). Lo svolgimento della sua missione durante la persecuzione secondo il modello di Cristo*. . . . . 63

## Recensioni

Mauro Orsatti, *Scintille di felicità dalla Bibbia* (Călin-Daniel Paţulea) . . . . . 93

Franco Buzzi, *Martin Lutero e il primato della Parola* (Markus Krienke) . . . . . 99

Stefan Würges, *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Werdegang und Systematik* (Gabriela Eisenring) . . . . . 103

Jean Désiré Ralison, *Redécouvrir le Père. L'importance de Dieu le Père dans la Théologie contemporaine* (Giuseppe Attilio Mattanza) . . . . . 107

Ermanno Pavesi, *Celebrare Lutero? Riflessioni sulla Riforma negli scritti giovanili di Lutero* (Manfred Hauke) . . . . . 111

# Editoriale
## *Identità e apertura della fede*

**Manfred Hauke**
*Facoltà di Teologia (Lugano)*

### «L'Opzione Benedetto»

Nel 2017, lo scrittore statunitense Rod Dreher pubblica un libro ormai diventato famoso: *The Benedict Option* (L'Opzione Benedetto)[1]. Il volume ha suscitato numerosi dibattiti ed è stato tradotto in diverse lingue. Il quotidiano americano New York Times lo ha definito «il libro religioso più discusso e più importante del decennio»[2]. L'autore, passato dalla confessione metodista e dalla Chiesa cattolica a una Chiesa ortodossa, è molto preoccupato dell'identità della fede cristiana in un mondo ritenuto da lui ormai «postcristiano». Per sopravvivere, i cristiani dovrebbero in qualche maniera ritirarsi e creare degli spazi protetti per mantenere la propria identità. Come figura emblematica di questa strategia, Dreher presenta san Benedetto di Norcia. Siccome l'autore si rifà al fondatore dei benedettini, abbiamo chiesto a un religioso di questo Ordine, padre Giulio Meiattini, di presentarci il libro di Dreher e di valutare il controverso dibattito. L'articolo mostra i pregi e alcuni limiti della proposta. L'esperienza di san Benedetto, comunque, contiene ancora diversi motivi importanti per ispirare l'orientamento cristiano nel mondo attuale. Bisogna salvaguardare sia la chiara identità della fede (cattolica), senza negare la necessaria apertura a chiunque sia disponibile ad entrare in un dialogo sincero.

---

1 R. Dreher, *The Benedict Option. A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York 2017.

2 D. Brooks, *The Benedict Option*, in The New York Times, March 17, 2017 (www.nytimes.com) (consultato 8.5.2020): «the most discussed and most important religious book of the decade».

## Zwingli e la Riforma protestante

Nel settembre 2019, la Facoltà di Teologia ha organizzato una settimana intensiva in occasione del 500º anniversario della riforma protestante promossa a Zurigo da Huldrych Zwingli. Accanto alla richiesta di fondare la fede cristiana unicamente sulla Sacra Scrittura, era stata sollevata tra l'altro la questione del Battesimo dei bambini, una prassi non riportata esplicitamente nel Nuovo Testamento, anche se la Chiesa antica lo ritiene una tradizione apostolica[3] sulla quale troviamo una convergenza di vari indizi già nei testi scritturistici stessi[4]. Gli Anabattisti del secolo XVI avevano rifiutato il Battesimo dei bambini, mentre Zwingli (e gli altri principali riformatori, come Calvino e Lutero) lo avevano difeso. Paolo de Petris si occupa del rapporto tra Zwingli e gli Anabattisti. Emergono dati storici meno noti soprattutto sull'identità e sulla teologia degli Anabattisti.

Della Riforma protestante si occupano nel presente numero anche le recensioni di due libri. Markus Krienke si dedica al libro di Franco Buzzi su *Martin Lutero e il primato della Parola*, mentre il sottoscritto presenta lo studio di Ermanno Pavesi, *Celebrare Lutero? Riflessioni sulla Riforma negli scritti giovanili di Lutero*. In questo saggio colpisce un particolare spesso occultato, ossia che Lutero negava decisamente il libero arbitrio e vedeva in questa negazione un punto centrale della sua basilare dottrina della giustificazione. Lo studio di Pavesi è nato dall'insegnamento nella "Gustav-Siewerth-Akademie" nella Foresta Nera, un'accademia privata che si occupa del rapporto tra scienze naturali, filosofia e teologia. Il piccolo ateneo fu frequentato da famosi personaggi come Hans Urs von Balthasar, Leo Scheffczyk e Joseph Ratzinger. Ci permettiamo di menzionarla in occasione della recentissima scomparsa (4 maggio 2020) della fondatrice dell'istituzione, la professoressa di filosofia Alma von Stockhausen (1927-2020). La studiosa, sensibilizzata dalla conversione dal protestantesimo alla Chiesa cattolica, nei suoi studi aveva messo in luce la radice luterana della dialettica di Hegel con tutte le conseguenze problematiche intrinseche a questo rapporto[5].

## Altri temi

Andrea Bizzozero offre un'investigazione dei primi dieci libri della grande opera di Agostino *De civitate Dei*. Nel suo articolo si propone di evidenziare le caratteristi-

---

3 Vedi ad es. ORIGENE, *In Rom*. 5,9 (PG 14, 1047 B-C).

4 Per una documentazione biblico-patristica cfr. (con ulteriore bibliografia) M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, Paderborn 1993, 422-426.

5 Cfr. soprattutto A. VON STOCKHAUSEN, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, Weilheim-Bierbronnen 1990; www.siewerth-akademie.de (cons. 8.5.2020).

che e il ruolo della soggettività umana nella storia. L'identità della propria fede non può fare a meno di «soggetti forti» e si manifesta nella testimonianza fino al sangue durante le persecuzioni. Lo mostra lo studio di Călin-Daniel Paţulea, che presenta le *Prospettive antropologiche del martirio della Chiesa Greco-Cattolica Unita con Roma in Romania (1948-1989)*. L'autore documenta alla fine del suo contributo la vita dei vescovi greco-cattolici martirizzati dal regime comunista, che voleva costringere i greco-cattolici a rinunciare all'unione con il successore di Pietro e a far parte della Chiesa ortodossa, separata da Roma.

Paţulea presenta anche un nuovo libro di Mauro Orsatti (*Scintille di felicità dalla Bibbia*). Altre opere recensite riguardano la chiamata universale alla santità (Gabriela Eisenring sulla tesi dottorale di Stefan Würges) e l'importanza di riscoprire nella teologia attuale la figura di Dio Padre (Giuseppe Mattanza sulla tesi di un allievo della FTL dal Madagascar, Jean Désiré Ralison). Padre, Figlio e Spirito Santo sono l'unico Dio in tre persone, fonte della vera identità nella fede e di ogni apertura autentica.

# L'*Opzione Benedetto*: guardare diversamente al futuro

**Giulio Meiattini***

Il volume di Rod Dreher *L'Opzione Benedetto* porta un sottotitolo interessante: *Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*[1]. Penso che proprio l'ultima espressione – "mondo post-cristiano" – sia il punto di partenza che, a ritroso, può permettere una comprensione e una valutazione che, per quanto possibile, renda giustizia al libro e al suo autore, mettendone in luce, in modo onesto, i pregi e i punti deboli. L'*opzione Benedetto* è infatti un tentativo di risposta a un problema che l'autore coglie nei rapporti fra fede cristiana e mondo post-cristiano. Partendo dalla diagnosi che l'autore fa di questi rapporti, e riassunta la sua proposta operativa, tenteremo di valutarne gli aspetti fecondi e alcuni punti discutibili, per prospettare, in conclusione, altre possibili ispirazioni che da san Benedetto o dal monachesimo possono derivare per il cristianesimo del nostro tempo. Naturalmente bisogna tener presente che la lettura dell'autore si riferisce soprattutto alla situazione americana, ma confronti e analogie con altri paesi e parti del mondo occidentale sono certamente possibili e pertinenti.

## 1. Il nucleo della diagnosi

Il punto di partenza del libro è in fondo una triplice constatazione. In primo luogo bisogna prendere atto, per Dreher, che attualmente un impegno politico volto a pro-

* Giulio Meiattini è monaco benedettino e insegna presso la Facoltà di Teologia (specializzazione di Sacramentaria) del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo (Roma). E-mail: giulio.osb@libero.it.

1 R. Dreher, *L'Opzione Benedetto. Una strategia per cristiani in una nazione post-cristiana*, Cinisello Balsamo 2018. Le citazioni del corso del testo saranno seguite dall'indicazione del numero di pagina secondo questa edizione.

muovere una società civile rispettosa della visione cristiana dell'uomo, o almeno compatibile con essa, è un'impresa destinata all'inefficacia. Per Dreher il cristianesimo nordamericano e, *mutatis mutandis*, dei paesi occidentalizzati, ha perduto la partita sul piano politico, dove anche i politici sedicenti cristiani, di qualunque confessione, sulle questioni etiche cruciali come l'aborto, la cosiddetta comunità LBGT e la concezione della famiglia, o si sono allineati al permissivismo liberale generale o comunque si trovano nell'impossibilità di condurre una battaglia politica con speranza di qualche risultato significativo. Quei credenti, o anche semplici cittadini, abituati a votare in base a presupposti valoriali ed etici intangibili (come la difesa della vita nascente o la concezione della famiglia fondata sull'unione di un uomo e di una donna), se sul finire del XX secolo potevano contare ancora su qualche corrente o partito che li rappresentava, attualmente si trovano politicamente muti, impossibilitati a trovare una qualche espressione nel quadro politico vigente.

Un giudizio molto negativo sull'agone politico, dunque, considerato ormai inospitale per un autentico cristiano, anche se, come vedremo, non comporta per l'autore una rinuncia pura e semplice all'impegno politico. Ciò che egli intende dire è che «i credenti devono evitare la solita trappola di pensare che la politica possa risolvere i problemi culturali e religiosi» (146). L'errore, per Dreher, è più radicato e più antico di quanto sembri a prima vista: l'errore, cioè, di puntare tutto sulla vittoria in alcune battaglie politiche, pensando che queste possano bastare a preservare la società dall'avanzata di un costume e di una mentalità incompatibili con l'antropologia cristiana (cfr. 122). Diagnosi, a ben vedere, che si adatta molto bene a quanto successo, per esempio, in un paese come l'Italia, dove la maggioranza politica democristiana, mantenutasi per decenni alla guida del paese, ha visto progressivamente erosa la sua base popolare da una crescente "egemonia culturale" prima di stampo marxista e poi radical-borghese e individualista, alla fine confluite in un'indistinta ideologia dei diritti individuali ad oltranza, che contamina, in maniera non molto diversa, quasi tutti gli schieramenti politici e si fa costume generale.

Lo sguardo si volge così sul secondo aspetto della diagnosi di Dreher, riguardante il piano sociale e culturale, di cui la politica è riflesso, in specie quello attinente agli ambienti educativi e all'istruzione, come le scuole e le università. La mentalità edonistica e permissiva impostasi a partire dagli anni Sessanta, e che trova nella dissoluzione della differenza sessuale, e perciò della famiglia e della stessa vita sociale che su di essa si fonda, il punto più avanzato della sua espressione, sta entrando in modo sempre più invasivo anche nei programmi scolastici. I genitori spesso subiscono passivamente questo tipo di educazione o non hanno la forza di compensare la pressione che proviene non solo dai media, ma anche dall'ambiente scolastico, dove i loro figli trascorrono la maggior parte del tempo. Pensare che un paio di ore settimanali di catechismo possano arginare e correggere gli effetti di questo tipo di educazione scolastica, per Dreher non è realistico (cfr. 223-227). A ciò si aggiunga

che i piani di studio danno sempre meno spazio alla conoscenza della storia, dell'arte e della letteratura occidentali, privilegiando l'attenzione all'attualità e al presente, alla rivoluzione tecnologica; ciò favorisce la nascita di una generazione priva di radici, dalla corta memoria storica, e dunque più manipolabile e orientata solo alla fruizione dell'immediato o predisposta ad accettare supinamente tutto ciò che è "nuovo" come un bene, senza interrogarsi sulla validità dei motivi e sul senso ultimo delle scelte.

Il terzo ordine di considerazioni riguarda la vita stessa delle chiese o delle comunità ecclesiali cristiane. Anche a questo proposito per Dreher va preso atto che sempre più spesso il cristianesimo istituzionale, nelle sue differenti configurazioni, respira a pieni polmoni questa atmosfera, e si hanno ben pochi filtri o mascherine per difendersi dai virus in circolazione. «La triste verità è che quando il mondo ci vede (noi cristiani), non vede nulla di diverso dai non credenti» (150). «Troppe delle nostre chiese fungono da centri di svago laico, quando dovrebbero funzionare come il Corpo di Cristo vivo e pulsante» (149). Secondo Dreher, insomma, i cristiani sono troppo abituati a tendere la mano alla cultura circostante, assumendone i connotati, ma hanno cessato da tempo di essere produttori di cultura, di una cultura cioè scaturita e ispirata dalla fede e in grado di comunicarla. Il loro modo di pensare e di comportarsi è preso molto semplicemente dall'ambiente, non hanno la forza di vivere in un modo diverso, alternativo, hanno paura di non essere compresi e dunque di apparire strani. Questa scissione tra la fede (ormai fatto interiore e privato, invisibile e rarefatto) e il modo di vivere ed esprimersi pubblicamente, in maniera omologata agli standard del linguaggio e della mentalità correnti, condanna di fatto le chiese a una irrilevanza pressoché totale: esse non influiscono più sulla vita sociale, e su quella delle persone, perché la fede che annunciano non trasforma più neppure la vita concreta di chi si dice credente.

A partire da questa visione, sinteticamente riassunta, per Dreher non c'è da attendersi una futura o probabile inversione o correzione di tendenza. Dopo la diagnosi, la prognosi dello scrittore americano non è fausta: per i cristiani di qualunque appartenenza ecclesiale, che vorranno conservare il seme evangelico nella sua integrità, si profila un periodo difficile. La fede cristiana è destinata a divenire, almeno nel breve o medio termine, non solo ancora più marginale nel quadro sociale e politico, ma anche emarginata e osteggiata (cfr. 126-131). «Le Chiese di oggi non saranno attrezzate, se non […] condurremo una vita pronta a sopportare gravi difficoltà, persino la morte, per la nostra fede» (175). La persecuzione e il martirio, dunque, tornerebbero prepotentemente all'orizzonte, nel mondo post-cristiano, per lo scrittore americano. Personalmente ritengo più che plausibili queste osservazioni. Non si può negare, a mio parere, che la piega presa dagli eventi, sembra portare tendenzialmente verso esiti non rassicuranti.

L'autore, tuttavia, tenta anche un'eziologia di questo fenomeno, cercando di mostrare la storia degli effetti che ha condotto, lungo secoli di storia occidentale, a pla-

smare questo orizzonte culturale in cui il cristianesimo è divenuto irrilevante. La sua ricostruzione eziologica della crisi dell'occidente cristiano, e del presente approdo post-cristiano, presentata nel capitolo *Le radici della crisi* (cfr. 40-76), è indubbiamente e per molti versi semplificatrice e parziale dal punto di vista storiografico, come si addice d'altra parte a un divulgatore. L'*excursus* univocamente negativo sugli ultimi secoli di storia europea e occidentale, dagli esordi nominalistici di fine medioevo, attraverso la riforma luterana e il razionalismo illuminista, fino alla rivoluzione sessuale degli anni Sessanta e all'era iper-tecnologica attuale, omette di segnalare che anche per un «cristiano conservatore», per riprendere un'espressione tipica del libro, o un cristiano autentico, per dirla in modo diverso (e forse più comprensibile per un europeo)[2], non è possibile fare a meno di alcune acquisizioni della modernità (come la libertà di espressione, l'apprezzamento del sistema democratico, la più spiccata percezione della dignità della persona umana e via dicendo), che non possono essere sussunti semplicisticamente entro lo schema della decadenza. Inoltre, la sua disamina della parabola della cultura occidentale, se presa *sine glossa*, costringerebbe a rifondare oggi la cultura riprendendo le fila dai secoli XIII-XIV, saltando a pie' pari i secoli seguenti, che tutti ci portiamo in qualche modo dentro, non necessariamente come una macchia.

Tuttavia, è anche vero che una certa semplificazione può essere utile, talvolta, per evidenziare quelle linee dominanti che, alla fine di complessi e intricati flussi storici, finiscono per imporsi. Diciamo, dunque, che se diagnosi e prognosi sono sostanzialmente condivisibili, la parte relativa all'eziologia del disagio presente, avrebbe bisogno di importanti approfondimenti e correttivi, distinguendo, all'interno della storia degli ultimi secoli, il grano dal loglio, per non sradicare il primo col secondo. Detto questo, è difficile negare che l'ampia colonizzazione del cristianesimo da parte del pensiero unico immanentista, individualista e liberista attuale, è un dato di fatto. Le messe in guardia da questo pericolo, che nel magistero degli ultimi decenni non mancano, hanno avuto scarsa efficacia. Il merito della lettura di Dreher, al di là delle insufficienze segnalate, è perciò quello di portare immediatamente l'attenzione sul punto critico e di inevitabile svolta a cui siamo giunti, e sul quale, anche all'interno delle diverse denominazioni cristiane, non sembra esserci sempre una adeguata consapevolezza.

---

[2] Si vedano le pertinenti spiegazioni sul termine inglese *conservative*, usato da Dreher, in R. Pertici, *Un sinodo su "The Benedict Option"? L'analisi di uno storico della Chiesa*, consultabile in http://magister.blogautore.espresso.repubblica.it/2018/10/11/un-sinodo-su-%e2%80%9cthe-benedict-option%e2%80%9d-l%e2%80%99analisi-di-uno-storico-della-chiesa/ (accesso del 20.03.2020). L'aggettivo, per Pertici, non ha nulla di negativo, se collocato all'interno del contesto statunitense, dove essere *conservative* è un modo legittimo di intendere e vivere la democrazia.

## 2. L'alternativa dell'*Opzione Benedetto*

È in base a queste premesse che si sviluppa la proposta della *Benedict Option* di Dreher e la sua "strategia". Per cogliere la sua originalità, rispetto al modo fino ad ora prevalente e praticamente dominante di intendere i rapporti fra cristianesimo e mondo, bisogna comprendere che già la valutazione così severa di questi rapporti si distacca dall'ottimismo largamente diffuso da alcuni decenni a questa parte. Il cattolicesimo post-conciliare, per esempio, ha investito molto, per non dire tutto, sull'atteggiamento di empatia e dialogo con la cultura moderna e si è pensato, pur attraversando sconfitte culturali e civili ripetute e sempre più pesanti, di poter trovare comunque dei punti di incontro e intesa con la "città secolare", che nel frattempo è divenuta sempre più aliena, disinteressata e perfino ostile alle nostre offerte di dialogo. Come cattolici ci siamo addirittura ripetutamente accusati di incapacità a riproporre il vangelo secondo modalità che fossero ricevibili dai contemporanei, sviluppando anche un certo senso di colpa davanti all'insuccesso della nostra "pastorale".

Che ci sia da parte del cristianesimo odierno un *defectus* in merito, non penso ci sia dubbio. Sono i risultati fallimentari a mostrarlo (anche se il criterio del successo va usato con cautela!). Su questo Dreher è concorde e sollecita a un esame di coscienza. Ma nel suo libro cambia la prospettiva che ispira questo *mea culpa*. L'oblio della fede e la scristianizzazione della società, sia pur nell'avanzare di nuove religiosità più o meno vaghe e a uso e consumo personale, non dipende, per il nostro autore, dal mancato o insufficiente adattamento del Vangelo alla cultura circostante, bensì da un eccessivo conformismo dei cristiani a questa cultura, a cui spesso hanno finito per omologarsi. Fino ad aver ormai trasformato la vita cristiana in una specie di terapia, che usa Dio come occasione di autorealizzazione e benessere, una nuova forma di riduzione del cristianesimo a etica: non quella, ancora esigente, dell'imperativo categorico o del liberalismo protestante fra ottocento e novecento, ma quella dell'imperativo terapeutico: *dobbiamo stare bene* e Dio serve per l'equilibrio e il benessere della persona (o del pianeta). Ciò che l'autore chiama «deismo moralistico terapeutico» (25-27). Non si esclude Dio, ma lo si vede come realtà finalizzata a un benessere intramondano. Qualcosa di molto peggio, potremmo dire, dell'onto-teologia vera o presunta di certa metafisica di un tempo.

La proposta di Dreher, perciò, non spinge – come da tempo sta facendo il *main stream* degli ambienti teologici – verso un adattamento "pastorale" ancora più avanzato agli standard culturali correnti, nella speranza di rendere più appetibile e desiderabile l'annuncio evangelico. Egli opta, con una certa ruvidità, per una focalizzazione delle forze più vive del cristianesimo verso la riscoperta dell'essenziale che è andato dimenticato, verso il "seme" che dev'essere conservato in vista di una futura seminagione, dopo che l'"alluvione" (o il diluvio) avrà termine (cfr. 21-39). Questo "essenziale" egli lo riassume in alcuni punti, o in una specie di programma, finalizzati

a fronteggiare i tre aspetti deboli prima delineati: sul piano della presenza politica, della significatività socio-culturale, della vita intra-ecclesiale.

L'ultimo punto, la riqualificazione della vita ecclesiale, è certo la priorità per Dreher. Ed essa, secondo lui, passa innanzitutto attraverso la riscoperta della liturgia come luogo di fondazione dell'identità cristiana. Qui troverebbe dalla sua parte tutti gli studi più recenti, antropologici e teologici, sul ruolo della ritualità e dell'azione cultuale, come *actiones* capaci di inscrivere nel corpo, fisicamente, il credo professato. L'obbedienza fisica che la celebrazione richiede, è un modo per evangelizzare non solo l'interiorità o l'intelletto, ma per farci capire "in pratica" che la fede è inseparabilmente corporeo-spirituale, interiore ed esteriore, personale e comunitaria, individuale e pubblica (cfr. 154-166). A partire dal rito si può ricomporre, in fondo, la scissione fra interiore ed esteriore (*res cogitans*, *res extensa*) e dunque fra fede personale e sua dimensione comunitaria e pubblica, ritrovando la strada anche per una testimonianza visibile e sociale della fede. Possiamo dire che le video-liturgie in *streaming* non possono sostituire il ruolo dei cinque sensi e del corpo, aggirando la concretezza dell'Incarnazione e l'assemblea riunita dei credenti. Per il nostro autore, inoltre, la liturgia dovrebbe essere proprio il luogo in cui si percepisce e si sperimenta la *differenza* del Mistero dalla vita quotidiana, in quanto la trascende e perciò anche la qualifica e la riscatta. Senza questa esperienza della "liminalità" del rito liturgico, non c'è neppure percezione della differenza infinita di Dio rispetto al mondo e della vita cristiana rispetto a quella pagana. Dreher propone di rivalutare anche l'ascesi, di cui il monachesimo è il tradizionale portatore, ascesi che con la liturgia ha in comune la medesima capacità di porre dei marcatori che aiutino i cristiani a vivere nel mondo, ma senza appartenere ad esso. Ascesi e liturgia, infatti, sono punti di rottura del principio di immanenza, che reclude l'umano nella pura mondanità, facendone una prigione, e sono anche due aspetti fondamentali della tradizione monastica a cui Dreher si volge in cerca di ispirazione.

Sul piano sociale e culturale, altresì, la *Benedict Option* propone non solo di improntare la vita familiare a un certo stile "monastico" (per esempio momenti di preghiera in casa), ma di realizzare una specie di "villaggio cristiano" (cfr. cap. VI), almeno là dove sia possibile. Dreher cita l'ormai famoso proverbio africano: «Ci vuole un intero villaggio per far crescere un bambino». Sia il singolo cristiano sia la famiglia cristiana, si trovano ormai a vivere in un *milieu* troppo alieno dal sentire evangelico. Mantenersi fedeli al proprio battesimo ed educare i figli secondo la fede, appare improbabile in questo contesto, se non si costituisce una rete comunitaria su base spaziale e territoriale ravvicinata, che permetta di sentirsi sostenuti, confortati e aiutati da fratelli e sorelle nella fede. «Le strutture atomizzate della vita suburbana rendono più difficile essere davvero cristiani» (193). Da questa proposta parte anche l'idea di creare spazi educativi alternativi, che permettano alle famiglie cristiane di garantire la trasmissione ai figli di una cultura e un'istruzione non soltanto non contraria alla fede,

ma ispirata da essa. La prassi, nei paesi anglosassoni già diffusa, della *parentschool* o del *homeschooling*, è una possibilità, ma sarebbe da pensare, per il nostro autore, anche alla fondazione di vere e proprie scuole grazie alla collaborazione interna alle comunità cristiane. Il libro porta alcuni esempi già realizzati negli Stati Uniti. Perfino dalle attuali sedicenti "scuole cattoliche", sottoposte ai programmi ufficiali, non c'è da attendersi molto per Dreher: esse molto spesso non si distinguono più, nelle proposte formative, dalla cultura post-cristiana.

La "strategia" appena descritta in sintesi mira, in ultima analisi, a promuovere una «contro-cultura» (V. Havel), uno stile di vita e un modo di pensare che, sviluppato all'interno di reti di famiglie, o di fraternità cristiane dotate di legami forti, sia in grado di bonificare dal basso e lentamente (a macchia d'olio) la mentalità e il costume sociali e improntarli al Vangelo. Un po' come le comunità monastiche benedettine, disseminate nelle regioni europee, hanno contribuito a irradiare evangelicamente l'intero continente. Questo sarebbe, per lo scrittore statunitense, il modo per ricominciare in modo graduale e umile a riconvertire anche la stessa *polis*. Usando una parola molto diffusa in ambito italiano pochi decenni fa, si tratterebbe di operare e concentrarsi nel cosiddetto "pre-politico", cioè in quel terreno di coltura su cui, nel lungo termine, può tornare a fiorire anche una politica vera e propria. In ogni caso, nonostante il suo scetticismo verso la politica attuale, per il nostro autore non bisogna semplicemente abbandonare quest'ultima a se stessa: «Il punto non è smettere di votare o di essere attivi nella politica convenzionale. Il punto, piuttosto, è che questo non è più sufficiente» (145). Ciò che ci vuole, per Dreher, è appunto una strategia di più lunga portata e che vada all'essenziale.

## 3. Le critiche all'*Opzione Benedetto*

Il libro di Dreher, oltre che riscuotere successo e avere vasta diffusione, si è attirato anche diverse critiche, anche dure[3]. Questa specie di "ritirata strategica", sul modello di san Benedetto e dei suoi cenobi, per favorire la rivitalizzazione della vita cristiana attraverso un richiamo esplicito al modello benedettino, l'invito a costituire "villaggi cristiani", perfino a «togliere i figli dalle scuole pubbliche», non rischia di chiudere i cristiani in una sorta di ghetto? Non c'è il pericolo di un certo fondamentalismo o di accentuare troppo l'impermeabilità della comunità cristiana verso il resto del mondo? Come si sa, l'America ha familiarità con un certo stile mennonita o *amish*, che tende a marcare troppo, quasi in modo "isolazionista", le distanze, rischiando alla

[3] La più severa è quella di A. Gonçalves Lind, *Qual è il compito dei cristiani nella società di oggi? "Opzione Benedetto" ed eresia donatista*, in La Civiltà Cattolica 169 (2/2018) 105-115.

fine di chiudersi nell'autoconservazione. Dreher, però, si è difeso da queste accuse, dimostrando che almeno le sue intenzioni non sono queste. Il libro forse potrebbe anche prestarsi a questa interpretazione. Tuttavia, a me è sembrato che se lo si legge con attenzione questo tipo di critiche non hanno un vero fondamento o comunque ne risultano molto ridimensionate. Ho l'impressione, infatti, che alla loro base, più che quanto dice il libro c'è una precomprensione molto diffusa e radicata, e dura a morire, secondo la quale i cristiani debbano ormai essere simbiotici col mondo ed essere integrati con esso.

Come dicevo, se si legge con attenzione il volume di Dreher ci si accorge facilmente che egli è consapevole del potenziale rischio di ripiegamento e chiusura a cui la sua proposta potrebbe esporre, se non ben compresa, e da esso mette più volte in guardia. Egli avvisa: «amate la vostra comunità, ma non idolatratela» (200). Perché «la massima tentazione per le comunità compatte è la compulsione a controllare indebitamente i propri membri e a sorvegliarli troppo severamente, onde scoprirne l'eventuale devianza rispetto a una norma di purezza» (201) e dunque il pericolo di scavare dei fossati veri e propri rispetto al mondo circostante. Anche se Dreher riprende l'espressione molto forte di «*polis* parallela», coniata dall'intellettuale ceco Václav Benda per indicare una forma di dissidenza verso una società omologata e totalitaria, precisa subito, con lo stesso autore, che essa deve comunque essere una «società porosa»: essa «non mira a costruire palizzate entro cui rinchiudere la comunità cristiana, ma piuttosto a stabilire prassi e istituzioni comuni che possano ribaltare l'isolamento e la frammentazione della società contemporanea» (139s). In altre parole, «una Chiesa o una comunità ispirata dall'*Opzione Benedetto* deve essere aperta al mondo, per condividere l'abbondanza dell'amore di Dio con coloro cui esso manca» (109). Chiara la distinzione fra la vita dei monaci, che vivono più distanti e separati dalla vita sociale, e quella dei laici che scelgono l'*Opzione Benedetto*: questi ultimi «devono cercare la santità in condizioni più comuni» (109). È inoltre lo stesso stile benedettino, con la sua stima dell'ospitalità, che invita a questa "porosità" della comunità cristiana, all'accoglienza e benevolenza verso chiunque. Storicamente il monachesimo benedettino è stato un esempio di osmosi virtuosa con la cultura (cfr. 110 e 183). Insomma, si legge, «la via di S. Benedetto non è via di fuga dal mondo reale, ma un modo di vedere quel mondo e abitare in esso nella sua autenticità. La spiritualità benedettina ci insegna a sopportare il mondo nell'amore e a trasformarlo come lo Spirito Santo ci trasforma». L'obiettivo non è rintanarsi per autoconservarsi, ma «cambiare il modo in cui i cristiani affrontano la politica, la Chiesa, la famiglia, la comunità, l'istruzione, i nostri mestieri, il sesso e la tecnologia» (116).

Ciò vale anche e proprio per la politica, come si è già accennato. Nonostante il giudizio severo sugli spazi effettivamente disponibili per un impegno *da* cristiani nella politica attuale, Dreher non è per il semplice abbandono dell'impegno politico: «Di certo i cristiani non possono permettersi di lasciare un vuoto completo nell'are-

na politica» (123), «non possono permettersi di disimpegnarsi completamente dalla politica» (129). Dunque, «il vero interrogativo che abbiamo di fronte non è se abbandonare interamente la politica, ma come esercitare il potere politico con prudenza» (124). Dreher, insomma, vuole solo raccomandare che la prima realtà da ristabilire e da cui ripartire, è l'edificazione di legami intraecclesiali solidi e la cura della vita spirituale, senza per questo abbandonare una prospettiva di presenza culturale e politica.

Una riserva personalmente la esprimo verso il modello di «educazione classica» che Dreher prevede per le scuole che dovrebbero essere promosse dalle comunità cristiane. Quando egli auspica la ripresa del «trivio e del quadrivio», non riesco bene a capire cosa intenda precisamente (cfr. 229ss). Inoltre, mi sembra che questo ritorno a un modello classico-medievale, che sembra non saper che cosa fare di tutta la pedagogia moderna e della scuola popolare degli ultimi due secoli circa (o almeno non ne parla), corrisponda bene a quella presentazione univocamente negativa di tutta la modernità dataci dallo scrittore. Come ho già fatto osservare, questa presentazione, se condivisa, dovrebbe costringere a riprendere le fila della storia e della cultura a partire dalla fine del medioevo, ignorando interi secoli di storia. La menzione del «trivio e del quadrivio» sembra proprio avallare questa ipotesi che, se vera, non mi sembrerebbe realisticamente praticabile. L'operazione da condurre, penso, è molto più complessa e sfumata.

## 4. Quale *Opzione Benedetto*?

In definitiva il libro di Dreher presenta, a mio parere, delle proposte interessanti, su cui vale la pena riflettere, soprattutto perché mette in discussione alcuni assunti dati per scontati e invita a cercare nuove strade. Anche qualora su alcuni aspetti si possa non essere d'accordo *con lui*, comunque si può imparare *da lui*, e tentare di cambiare il modo di guardare al rapporto fra fede e mondo nel nostro tempo e per il futuro. In sostanza egli ci ammonisce che il modo di vivere dei cristiani negli *States*, e nel mondo occidentalizzato attuale, non può continuare come è stato fino ad ora. Bisogna ripensarlo e riplasmarlo. Diciamo che il suo libro è utile in quanto provocazione, e in quanto presenta non "la" soluzione o "la" strategia, ma "*una* strategia per i cristiani in un mondo post-moderno". In alcuni o forse in molti casi essa potrà funzionare, ma non si può dire che essa rappresenti l'unica formula possibile e praticabile. Infatti, lo stesso termine "opzione" dà per scontato che ai cristiani si dia ancora la possibilità di "scegliere". Di questo, proprio nel presente momento, non possiamo essere sempre e del tutto sicuri. Potrebbe darsi che si presentino stati di necessità che obblighino i cristiani a condizioni di vita molto diverse da quelle a cui sono stati abituati.

Non bisogna dimenticare che la vita di san Benedetto abbraccia diverse fasi e differenti "opzioni". Più che di *Benedict Option* sarebbe più esatto parlare, guardando la biografia del Santo di Norcia, di *Benedict's Options.* Il Benedetto che Dreher ha presente è in fondo quello di Montecassino, il legislatore della vita cenobitica che irradia sul mondo e accoglie l'ospite, il Benedetto della maturità poi recepito dai centri monastici medievali, che sono stati scuole di spiritualità, laboratori di cultura, tessitori di vita economica. Ma c'è un altro Benedetto, quello che pone la sua prima "opzione". È il giovane eremita che elegge la vita solitaria, ritirandosi a Subiaco nell'aspra valle dell'Aniene, che abita in un anfratto della roccia, che si veste di pelli di animali, permanendo per tre anni in un luogo pressoché inaccessibile, senza vedere nessuno e senza essere visto da nessuno, ignoto e invisibile a tutti, se non al monaco Romano, che con una corda gli cala dall'alto ogni giorno un po' di cibo sottratto alla propria razione. In tutto questo tempo Benedetto vive non solo fuori dal consorzio civile, ma anche senza contatti con la liturgia e i tempi della Chiesa. Solo una piccola fune lo tiene legato simbolicamente al resto del mondo. È per rivelazione divina che un sacerdote della zona viene finalmente a sapere della sua presenza e lo raggiunge, non senza difficoltà, proprio nel giorno di Pasqua:

> «Allora quel prete si alzò e lo stesso giorno di Pasqua si avviò con le vivande preparate per sé verso il luogo indicato attraverso monti dirupati, valli profonde e burroni scoscesi in cerca dell'uomo di Dio, che trovò ben nascosto a tutti nello speco. E dopo che ebbero pregato e aver benedetto Dio onnipotente, si sedettero insieme a parlare gioiosamente della vita celeste, finché il prete gli disse: "Alzati e mangiamo, oggi è Pasqua". E Benedetto gli rispose: "So che è Pasqua, perché sono stato ritenuto degno di vederti". Non sapeva infatti che quello era il giorno della festa di Pasqua, vivendo segregato dagli uomini. Allora il venerabile sacerdote glielo riconfermò: "Oggi è davvero il giorno della risurrezione del Signore e la tua astinenza è inopportuna; anch'io sono stato mandato da te perché ci cibiamo insieme dei doni dell'Onnipotente"»[4].

Il Benedetto nascosto e solitario rappresenta la radice di quella grande pianta cenobitica a cui Dreher si riferisce. Il suo primo passo, la sua prima "opzione", è di una radicalità che sconvolge. È lo scomparire alla vista. Tutta la fecondità successiva deriva non da una "strategia", ma da questa chiamata a cui egli obbedisce. *Egli opta per l'obbedienza a una chiamata*. E la chiamata è sempre imprevedibile, non può essere pianificata strategicamente. Anche se può poi formularsi, in certi casi, come programma a lungo termine.

È forse possibile che oltre all'opzione di un "villaggio cristiano", si presenti a molti cristiani la prospettiva di una via solitaria, in cui privati dei sostegni esteriori più importanti, "conservino il seme" soprattutto nel profondo del cuore, come stranieri nel mondo (*xeniteia*), finché non giunga una Pasqua in cui ritrovare anche sacramentalmente e visibilmente il Cristo e i fratelli di fede. Ricordiamoci che questa via del

4 Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, 1.

"monachesimo interiore", privo della dimensione visibile e istituzionale o minacciato in essa, è stata una grande risorsa per i cristiani dei paesi dell'est europeo ai tempi del totalitarismo comunista[5]. Lo è ancora oggi, in altri paesi del mondo. Lo è stato per secoli in Giappone. Interiorizzare la vita monastica, può significare fare del cuore – la "cella interiore" di cui parlava santa Caterina da Siena – l'ultimo scrigno in cui custodire la fede e il rapporto con Dio, in un "eremo invisibile" che può persistere anche in mezzo a un mondo del tutto lontano da Dio e dove la manifestazione pubblica della fede è resa più o meno difficile[6].

Il programma di Rod Dreher – che potremmo definire di carattere cenobitico – può essere praticabile in un vita civile democratica, che consente ancora ai cristiani di aggregarsi e perseguire insieme obiettivi comuni di rilevanza anche pubblica, oppure lì dove ci sia un numero sufficiente di famiglie o di credenti territorialmente vicini e abbastanza motivati per collaborare a progetti condivisi. Qualora questi requisiti minimi non fossero più presenti, o scarseggiassero, resta ai cristiani una via più o meno solitaria, che lo stesso san Benedetto, nel capitolo primo della Regola (I, 3-5), prevede per i monaci più maturi come più difficile e rischiosa.

> «[Gli anacoreti o eremiti] hanno appreso a combattere contro il diavolo non già in virtù di un fervore iniziale di vita monastica, ma di una prova prolungata nel monastero, condotta con l'aiuto di molti. Bene addestrati, grazie alle lotte sostenute con i fratelli, alla battaglia solitaria dell'eremo, senza il conforto di altri, con l'aiuto di Dio possono lottare con le loro sole forze contro i vizi della carne e dei pensieri».

Il cristiano fa spesso un'esperienza di "solitudine" simile a quella dell'eremita, in un ambiente sociale, culturale e lavorativo, indifferente, ignaro o ostile alla fede. La variegata tradizione monastica e la stessa parabola vocazionale del solitario di Subiaco sono in grado si ispirarlo e sostenerlo anche in questo caso. Ma si sa che nella via "invisibile" del solitario – che scompaia nel deserto o nell'anonimato della città poco importa – la dimensione della lotta spirituale (contro le passioni e i demòni di ogni genere) si fa più acuta rispetto a quella del cenobio.

San Benedetto, dunque, dice molte cose e può illuminare molte situazioni diverse. La proposta di Dreher è una possibilità, che può essere declinata in vari modi a seconda delle circostanze. Essa, oltre ad alcuni limiti, ha anche numerosi pregi ed è disponibile a una lettura aperta che può ispirare molti. È una proposta intelligente, da leggere con intelligenza, senza necessariamente ritenerla la sola possibile.

---

5 Cfr. A. Piovano, *Monaci nel mondo: la tradizione ortodossa*, in G. Meiattini (a cura di), *Monaci nel mondo, monaci nel cuore. Piccola guida per Oblati benedettini*, Noci 2019, 63-87 (specialmente 78-82).

6 Questa interiorizzazione del monachesimo è ben visibile, sotto forma di esperienza mistica, nella beata Itala Mela (1904-1957), oblata benedettina. Cfr. A. Valli, *Entrare nell'abisso trinitario. Itala Mela, monachesimo e mondo*, Firenze 2017; Id., *La mistica dell'oblazione: la beata Itala Mela (1904-1957)*, in Meiattini (a cura di), *Monaci nel mondo, monaci nel cuore*, 157-182.

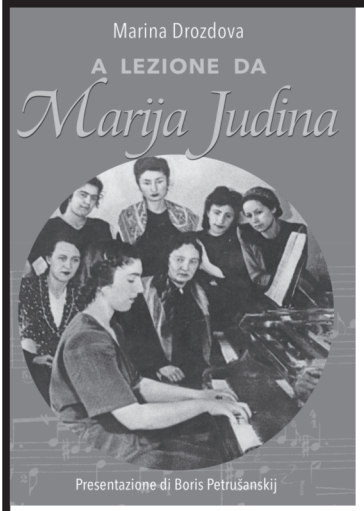
***Riassunto***

L'ormai noto libro di Rod Dreher *The Benedict Option* propone una diagnosi del rapporto fra cristianesimo e mondo contemporaneo che si distacca da gran parte del dibattito teologico e intraecclesiale degli ultimi decenni sul tema. La progressiva omologazione dei cristiani alla mentalità e ai comportamenti imposti dalla cultura dominante, richiede per l'Autore una loro momentanea "ritirata strategica" dal fronte della politica e delle battaglie civili, per rafforzare la loro identità e i loro legami di reciproca appartenenza, e per poter esprimere anche modelli educativi e forme di cultura alternativi. L'articolo espone in breve la proposta di Dreher, ne mostra i pregi e alcuni limiti, ridimensiona le critiche di cui è stata fatta oggetto. Infine, mostra che oltre al modello del "villaggio cristiano", avanzata nel volume, l'esperienza di san Benedetto da Norcia contiene altri possibili motivi di ispirazioni per i cristiani che dovranno vivere nell'immediato futuro.

***Abstract***

The well-known book of Rod Dreher, *The Benedict Option*, offers a diagnosis of the relation between Christianity and contemporary world. It detaches itself from a great part of the theological and ecclesial debate about the topic in the last decadeÈThe progressive homologation of the Christians to the mentality and the behavior imposed by the dominant culture demands, according to Dreher, a temporary "retreat strategy" concerning politics and civil battles, in order to strengthen their identity and their interior relations; this means also to develop educative models and alternative forms of culture. The article exposes shortly the proposal of Dreher, shows its advantages and some limits, but mitigates also the criticism opposed to the American author. In the end he shows, beside of the model of the "Christian village" proposed by the book, the experience of St. Benedict of Norcia which contains other possible motives of inspiration for Christians who have to live in the immediate future.

**VISITA L'E-SHOP DE «LA CASA DI MATRIONA»**




Marina Drozdova
**A LEZIONE DA MARIJA JUDINA**
pp. 184 • € 20,00 • contiene CD

L'arte della Judina (1899-1970), una delle più grandi pianiste del XX secolo, non lascia indifferente nessuno. Altrettanto inusuale e affascinante è lei come insegnante, che profonde talento, cultura ed esperienza di vita nel lavoro con gli studenti.

• **Enrico Galbiati**
**LITURGIA ED ECUMENISMO**
pp. 176, € 15,00, ed. 2014
Articoli e saggi di mons. Galbiati scritti tra la fine degli anni '50 e i primi anni '80. Saggio introduttivo di A. Dell'Asta

• **Francesco Braschi**
**«ABBIAMO VISTO CRISTO VENIRE VERSO DI NOI»**
pp. 144, € 12,00, ed. 2013
Saggi sulla divinità di Cristo e sull'Eucaristia. Introduzione e conclusione a cura di don Julián Carrón.

• **Vladimir Zelinskij**
**PERCHÉ IL MONDO CREDA**
pp. 160, € 6,00, ed. 1988
Il teologo ortodosso V. Zelinskij sul *Rapporto sulla fede* del cardinale Ratzinger

**Acquistali online: www.lanuovaeuropa.org/negozio**

# LA NUOVA EUROPA

PORTALE INTERNAZIONALE DI CULTURA




La rivista – oggi portale, – nata nel 1960 come "Russia cristiana ieri e oggi", è stata il primo e fondamentale strumento per diffondere la conoscenza delle ricchezze della tradizione russa. Dagli anni '60 ha fatto conoscere in Italia l'editoria clandestina espressione della cultura antitotalitaria. Dagli anni '90 ad oggi è luogo di dibattito e di confronto sulle problematiche sociali, culturali e religiose del continente.

## ABBONAMENTO ANNUALE SOLO ON-LINE

*Per avere accesso a tutti gli articoli digitali e all'archivio degli articoli pubblicati dal 1960 al 2015*

- Un anno: 25,00 €
- Due anni: 50,00 €

## ABBONAMENTO ANNUALE SOSTENITORE + 1 PUBBLICAZIONE (ESTERO)

*Per avere accesso agli articoli digitali e all'archivio degli articoli dal 1960 al 2015, e in più ricevere una pubblicazione annuale*

- Un anno: 50,00 €
- Due anni: 100,00 €

**www.lanuovaeuropa.org**

# Zwingli e gli Anabattisti: continuità o discontinuità?

**Paolo de Petris***

Nel conflitto che divise l'Europa del XVI secolo, tutti i Riformatori, a partire da Lutero passando per Zwingli e arrivando a Calvino e a Bullinger, si trovarono costretti a prendere posizione su due versanti: da una parte nei confronti della Chiesa cattolico-romana, dall'altra nei confronti degli anabattisti. Nel secolo scorso la ricerca storica, grazie a studiosi come Roland Bainton, Carl Alfred Cornelius, Jonathan Beck, Johann Loserth, Emil Egli, Samuel Cramer e Wilhelmus Johannes Kühler si è andata concentrando su questo movimento arrivando alla conclusione che esso avrebbe rappresentato *the Left Wing of the Reformation*, l'ala sinistra della Riforma. Altri studiosi, come George Williams[1], hanno definito gli Anabattisti come la Riforma radicale.

In una recente pubblicazione, che raccoglie i contenuti di una mostra allestita in occasione del V centenario dell'inizio della Riforma protestante, si legge:

> «La Riforma fu una realtà molto complessa e articolata che può essere divisa in due principali filoni, da un lato, quello della Riforma magisteriale, che mirava a riformare la Cristianità (*Corpus Christianum*) con modifiche sostanziali della teologia, del ministero e della pietà ricercando, laddove possibile, il sostegno dell'autorità civile e lasciando pressoché inalterate le strutture politiche (nonostante il trasferimento di molte funzioni dal potere ecclesiastico al governo civile); dall'altro, quello della Riforma radicale (definita anche ala sinistra della Riforma), che comprendeva quei movimenti che, come gli anabattisti, volevano un rinnovamento più profondo e la creazione di comunità formate solo da credenti (*Corpus Christi*) o, come gli antitrinitari, sosteneva posizioni dottrinali più radicali»[2].

* Già Ministro della Chiesa Riformata nel Ticino, professore incaricato alla Facoltà di Teologia di Lugano e professore di Teologia Dogmatica alla Shepherd University in Italia. E-mail: paolo.depetris@icloud.com.

1 *The Radical Reformation*, London 1962.

2 *Pluralità della Riforma*, in M. Rubboli, *Il retaggio della Riforma radicale. Il quinto centenario della Riforma (1517-2017)*, Villanova Mondovì 2017, 10.

Il dilemma dei rapporti tra la cosiddetta Riforma magisteriale e quella cosiddetta radicale è stato posto con chiarezza da Paolo Ricca:

> «Come mai le posizioni sono diventate così contrastanti da risultare, alla fine, opposte, per cui da un lato gli anabattisti considerano i riformati dei semplici "antipapisti", cioè dei papisti di segno opposto, e i riformati rimproverano agli anabattisti di aver costituito una setta, proprio come il papa si è creato la sua – la chiesa (in realtà, la fazione) romana? Se il punto di partenza, o l'humus che ha alimentato i due movimenti era comune, chi ha poi deviato? È stato l'Anabattismo che, radicalizzando certe posizioni della Riforma, le ha snaturate, o è stata la Riforma che in fin dei conti ha tradito sé stessa non realizzando fino in fondo il suo progetto e peccando di incoerenza con le sue stesse premesse? L'anabattismo prende corpo negli spazi lasciati vacanti da una Riforma mancata o attuata in modo troppo blando, o invece l'Anabattismo sorge non come inveramento ma come alternativa alla riforma zwingliana, costituisce quindi un'altra Riforma, non in continuità ma in rottura con quella di Zwingli? Si può porre la domanda anche in questi termini: chi è il vero protestante: l'anabattista o il riformato? Zwingli, legato com'è al regime di cristianità stabilita, non è forse ancora, su questo punto decisivo, profondamente cattolico, malgrado tutte le apparenze contrarie? La sua polemica col papa non è forse ancora una ennesima lite in famiglia? Zwingli non è forse ancora, tutto sommato, l'uomo della tradizione o meglio del cristianesimo tradizionale, sia pure fortemente innovato da dentro e riformato da fuori, ma pur sempre ancora il vecchio *corpus* della cristianità di massa, mentre sarebbero gli anabattisti che avrebbero fondato la prima vera chiesa evangelica della storia moderna?»[3].

Due interrogativi, a questo punto, sono inevitabilmente destinati a sorgere e cioè:

1) il punto di partenza o l'*humus* che ha alimentato i due movimenti era effettivamente comune, come sostenuto da Ricca? Il quesito non è retorico in quanto soltanto nel caso di risposta affermativa a questo quesito ha senso di dolersi del fatto che Zwingli e gli anabattisti si sarebbero combattuti perché non si sono capiti[4].
2) Gli anabattisti avevano effettivamente la volontà di riformare la Chiesa?

La risposta del presente articolo a questi interrogativi è decisamente negativa. Tra gli anabattisti e coloro che a Zurigo portarono avanti la Riforma non sussistette alcun comune denominatore sia dal punto di vista teologico che da quello delle finalità che si intendevano perseguire.

Per dimostrare quest'assunti partirò da una serie di interrogativi, sintetizzabili come segue:

1) Chi furono in generale gli anabattisti e perché furono definiti così?
2) Chi furono in particolare quegli anabattisti con i quali il Riformatore Huldrych Zwingli si trovò a confrontarsi a Zurigo e da dove sorsero?
3) Quali furono i fondamenti teologici della protesta anabattista, come furono espressi nella Confessione di fede di Schleitheim del 1524?
4) Quale fu la posizione che il Riformatore Zwingli assunse nei confronti della Confessione di fede di Schleitheim?

---

3 P. Ricca, *Zwingli e gli Anabattisti, Il dialogo che non c'è stato*, in Protestantesimo 1 (1985) 7.

4 *Ibid*., 15.

5) Gli anabattisti possono essere ritenuti appartenenti alla Riforma Radicale o comunque ritenuti essere l'ala sinistra della Riforma?

Ma andiamo per ordine.

## 1. Chi furono in generale gli anabattisti e perché furono definiti così?

Il termine anabattista[5] venne usato per la prima volta da Zwingli[6], in ragione della pratica del ribattesimo degli adulti che sarebbe stata fatta propria anche dai battisti dei secoli successivi. In sé e per sé il termine anabattista è inesatto e fuorviante, in quanto gli anabattisti non lo usarono mai tra di loro, definendosi semplicemente Fratelli in Cristo o Fratelli. Essi non intendevano affatto ri-battezzare, ma semplicemente battezzare per la prima volta, perché per loro il battesimo dei neonati, ricevuto per volontà altrui e per interposta persona, era considerato *tamquam non esset*. Il motivo per il quale furono definiti così fu esclusivamente di ordine giudiziario, in quanto la pratica del ribattesimo li rendeva responsabili di un procedimento penale, ai sensi di una disposizione del Codice di Giustiniano, originariamente usata contro i Donatisti[7].

## 2. Chi furono in particolare gli anabattisti con i quali il Riformatore Huldrych Zwingli si trovò a confrontarsi a Zurigo e da dove sorsero?

La ricerca storica su questo movimento ha individuato nella galassia anabattista sette filoni principali, riassumibili, secondo Willem Balke[8], come segue:

1) il gruppo di Thomas Müntzer e dei profeti di Zwickau;

2) il gruppo dei fratelli svizzeri;

---

5 La bibliografia sull'Anabattismo è praticamente sconfinata. Tra i saggi in italiano particolare importanza riveste la monumentale opera di U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo*, 2 voll., Torino 1981 e 1992. In inglese vedasi M. Lienhard, *The Origins and characteristics of Anabaptism*, The Hague 1977; R. Friedmann, *The Theology of Anabaptism, an Interpretation*, Scottdale 1973; W. Balke, *Calvin and the Anabaptists Radicals*, Grand Rapids 1981.

6 A maggio del 1525 Zwingli scrisse il trattato *Vom Touff, Widertouff und Kindertouff* (Del battesimo, del ribattesimo e del battesimo dei bambini), nel quale usò per la prima volta il termine *Widertäufer* (ribattezzatori).

7 Il ribattesimo venne vietato dall'imperatore Teodosio nel 413 d.C., e il ricevere o impartire un battesimo dopo averlo ricevuto in una chiesa cristiana secondo la formula ufficiale fu dichiarato delitto punibile con *supplicium*. Questa disposizione venne adottata nel Codice giustinianeo con l'aggiunta che, laddove Teodosio aveva parlato solo di *supplicium*, qui si precisava *ultimum supplicium*, ossia pena di morte: «Si quis rebaptizare quempiam de mysteriis catholicae sectae fuerit detectus, una cum eo qui piaculare crimen commisit (si tamen criminis per aetatem capax sit, cui persuasum sit) ultimo supplicio percellatur», cfr. *Codex Theod*. 16.6.6 (CJ. 1.6.2). Vedi anche: E. Brambilla, *La giustizia intollerante*, Roma 2006 e U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo*, vol. I, Torino 1981, 221.

8 Balke, *Calvin and the Anabaptists Radicals*, 2-4.

3) le comunità della Moravia, dette anche Utterite;
4) i melchioriti;
5) gli anabattisti di Münster;
6) i mennoniti;
7) il gruppo che si riuniva intorno a David Joris.

Il gruppo al quale ci si riferirà in questo articolo sarà il secondo, quello dei fratelli svizzeri. Dal punto di vista storico appare indiscutibile che esponenti di prima fila di questo movimento, come Konrad Grebel, Simon Stumpf, Felix Manz, insieme a Wilhelm Reublin e Hans Brötli, provenissero dallo stesso *milieu* di Zwingli, anche se è azzardato affermare che l'anabattismo svizzero *sia nato in casa riformata*[9]. In realtà i vari movimenti che si svilupparono nella prima metà del XVI secolo furono tutti espressione del malessere che la stragrande maggioranza della cristianità nutriva nei confronti di una Chiesa ritenuta oramai inadeguata a rispondere alle sfide del tempo. Questa vera e propria indignazione anticlericale si sviluppò in una moltitudine di reazioni che si orientarono in varie direzioni.

Indubbiamente Zwingli, come scrive Ugo Gastaldi nella sua monumentale opera[10], ebbe «il merito di insegnare agli anabattisti come si potesse leggere la Sacra Scrittura, liberi dai condizionamenti della tradizione»[11], ma quest'influenza non comportò alcuna convergenza di carattere teologico. Sintomatico è il giudizio che Zwingli nella sua prima predica durante la disputa di Berna del 19 gennaio 1528 ebbe a dare su coloro che alcuni anni prima erano sembrati condividere le sue aspirazioni: «La chiesa separatista degli anabattisti, che sono usciti da noi perché non erano dei nostri (1 Gv 2,19), non è una chiesa, bensì una setta che si è smembrata, separata da noi»[12].

## 3. Quali furono i fondamenti teologici del movimento anabattista dei fratelli svizzeri?

Per rispondere a questa domanda abbiamo due fonti privilegiate, la prima costituita dalla lettera scritta da Konrad Grebel e sottoscritta da altri membri del gruppo indirizzata il 5 settembre del 1524 a Thomas Müntzer e la seconda dalla dichiarazione di Schleitheim.

Per quanto riguarda la prima fonte, la lettera[13] venne scritta da Grebel e firmata

---

9 In questo senso si veda RICCA, *Zwingli e gli Anabattisti, Il dialogo che non c'è stato*.

10 GASTALDI, *Storia dell'Anabattismo*, II, 94.

11 Questa circostanza venne implicitamente riconosciuta da Grebel in una lettera inviata a Thomas Müntzer, della quale si parlerà qui sotto.

12 Citato in *Zwingli, Scritti teologici e politici*, a cura di E. GENRE – E. CAMPI, Torino 1985, 266.

13 Pubblicata per la prima volta da C. A. CORNELIUS, *Geschichte des münsterischen Aufrührs*, II, Leipzig 1860, 240-247, e poi da H. BOEHMER, *Thomas Müntzers Briefwechsel*, Leipzig 1931, 92-101.

anche da Manz, Brötli, Castelberger, Ockenfuss, Pur, Aberli e Hujuff, che ebbe l'incarico di recarsi ad Allstedt per consegnarla a Müntzer senza peraltro riuscirvi. Il documento, che non ha ricevuto per molto tempo l'attenzione che meritava, è estremamente significativo in quanto consente di conoscere non solo l'*identikit* del gruppo, ma nello stesso tempo l'atteggiamento assunto nei confronti del mondo esterno. La lettera esordisce con una dichiarazione dalla quale emerge la distanza oramai abissale che stava separando il gruppo di Grebel dal movimento riformatore di Zwingli accusato di «predicare un dolce Cristo peccaminoso»[14].

> «Proprio come i nostri antichi antenati si allontanarono dal vero Dio e dalla conoscenza di Gesù Cristo e dalla vera fede in Lui, dall'unica vera, comune, divina Parola e dai riti divini dell'amore e dell'essere cristiani, e vissero senza la legge e il Vangelo di Dio in riti e cerimonie umane, inutili e non cristiane, ritenendo di ottenere la salvezza ma tuttavia rimanendone molto lontani, così i predicatori evangelici lo fanno ancora in parte anche oggi e pretendono di essere salvati sulla base di una fede superficiale senza i frutti che da essa scaturiscono, senza battesimo di penitenza, senza amore e speranza, senza riti cristiani adeguati e continuando nel vecchio stile di vita blasfemo, e nei riti cerimoniali e anticristiani comuni del battesimo e della Cena di Cristo: disprezzando così la Parola divina e seguendo la parola papale e la parola dei predicatori antipapali che non è identica né concorde con la Parola divina. Per quanto riguarda le persone e tutti i tipi di seduzione, ci troviamo in un errore più pericoloso e dannoso di quanto sia mai esistito dall'inizio del mondo. Noi pure siamo stati irretiti in quegli stessi errori, per tutto il tempo in cui siamo stati semplici ascoltatori e lettori dei predicatori evangelici, che di tutto ciò sono responsabili. Ma dopoché abbiamo noi pure preso la Scrittura nelle nostre mani e abbiamo indagato su ogni possibile questione, ci siamo istruiti un po' e abbiamo scoperto i grandi e perniciosi errori dei pastori, e anche nostri»[15].

La lettera entra quindi *in medias res* e già dall'inizio non è dato comprendere lo scopo che i suoi estensori si prefiggevano di conseguire. Tra le diverse ipotesi avan-

---

[14] *Sündigen, suessen Christus.*

[15] *Wie nach dem unßere altforderen von dem waren Got und erkantnuß Jesu Christi und deß rechtgschafnen gloubens in in und von dem waren einigen gmeinen götlichen wort, von den götlichen brüchen, christenlicher liebe und wäsen abgefallen sind, on Got, gsatz und evangelio in menschlichen unnützen unchristlichen brüchen und ceremonien gelebt und darinn selikeit ze erlangen vermeint habend und aber wit gefelt worden ist, wie daß die ewangelischen prediger antzeigt habend und noch antzeigend zum teil: also ouch jetzund wil iederman in glichsendem glauben selig werden, on frücht deß gloubens, on touff der versůchung und probierung, on liebe und hoffnung, on rechte christenliche brüch, und beliben in allem altem wäsen eigner lasteren und gmeinen ceremonischen endkristlichen brüchen touff und nachtmal Christi, in verachtung deß götlichen worts, in achtung deß bepstlichen und deß worteß der widerbepstlichen prediger, so ouch dem götlichen nit glich und gmeß ist; in ansechung der personen und allerley verfürung wirt schwarlicher und schädlicher geirret dann von anfang der welt ie geschechen sy. In semlicher irrung sind ouch wir gewäsen, die wil wir allein zůhörer und läser warend der evangelischen predigeren, welche an disem allem schuldig sind, uß verdienst unserer sünden. Nach dem wir aber die gschrift ouch zehand genommen habend und von allerley artiklen besechen, sind wir etwaß bericht worden und habend den großen und schädlichen mangel der hirten, ouch unseren erfunden, daß wir Got nit täglich ernstlich mit stettem sünftzen bittend, daß wir uß der zerstörung alleß götlichen wäsens und uß menschlichen grewlen gefürt werdind, in rechten glouben und brüch Gottes kummind. Definition und Abgrenzung – Konrad K. Grebel und Andere an Thomas Müntzer (5. September 1524).*

zate, quella che appare più verosimile è che il gruppo di Grebel, sentendosi investito di una sacra missione, si illudesse di convertire Müntzer alla sua causa, anche se è difficile comprendere come questo gruppo numericamente esiguo (15-20 persone al massimo) pensasse di poter conseguire un tale risultato. Indubbiamente, come non manca di sottolineare Gastaldi[16], coloro che scrissero questa lettera sembravano «ben consapevoli di aver molto da insegnare a Müntzer» e non a caso una delle espressioni che ricorre frequentemente è quella «noi ti ammoniamo»: frase questa difficilmente comprensibile in chi aveva tutto l'interesse a trovare una sponda con quell'ala contestatrice che si stava esprimendo nel movimento di Müntzer. Si afferma, è vero, di aver intenzione di stabilire amicizia e fraternità, ma si evita non a caso di usare il termine alleanza. I punti che Grebel ed il suo gruppo ritenevano di avere in comune con Müntzer appaiono molto generici e consistono più nella conclamata volontà di distanziarsi dai «predicatori antipapisti» non meglio precisati, che di trovare un denominatore teologico comune. Più che parlare «da pari a pari», come ha suggerito Gastaldi[17], si ha la netta impressione che il gruppo intendesse impartire delle vere e proprie direttive a Müntzer su questioni assolutamente marginali.

Di questa vera e propria «pedanteria»[18], «frutto di un letteralismo biblico e di un'esegesi strampalata che finisce, per lo scrupolo letteralistico di cui è vittima, per capovolgere il senso naturale dei testi», per usare gli *ipsissima verba* di due studiosi che hanno affrontato questo argomento[19], si forniscono due esempi. Il primo riguarda il canto comunitario, che Müntzer amava e coltivava (è lui che per primo sostituì il tedesco al latino) e che Grebel invece considerava contrario alla Bibbia:

> «Abbiamo udito e visto che hai tradotto la messa in tedesco ed hai introdotto nuovi inni tedeschi. Questo non va. Non troviamo, infatti, nel Nuovo Testamento alcun insegnamento intorno al canto, e non un solo esempio. Anzi, Paolo rimprovera, più che lodare, i dotti di Corinto perché nelle assemblee mormoravano, quasi che cantassero, come fanno gli ebrei e gli italiani che tengono i loro discorsi col tono di un canto. In secondo luogo, poiché il canto in latino si è diffuso senza istruzioni divine in proposito e senza esempi e modelli apostolici, e non ha portato alcunché di buono né ha edificato [i credenti], ancora meno edificherà il canto in tedesco: esso susciterà una fede fatta solo di apparenza esteriore. In terzo luogo, Paolo vieta chiaramente il canto in Efesini 5,19 e Colossesi 3,16, quando dice e insegna che ci si deve parlare e ammaestrare a vicenda con salmi e canti spirituali, e se si vuole cantare, si deve cantare e ringraziare nel cuore. Quel che non ci viene insegnato con chiari passi ed esempi [biblici], dobbiamo considerarlo vietato, come se stesse scritto: Non farlo! Non cantare!»[20].

---

16 *Storia dell'Anabattismo*, II, 91.

17 *Ibid*., 88.

18 Come afferma F. Ferrario, *Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522-1525)*, Torino 1993, 174.

19 In questo senso si veda Ricca, *Zwingli e gli Anabattisti, Il Dialogo che non c'è stato*.

20 Traduzione dallo svizzero tedesco: *Wir verstand und hand gesehen, daß du die meß vertütschet hast und nüwe tütsche gsang uffgericht*[x]. *Mag nit gůt sin, wann wir findet in dem nüwen Testament kein ler von*

Un secondo esempio: Müntzer aveva appeso ai muri delle chiese alcune tavolette con versetti biblici. Anche questa iniziativa viene censurata da Grebel che comunica di averla appresa addirittura con dolore:

> «Siamo d'accordo con te in ogni cosa, senonché abbiamo appreso con dolore che hai introdotto delle tavole, per le quali non troviamo alcun passo od esempio nel Nuovo Testamento. Nell'Antico Patto si doveva certamente scrivere esteriormente, al di fuori, ma ora nel Nuovo Patto bisogna scrivere su tavole di carne, cioè nei cuori, come dimostra un confronto tra i due [Testamenti] e come apprendiamo da Paolo in 2 Corinzi 3,3, da Geremia 31,33, dalla Lettera agli Ebrei 8,10 e da Ezechiele 36,26. Se non ci sbagliamo (e pensiamo e crediamo di non sbagliarci), distruggi, te ne preghiamo, quelle tavole. È una cosa nata dall'uomo, è una spesa inutile ed è un fenomeno che può crescere e diventare completamente idolatrico... Potrebbe anche suscitare l'impressione errata che al posto degli idoli [cioè delle statue rimosse] deve pur sempre ancora esserci qualcosa di esteriore da doverlo introdurre»[21].

Questa deriva su questioni irrilevanti trova conferma dal prosieguo dello scritto: al gruppo di Grebel della moltitudine di problemi da risolvere nella chiesa pareva inspiegabilmente interessare soltanto la questione del battesimo dei bambini, sulla quale non era assolutamente disponibile a concedere sconti.

La lettera prosegue poi affrontando il problema delle modalità della celebrazione della santa Cena, mostrando di ignorare del tutto il dibattito che già a quel tempo si era aperto circa il suo significato e si conclude con una previsione che si sarebbe purtroppo rivelata fondata. Rivolgendosi a Müntzer in tono paternalistico, quasi fosse un suo discepolo, Grebel scrisse: «E se dovessi soffrire per questo, sai che non può essere altrimenti. Cristo deve soffrire ancora di più nei suoi membri, ma li rafforzerà e li manterrà saldi fino alla fine. Dio conceda a voi e a noi la grazia, perché anche i nostri

---

*singen, kein bispil. Paulus schilt die Corinthischen gelerten me dann er sy rüme, darumb daß sy in der gmein murmletend, glich alß ob sy sungind, wie die Juden und Itali ire ding pronuncierend in gsangs wiß. Zum andren, die wil daß gsang in latinischer sprach on götliche ler und apostolisches bispil und bruch erwachsen ist und nüt gůtz gebracht nach gebuwen hat, wirt eß nach fil minder buwen in tütsch und ein usserlichen schinenden glouben machen. Zum dritten: so doch Paulus gar nach heiter daß gsang verbütt im 5. zun Ephesieren und im 3. zun Colosseren, die wil er sagt und lert, man söll sich bereden und ein andren underrichten mit psalmen und geistlichen liederen und, so man singen well, sol man im hertzen singen und danksagen. Zum 4., waß wir nit gelert werdend mit claren sprüchen und bispilen, sol unß alß wol verbotten sin, als stünd eß gschriben: daß tů nit, sing nit*, *ibid*.

21 Traduzione dallo svizzero tedesco: *Und sind also aller dingen glich, on daß wir mit leid vernommen hand, wie du taflen uffgericht habist, so wir kein gschrift noch bispil in den nüwen Testament finden. In dem alten solt eß wol usserlich geschriben werden, jetz aber in dem nüwen sol eß in die fleischin taflen deß hertzen geschriben werden, wie die verglichung beder Testamenten ußwißt, wie wir durch Paulum 2. Cor. 3., Hieremiam im 31. capitel, im 8. zun Hebreieren, Ezechiels im 36. bericht werdend. So wir nit irrend, alß wir nit meinend und gloubend, wellist die tafflen wider zegrund richten. Es ist uß eignem gůtdunken erwachsen, ein vergeblicher kost, der do zünemmen wurd und gantz abgötist werden und sich in alle welt inpflantzen, wie mit den götzen geschehen ist. Eß machte ouch ein argwon, alß ob je ettwaß usserlichs an der statt der götzen, darab der unglert leren künde, stan und uffgricht werden müste, so allein daß usserlich wort gebrucht soll werden*, *ibid*.

pastori sono così inviperiti e furibondi contro di noi, ci insultano pubblicamente dai pulpiti [chiamandoci] ribaldi e diavoli travestiti da angeli di luce. Nel tempo anche noi vedremo la persecuzione venire su di noi attraverso di loro».

La seconda fonte, che a differenza della prima assume un carattere di ufficialità ancora maggiore, è la *Confessione di Schleitheim*[22] che nel 1525 affrontò sette distinti argomenti che costituivano gli elementi distintivi del movimento anabattista e precisamente:

1. Il Battesimo
2. La Scomunica
3. Lo Spezzare del pane
4. La Separazione dagli abomini
5. I Pastori della comunità
6. La Spada
7. Il Giuramento.

Il documento denuncia lo scandalo, definito molto grave, commesso da «alcuni falsi fratelli che si sono allontanati dalla fede ritenendo erroneamente di poter usare e praticare la libertà dello spirito e di Cristo e hanno smarrito la verità e si sono abbandonati alla lussuria e alla libertà carnale»[23]. Da questi fratelli «perversi», non meglio precisati, occorre decisamente separarsi «per vivere in questo mondo moderatamente, giustamente e in modo santo, aspettando la beata speranza e l'apparizione della gloria del nostro grande Dio e Salvatore, Cristo Gesù»[24]. In questa ottica di separazione radicale particolare importanza va attribuita agli articoli 1, 4 e 6 destinati a caratterizzare l'*identikit* del gruppo.

Nell'articolo 1 si afferma che «il battesimo, deve essere dato a tutti coloro che hanno imparato il pentimento e il mutamento di vita e credono veramente che i loro peccati sono stati tolti da Cristo, e a tutti quelli che vogliono camminare nella resurrezione di Gesù Cristo, perché con Lui vogliono essere sepolti nella morte per poter con lui risorgere, e a tutti coloro che con questo significato ce lo chiedono, lo desiderano da noi e lo esigono nel loro intimo»[25]. Sulla base di queste premesse viene escluso ogni battesimo degli infanti, definito come «il primo ed il più grande abominio del Papa»[26]. Viene di conseguenza ancora una volta ribadita la condanna del pedobattismo, già formulata nella lettera a Müntzer, nella quale il «battesimo era

---

22 Dalla città omonima nella quale si incontrarono nel febbraio del 1527 Anabattisti della Svizzera e della Germania meridionale.

23 In *Confessioni di Fede delle Chiese Cristiane,* a cura di R. Fabbri, Bologna 1996, 616.

24 *Ibid*., 613.

25 *Ibid*.

26 *Ibid*.

stato definito come un insensato e blasfemo abominio contro la Scrittura»[27]. Manca ancora qualsiasi riflessione che possa consentire di comprendere quale fosse per gli estensori della Confessione di Schleitheim il significato sacramentale del battesimo.

Nell'articolo 4 viene sancito il principio della «separazione dal male e dalla cattiveria che il diavolo ha piantato nel mondo, di modo che non si abbia alcuna comunione con i malvagi e non ci si mescoli a questi nei loro abomini»[28]. Nell'articolo 6 viene sancita una serie di divieti e cioè:

1) «Ad usare la spada contro i malvagi per la protezione e la difesa del bene e per amore.

2) A pronunciare giudizi o sentenze nelle contese e nei litigi secolari, che i non credenti hanno l'uno contro l'altro.

3) A ricoprire cariche di governo nello stato, in quanto il potere politico è secondo la carne, mentre il cristiano è secondo lo spirito; le sue case e le sue dimore sono materiali in questo mondo, ma la casa del cristiano è in cielo; le armi delle sue contese e delle sue guerre sono carnali e solo contro la carne, ma le armi del cristiano sono spirituali e contro la forza del diavolo»[29].

Esaminando quello che questi due documenti affermano e anche quello che non affermano, ma che ci si sarebbe aspettati che affermassero, è inevitabile evincere che gli Anabattisti erano completamente indifferenti all'insegnamento dei primi Concili come anche alle 67 tesi presentate a Zurigo da Zwingli a gennaio del 1523. Del tutto estraneo al movimento anabattista fu anche il principio del *sola Scriptura*, che nella migliore delle ipotesi venne interpretato in maniera restrittiva nel senso che «le verità della Scrittura erano accessibili e comprensibili a laici e credenti che avessero solo una rudimentale educazione»[30].

Un'ulteriore smentita dell'assenza di un qualsiasi *humus* teologico comune è data dal raffronto della Confessione di Schleitheim con:

1) le dieci tesi di Berna[31] del 1528 redatte anche con la collaborazione di Zwingli;
2) i sedici articoli[32] approvati dal Sinodo di Strasburgo nel 1533, contenenti la presa di posizione dei pastori riformati nei confronti delle tesi anabattiste e di altri movimenti dissidenti.

---

27 *Der kindertouff ein unsinniger, gotzlesteriger grewel sy wider alle gschrift*, *ibid*.

28 *Ibid*., 614.

29 *Ibid*., 616-617.

30 In questo senso J. F. Gerhard Goeters, *Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich*, in Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation (1969) 255; A. Snyder, *Word and Power in Reformation Zurich*, in Archiv für Reformationsgeschichte 81 (1990) 263-285, spec. 266-271.

31 In *Le Confessioni di fede delle Chiese Cristiane*, 621-622.

32 *Ibid*., 623-629.

Anche se un'analisi di questi documenti esula dagli scopi del presente articolo, una lettura anche superficiale conferma la totale eterogeneità della Weltanschauung teologica anabattista con quella del movimento riformato.

## 4. Quale fu la posizione che il Riformatore Zwingli assunse nei confronti della Confessione di fede di Schleitheim?

La risposta di Zwingli non tardò ad arrivare con il trattato In *Catabaptistarum Strophas Elenchus*[33]. Fu questo l'ultimo dei cinque saggi[34] che il Riformatore zurighese dedicò agli anabattisti ed è certamente il più esaustivo. Esso segna un crescendo della tensione che aveva già cominciato a sorgere alcuni anni prima a partire proprio da quella lettera inviata il 16 dicembre del 1524 a Francis Lambert nella quale Zwingli, nel riassumere tutti i principali elementi a difesa del pedobattismo, aveva letteralmente implorato gli anabattisti radicali di cessare la loro agitazione cronica e a cooperare con i pastori, perché il battesimo non doveva assumere un'importanza centrale, in quanto era la grazia di Dio e non l'acqua a togliere il peccato[35]. Diversamente opinando, sempre secondo il Riformatore zurighese, si sarebbe dato spazio al tentativo del demonio di sfruttare per i suoi scopi le debolezze umane. Lo scritto si era concluso con l'invito ad abbandonare ogni atteggiamento polemico per favorire uno studio del problema in pace e tranquillità[36].

Gli avvenimenti purtroppo, nonostante l'invito del Riformatore, segnarono un acuirsi del contrasto tanto che in una lettera rivolta a Vadian il 19 gennaio dell'anno successivo Zwingli scrisse che Grebel «persisteva nella sua posizione»[37].

Nel maggio 1525, quando scrisse il suo libro su *Il battesimo, il ribattesimo, e il battesimo dei bambini*, Zwingli si dovette, suo malgrado, rendere conto che il dissenso si era andato sempre più acuendo. Tutte le lotte precedenti, scrisse a Vadian, «erano

---

[33] Il trattato *Confutazione dei cavilli degli Anabattisti* è stato pubblicato in italiano in versione ridotta in *Zwingli, Scritti teologici e politici*, 267.

[34] I precedenti trattati erano stati: *Chi è causa di sedizione* (1524); *Sul battesimo, sul ribattesimo e sul battesimo dei bambini* (1525); *Sull'Ufficio della Predicazione* (1525); *Risposta al libretto sul battesimo di Balthasar Hubmayer* (1525).

[35] *Breviter in hoc infantium baptismo non est ut tantopere digladiemur quam hoc unum, ne baptismo tribuamus, quod solius gratiae Dei est; nempe ne putemus animain aqua baptismi ablui: id quod nostrum figumentum non est, scd coelestis spiritus doctrina*, in *Zwinglis sämtliche Werke*, vol. VIII, 625, n. 355.

[36] *A cuius artibus liberet nos misericors Deus et si tingere tanta est blasphemia , efficiat me tingamus ; sin minus, iniiciat spiritum pacis in corda contentiosorum honùum, ut eas vires, quas hactenus in hanc contentionem insumserunt, ad pacis tranquillitatisque studium convertant*, *ibid.*

[37] Sono debitore, per questa citazione, nei confronti di Ugo Gastaldi, nella sua monumentale opera sulla *Storia dell'Anabattismo*.

state un gioco da ragazzi rispetto a questo»[38]. Leo Jud, collega del Riformatore, confermò questa circostanza, quando nel valutare quel periodo scrisse: «Fu cosa da poco e senza grande difficoltà cacciare l'Anticristo papale fuori dal suo regno, perché non appena la Parola di Dio fu portata in questi luoghi cupi, il fumo scomparve, ma la lotta molto più difficile e accesa fu con queste persone (gli anabattisti) che eclissano la luce della Parola stessa»[39].

Nella prefazione dedicata *A tutti i ministri dell'Evangelo di Cristo* del trattato *Catabaptistarum Strophas Elenchus*, Zwingli fu ancora più drastico verso quelli che definiva i *catabatisti*, che non avevano assolutamente il diritto a definirsi c*hiesa*, essendo solo una *chiesa eretica*[40], o peggio una *cacoecclesia*[41], e univoco e senza appello fu il suo giudizio nei loro confronti. I catabattisti sono «scortesi e imprudenti e, nonostante che Cristo abbia esortato i suoi discepoli ad essere prudenti come serpenti, essi hanno concepito la speranza di confondere tutte le cose. Sorretti da una inqualificabile ed empia audacia provocano ansietà. Essi appartengono ad una razza infausta e della razza umana non hanno che l'aspetto. La loro vita, che a prima vista sembra innocente, divina, democratica e nobile, se la si esamina più attentamente rivela dei soggetti parassiti, dei quali é persino vergognoso parlare. Per loro non è sufficiente abusare del Vangelo per bramosia di guadagno e vivere a spese del prossimo. Essi non solo assalgono ma addirittura distruggono la fede di donne e ragazze, dai mariti e genitori delle quali ottengono ospitalità. Dal punto di vista teologico gli Anabattisti erano ancora più pericolosi quando affermavano che Cristo era stato un grande profeta e un uomo di Dio, ma non il Figlio di Dio e quando negavano il carattere redentore della sua morte».

Delineato il ritratto dei suoi oppositori, nelle prime due parti del trattato il Riformatore scese a confutare tutti i sette articoli di Schleitheim, mentre nella terza parte affrontò il problema del patto e dell'elezione. Questa digressione su temi che sembrano non avessero mai costituito oggetto di specifica discussione tra Zwingli e il gruppo di Grebel fu per Zwingli di capitale importanza, in quanto egli riteneva che il problema del patto e della elezione dovesse "rimanere stabile al di sopra del battesimo e della circoncisione[42].

I passaggi con i quali il Riformatore sviluppò questo assunto vennero articolati molto dettagliatamente come segue:

1) Centrale nella rivelazione anticotestamentaria e in particolare nel testo di

---

38 *Omnes pugnae piories lusus fuerunt*, in *Lettera di Zwingli a Vadian* del 28 maggio 1525, ZW, VIII, 332.

39 *Jud a Vadian*, 8 agosto 1525. Il testo è reperibile nella Vadianische Bibliotek St. Gallen, ed. E. Arbenz – H. Wartmann, 118.

40 *Haeretica ecclesia.*

41 *Volunt ergo in perfectione Christi, hoc est in cacoecclesia sua gladium tollit…* (VI, I).

42 *Zwingli, Scritti Teologici e Politici*, 285.

Esodo 19,5-6 è il concetto di patto, il cui segno è la circoncisione, che Dio stipulò con tutto il popolo[43].

2) A questo popolo appartengono anche i bambini che non sono esclusi per il fatto che non sono in grado di obbedire e capire[44].
3) Il medesimo patto che un tempo Dio stabilì con il popolo di Israele, negli ultimi tempi Egli lo ha stabilito con noi, affinché fossimo con loro un solo popolo, una sola chiesa ed avessimo anche un solo patto[45].
4) Il segno di questo secondo patto è il battesimo[46].
5) Tra circoncisione e battesimo dei bambini vi è correlazione e non antitesi. Come i bambini degli ebrei, per il fatto di far parte del patto del popolo di Dio insieme con i loro genitori, meritarono il segno del patto, così anche i bambini dei cristiani, per il fatto di essere censiti all'interno della chiesa e del popolo di Cristo non debbono in alcun modo essere privati del battesimo, che è segno del patto[47].
6) Alla domanda in che in che modo la fede renda beati o in che modo giustifichi, Zwingli rispose che «prima viene la decisione di Dio o il proponimento o l'elezione, in un secondo tempo [viene] la predestinazione o designazione, in terzo luogo la vocazione e in quarto luogo la giustificazione, cioè la fede»[48]. In altre parole, chi ha fede è stato chiamato, chi è stato chiamato è stato predestinato, chi è stato predestinato è stato eletto e chi è stato eletto è stato prescelto[49].
7) Gli eletti sono sempre stati eletti prima ancora di credere,[50] con la conseguenza che la fede segue l'elezione[51].
8) La salvezza non dipende dal battesimo o dalla circoncisione, ma dalla elezione di Dio perché Cristo non ha detto: Chi non è battezzato sarà condannato[52].
9) La fede è un segno dell'elezione, ma la sua assenza nei bambini non è un segno che saranno dannati[53].

---

43 *Ibid*., 270.

44 *Ibid*.

45 *Ibid*., 275.

46 *Ibid*., 276.

47 *Ibid*., 284.

48 *Ibid*., 287.

49 *Ibid*.

50 *Ibid*.

51 In *Fidei Ratio*, in *ibid*., 308.

52 *Ibid*., 288.

53 *Ibid*., 289.

10) Una persona può essere eletta, anche se non crede ancora. Secondo Zwingli il testo, *Chi non crede sarà condannato*, addotto dagli Anabattisti, non riguarda né coloro che non sono abbastanza grandi da ascoltare né coloro ai quali il Vangelo non è stato predicato[54].
11) I figli dei genitori cristiani che muoiono sono delle creature elette[55].

La critica rivolta da Zwingli agli Anabattisti andò alla radice di quello che, al di la delle questioni sollevate nella Confessione di Schleitheim, era per i Riformatori l'elemento centrale: la dottrina della salvezza per grazia mediante la fede. Già nella lettera a Müntzer, Grebel aveva accusato gli zwingliani di predicare *un dolce Cristo peccaminoso*, intendendo con questa frase criticare la dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede, ritenendola molto verosimilmente essere un pericoloso incoraggiamento verso l'immoralità. Il fatto ora che il gruppo di Grebel continuasse a mostrare disinteresse verso quel principio che Lutero negli articoli di Smalkalda aveva definito «l'*articulum stantis aut cadentis ecclesiae*, sul quale non era ammissibile alcun cedimento e nessuna concessione, a costo di far andare in rovina il cielo e la terra»[56], fu per Zwingli la dimostrazione che gli Anabattisti, se anche non insegnavano, di fatto credevano nella giustizia delle opere[57].

Zwingli, e con lui tutti gli altri Riformatori che presero posizione a questo riguardo, aveva colto nel segno: il problema soteriologico rimase del tutto irrilevante per la coscienza anabattista, che invece che partire dalla coscienza del peccato, manteneva come costante punto di riferimento l'esperienza della rigenerazione e della rinascita spirituale.

A questa carenza era inevitabile che se ne affiancasse un'altra che Vittorio Subilia ha sintetizzato come segue: «I testi Anabattisti, quando si tratta di stringere da vicino temi teologici, hanno di solito un carattere generico e sfuggente, ben lontano dalla decisa concretezza con cui affrontano temi etici: fanno pensare a quei sermoni fondamentalistici che si ritengono biblici perché sono un ripetuto susseguirsi di citazioni bibliche senza la minima riflessione teologica»[58]. Molto probabilmente questa lacuna dipese dal fatto che mentre per la teologia della Riforma era considerato prioritario avere una fede orientata teologicamente, basata sulla consapevolezza dell'incommensurabile distanza esistenziale tra Dio e l'uomo che poteva essere colmata soltanto dalla grazia, per la teologia anabattista la priorità andava attribuita all'esigenza di porre in essere un Cristianesimo delle opere: insomma una trasposizione nel Cinque-

54 *Ibid.*, 290.

55 *Ibid*.

56 *Confessioni di Fede delle Chiese Cristiane*, Bologna 1996, 335.

57 *Sämtliche Werke*, VI, 109.

58 V. Subilia, *La Giustificazione per fede*, Brescia 1976.

cento del sempre ricorrente contrasto tra la Teologia di Maria e quella di Marta[59]. Considerando quindi il problema della salvezza come implicitamente inesistente, si può comprendere come le tradizionali formule della Riforma siano state puramente e semplicemente. Aggiunge, a questo riguardo, ancora Subilia:

> «La formula *sola fide* non può quindi essere applicata per esprimere la teologia anabattista. È sintomatico che soltanto pochissimi fra gli Anabattisti abbiano letto gli scritti protestanti. Nella loro grande maggioranza essi hanno coscientemente evitato questi scritti e i concetti fondamentali della Riforma che vi sono espressi sono evidentemente assenti dagli orizzonti anabattistici! Negli scritti dottrinali degli Anabattisti troviamo usati concetti come giustificazione soltanto mediante la fede, salvezza, riconciliazione e simili, soltanto più occasionalmente e senza particolare rilievo teologico. Lo stesso concetto di giustificazione non ricorre quasi mai nelle fonti. Invece di *Rechtfertigung* (giustificazione) troviamo il più sovente nelle fonti l'espressione *Gerechtmachung* (l'esser fatti, il diventare giusti), occasionalmente anche *Fromm-machung* (il diventare pii), ma con ciò si indica un chiaro spostamento del significato: non si intende una giustificazione dell'uomo in sussistente stato di peccabilità, ma una trasformazione dell'uomo interno liberato dalla condizione di peccato! Il perno insomma sui cui poggia l'Anabattismo non è la fede in Cristo, ma la trasformazione del cristiano»[60].

A conferma della sostanziale eterogeneità degli interessi dei due gruppi lo stesso Subilia riferisce un avvenimento verificatosi in occasione nella disputa di Frankental convocata nel 1571 al fine di conciliare Riformati ed Anabattisti. In quell'occasione venne presentata a questi ultimi una lista di 13 punti, contenente varie questioni che avrebbero dovute essere affrontate e discusse[61]. «Un portavoce, Rauff Bisch, espresse

---

[59] Per una disamina della Teologia di Marta rispetto a quella di Maria cfr. ID., *Le nuove tendenze della cristianità all'Assemblea di Uppsala*, in Protestantesimo 23 (1968) 140.

[60] V. SUBILIA, *Tempo di Confessione, Tempo di Rivoluzione*, Torino 1968, 119.

[61] Riguardo alle Sacre Scritture. Se l'Antico Testamento è valido per il cristiano come il Nuovo; cioè se le principali dottrine della fede e della vita possono e devono essere provate dall'Antico Testamento e dal Nuovo.
1. Per quanto riguarda Dio. Se il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un singolo Essere divino, eppure in tre Persone distinte.
2. Per quanto riguarda Cristo. Se Cristo ha ricevuto la natura della sua carne dalla sostanza della carne della Vergine Maria o altrove.
3. Riguardo al peccato originale. Se i bambini sono concepiti e nati nel peccato e quindi sono per natura figli dell'ira, degni della morte eterna.
4. Per quanto riguarda le chiese. Se i credenti nel Vecchio Testamento sono con i credenti nel Nuovo Testamento un'unica chiesa e popolo di Dio.
5. Per quanto riguarda la giustificazione. Se la perfetta obbedienza di Cristo accettata nella vera fede è l'unica ed unica espiazione sufficiente per i nostri peccati e la ragione della nostra eterna salvezza, o se siamo salvati in parte attraverso la fede in Cristo e in parte portando la croce e le buone opere.
6. Per quanto riguarda la risurrezione del corpo. Se l'essenza di questo corpo sorgerà nell'ultimo giorno o se un altro sarà creato da Dio.
7. Per quanto riguarda il matrimonio. Se il divieto e l'incredulità dissolvono un matrimonio.
8. Per quanto riguarda la comunità di beni. Se i cristiani possono acquistare e possedere proprietà senza trasgredire contro l'amore cristiano.
9. Per quanto riguarda il governo. Se un cristiano può essere un sovrano e punire i malvagi con la spada.

il disagio dei candidati delle congregazioni anabattiste di fronte a tali questioni e dichiarò: noi non vogliamo appesantire le nostre coscienze con simili articoli che non possiamo credere in buona coscienza»[62].

Vi sarebbe, a questo punto, da chiedersi se il rimprovero rivolto da Lutero ai Valdesi, secondo il quale essi non avevano inteso l'articolo sulla giustificazione[63] e che la loro concezione su questa dottrina fosse contro Dio e la Sacra Scrittura[64] non possa essere a maggior ragione rivolta al gruppo anabattista di Grebel.

E veniamo all'ultimo quesito.

## 5. Gli Anabattisti possono essere ritenuti appartenenti alla *Riforma Radicale* o comunque ritenuti essere *l'ala sinistra della Riforma*?

Anche qui è chiaro che si può parlare di Riforma radicale, solo in quanto si dimostri che l'intenzione degli Anabattisti fosse quella appunto di andare nella direzione di riformare la chiesa del tempo.

Per rispondere a questo quesito prenderemo ancora una volta in esame la lettera scritta da Grebel a Müntzer e la Confessione di fede di Schleitheim. Nel primo documento troviamo la seguente affermazione: «È molto meglio che alcuni pochi siano istruiti rettamente mediante la parola di Dio, credendo e camminando direttamente nelle virtù e delle pratiche, anziché molti che credono falsamente e ingannevolmente mediante una dottrina adulterata»[65].

Sembra una dichiarazione qualsiasi, ma non lo è, come giustamente ha messo in evidenza Gastaldi laddove scrive: «C'è già in queste parole la prospettiva di una separazione dalla chiesa di tutti per formare la chiesa dei pochi ma veri cristiani. C'è però anche subito dopo il rimprovero a Carlostadio e Müntzer di non aver fatto ancora questo passo ed incitamento a rompere completamente e radicalmente con la vecchia

10. Per quanto riguarda il giuramento. Se i cristiani possano prestare un giusto giuramento nel nome di Dio, cioè fare appello a Dio come testimone della verità.
11. Per quanto riguarda il battesimo. Se i figli dei cristiani debbano essere battezzati.
12. Per quanto riguarda la comunione. Se la comunione sia semplicemente un simbolo vuoto e un'ammonizione alla pazienza e all'amore, o anche un potente sigillo della beata comunione che tutti i credenti hanno con Cristo fino alla vita eterna.

62 SUBILIA, *La Giustificazione per fede*, 284.

63 *Sed articulum iustificatiouis non habent sincere; fatentur quidem fide et gratia salvari homines, sed fidem qualitatem illam regene- rantem intelligunt. Non soli fidei in Christum tribuunt. Aliter exponunt fidem et gratiam quam nos et operibus simul tribuunt iustitiam dicentes: Fides sine operibus mortua est. Qui locus si ad moralia et praedicationem legis applicatur, est optimus; si autem in articulo iustificationis illum collocaverimüs, est non tam ineptus quam impius*, Tischreden, 2864 b.

64 Citazione tratta da SUBILIA, *La Giustificazione per fede*, 75, nota 16.

65 GASTALDI, *Storia dell'Anabattismo*, II, 90.

chiesa. E se vuoi due rimproverate, e giustamente, coloro che mescolano le parole dei costumi degli uomini con quelli di Dio, dovete a ragione distaccarvi completamente e purgarvi totalmente dal papismo, dei benefici ed ogni costume nuovo e antico e dalle vostre stesse nozioni e da quelle antiche»[66]. Che si trattasse più di un ordine che di un consiglio risulta chiaro dalla frase che segue: «vai avanti con la parola e stabilisci una chiesa cristiana con l'aiuto di Cristo e la sua legge come la troviamo istituita in Matteo 18 15 18 e applicata nelle epistole».

Nella confessione di fede di Schleitheim la prospettiva di rifondare (non di riformare) la chiesa si chiarisce ed approfondisce ulteriormente: il principio della separazione dal male e dalla cattiveria viene ad estendersi a tutte le sfere da quella politica, a quella del sacro:

> «Ora nel mondo e in tutto il creato non vi sono che buoni e malvagi, credenti e increduli, tenebre e luce, quelli che sono del mondo e quelli che non lo sono, templi di Dio e idoli, Cristo e Belial. Nulla di ciò può confondersi. Ora può essere chiaro il comando del Signore, quando ci invita ad essere separati dal male, Egli, così, potrà essere il nostro Dio e noi i suoi figli e figlie. Con ciò intendiamo tutte le opere papiste e neopapiste, i servizi divini, le adunanze, i pellegrinaggi, i bagordi, le connivenze e i patti con gl'infedeli e altre cose simili, che il mondo tiene invece in alta considerazione ma che sono totalmente opposte ai comandi di Dio, e conformi a tutta l'ingiustizia presente nel mondo».

Il pensiero soggiacente a queste affermazioni è chiaro: per gli Anabattisti si trattava di rifondare la Chiesa integralmente ed *ab imis fundamentis,* perché quella di Cristo aveva cessato di esistere fin dall'inizio a causa dei suoi stretti rapporti con l'impero pagano. Qualche decennio più tardi Menno Simons, riassumendo questo proposito, così scriveva:

> «Io credo che la chiesa esteriore, inclusi tutti i suoi doni e sacramenti, a motivo dell'irruzione e della devastazione dell'Anticristo, appena dopo la morte degli apostoli è salita in cielo e giace nascosta nello spirito e nella verità. [...] Sostengo contro tutti i dottori, che tutte le cose esteriori e le cerimonie che erano proprie della chiesa degli apostoli sono per sempre cessate e non debbono essere restituite, sebbene molti senza essere mandati o chiamati siano intenti a restaurare per proprio conto i degenerati sacramenti. Poiché la chiesa rimarrà dispersa tra i pagani sino alla fine del mondo. Infatti, soltanto l'Avvento di Cristo alla fine distruggerà e toglierà di mezzo l'Anticristo e la sua chiesa. [...] Le opere [di coloro che hanno compreso ciò] sono state soppresse quali eresie e cialtronerie di senza-dio; mentre si vantano per la elevata posizione data ai pazzi Ambrosio, Agostino, Gerolamo, Gregario, dei quali nemmeno uno conosce Cristo e nessuno è stato mandato da Dio a insegnare. Piuttosto, essi sono tutti apostoli dell'Anticristo»[67].

La coscienza di essere chiamati a far risorgere la Chiesa dalle sue ceneri emerge nettissima in questo passo dalle vene poetiche: «Lo splendore del sole non ha più

---

66 *Ibid*., 91.

67 Lettera a Johannes Campanus, 1531, in B. Becker, *Fragment van Francks latijnse briejaan Campanus*, in Nederlands archief voor kerkgeschiedenis 46 (1964-65) 197-205.

brillato per molti anni [...]. Ma in questi ultimi tempi il grande Dio, pieno di grazia e per i ricchi tesori del suo amore, ha nuovamente aperto le finestre del cielo e lasciato cadere la rugiada della sua divina parola, cosicché la terra, come in passato, ha nuovamente prodotto i suoi verdi rami e piante di giustizia, che portano frutto per il Signore e glorificano il suo grande e adorabile nome. La sacra parola e i sacramenti del Signore risorgono nuovamente dalla cenere»[68].

È soltanto avendo presente questa visuale che diventa comprensibile l'insistenza sul battesimo, che viene concepito non come un mero atto liturgico e neppure come un sacramento, ma come una vera e propria *conditio sine qua* non per entrare a far parte della vera Chiesa. Come scrisse Bainton, «la restaurazione del Cristianesimo delle origini e la nuova nascita spirituale diventarono praticamente sinonimi»[69].

Per i Riformatori questo discorso fu ritenuto assolutamente inaccettabile e venne concordemente respinto. Per Lutero, Zwingli e Calvino, come per tutti gli altri Riformatori che li affiancarono e seguirono, si trattava di riformare la Chiesa mantenendo la continuità con quella delle origini dopo secoli di sincretismo. Questa intenzione di riformare presupponeva ovviamente che una vera e propria Chiesa, o almeno le sue vestigia, ancora esistesse in quel tempo. Significativo quello che Lutero rivendicò: «Noi siamo rimasti fedeli alla vera Chiesa antica, anzi noi siamo la vera Chiesa antica. Ma voi ci avete rinnegati, cioè avete rinnegato la Chiesa antica, avete costruito una chiesa nuova contro la Chiesa antica»[70].

Lo stesso Zwingli, che pure sulla questione del significato della santa Cena aveva opinioni nettamente diverse rispetto al Riformatore tedesco, ne condivise sostanzialmente l'opinione, facendo notare: «Quelli che in mezzo a noi hanno sollevato la questione del battesimo ci hanno spesso esortato a costituire una nuova chiesa che fosse senza peccato»[71]. Questa fu la ragione per la quale tutti i Riformatori non si stancarono di prendere posizione nei confronti dell'Anabattismo, ritenuto addirittura più pericoloso del papismo. Martin Bucero, Riformatore a Strasburgo, scrisse nel luglio del 1527 un opuscolo, *Getreue Warnung* (Sincero avvertimento), ove accusava gli Anabattisti di aver pressoché abolito l'efficacia espiatoria della morte di Cristo e fatta propria la dottrina dell'Apocatastasi, secondo la quale tutti alla fine, compreso Satana, sarebbero stati salvati. Il successore di Zwingli a Zurigo Heinrich Bullinger scrisse due opere sull'Anabattismo: la prima nel 1531 *Vom dem unverschämten Frävel* e la seconda nel 1560 *Der Widertäufferen Ursprung*. Qualche anno più tardi, Giovanni Calvino, a conferma che il pericolo anabattista rappresentava ancora per lui una questione aperta, scrisse due trattati: il primo nel 1534 dal titolo *Psychopannychia*

---

68 In *Complete Writings of Menno Simons*, ed. J. C. Wenger, Scottsdale 1956, 502.

69 R. Bainton, *The Left Wing of the Reformation*, in The Journal of Religion 21/2 (1941) 124-134.

70 *The Weimar edition of Luther's Work*, 296.

71 *Vom Tauf, vom Widertouf und vom Kindertouf*, in *Werke*, 1830, UI/I, 2317.

contro la dottrina anabattista secondo la quale l'anima nell'intervallo tra la morte e la resurrezione sarebbe in uno stato di sonno o incoscienza e il secondo nel 1544 dal significativo titolo *Instruction, pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*[72]. Questa variegata produzione letteratura, polemica da ambi le parti, conferma l'assunto iniziale che tra gli Anabattisti e il movimento riformatore di Zwingli non sussistette alcun comune denominatore, sia dal punto di vista teologico che da quello delle finalità.

Del tutto corretta ci sembra in questa prospettiva la conclusione che uno specialista del settore Robert Friedmann trasse, quando scrisse che «l'Anabattismo e il Protestantesimo non ebbero lo stesso spirito e *genius* e che sarebbe molto corretto separare L'Anabattismo dalla corrente principale del Protestantesimo (principalmente Luteranesimo e Cristianesimo Riformato), come si è tradizionalmente separato l'Unitarianesimo e i Quaccheri da questo filone»[73].

Ancora più profonde perplessità suscita infine la definizione del movimento anabattista come *ala sinistra della Riforma*. Della relatività di questa definizione se ne era fatto portavoce lo stesso suo ideatore Roland Bainton, quando aveva fatto opportunamente notare che quando «si parla di un'ala destra e di un'ala sinistra della Riforma, sorge subito la questione della posizione del corpo a cui sono attaccate le ali. Se i sacramenti costituiscono la norma, allora Lutero e gli Anglicani sono sulla destra, mentre Zwingli, Calvino e gli Anabattisti sulla sinistra. Se l'organizzazione ecclesiale costituisce il banco di prova, allora le chiese episcopali sono da una parte, con i Presbiteriani e i Congregazionalisti dall'altra. Se la dottrina è la linea di demarcazione, i Trinitari e gli anti-Trinitari stanno su due sponde opposte. Se il rapporto tra Chiesa e Stato è il criterio, allora i Luterani, gli Zwingliani, i Calvinisti e gli Anglicani sono tutti a destra, mentre gli Anabattisti e gli altri Riformatori spirituali a sinistra»[74].

Ammesso anche che si possa superare l'impasse circoscrivendo e riferendo la definizione soprariportata soltanto all'ultimo dei criteri sopramenzionati, vale a dire a quello dei rapporti tra chiesa e stato, come suggerito da Bainton[75], la discutibilità dell'espressione *ala sinistra* della Riforma permane. È noto che i prodromi dell'adozione di questo criterio sono abbastanza recenti e comunque posteriori alla Riforma del XVI secolo e rimontano al periodo poco prima della Rivoluzione francese quando all'assemblea convocata dal re di Francia Luigi XVI i rappresentanti del clero, della nobiltà e del terzo stato assunsero all'interno dell'emiciclo una diversa posizione, i conservatori sulla destra e i radicali sulla sinistra.

---

72 Ambedue i trattati sono stati pubblicati nel volume *Contro Nicodemiti, Anabattisti e Libertini*, Torino 2006.

73 R. Friedmann, *The Theology of Anabaptism*, Eugene 1998, 18.

74 Bainton, *The Left Wing of the Reformation*, 124.

75 *Ibid*.

Come sia ammissibile riproporre questa suddivisione scaraventandola letteralmente al XVI secolo, non è dato onestamente di comprendere, a meno di ritenere che essa sottintenda un ben preciso giudizio che pretende di qualificare come *dignum et justum* un certo orientamento teologico per squalificare l'altro. È quello che la storiografia marxista ha sostanzialmente fatto prendendo le parti di Thomas Müntzer, ritenuto portavoce di istanze di sinistra, rispetto a Lutero, definito sprezzantemente come «leccapiedi dei principi»[76].

È per questi motivi che al posto di definire il movimento anabattista come "Riforma Radicale", o come "Ala sinistra" della Riforma, come suggerito da un revisionismo storico divenuto oramai dominante, sarebbe teologicamente e storicamente più appropriato definirlo con l'appellativo di "Rifondazione Radicale".

76 F. ENGELS, *La guerra dei contadini in Germania*, Roma 1949, 57-61.

***Riassunto***

Negli ultimi cento anni si è sviluppato un nuovo interesse sul movimento degli Anabattisti da parte di molti studiosi che hanno attribuito al radicalismo cinquecentesco la caratteristica di essere l'*ala sinistra della Riforma* o semplicemente la Riforma Radicale. Lo scopo di questo articolo è quello di accertare se questo parere sia giustificato almeno in relazione alla Riforma di Huldrych Zwingli, dopo aver cercato di rispondere alle seguenti domande: 1) Chi furono in generale gli Anabattisti? 2) Chi furono in particolare quegli Anabattisti con i quali il Riformatore Huldrych Zwingli si trovò a confrontarsi a Zurigo e da dove sorsero? 3) Quali furono i fondamenti teologici della protesta anabattista, come furono espressi nella lettera scritta a Thomas Müntzer e nella Confessione di fede di Schleitheim del 1524? 4) Quale fu la posizione che il Riformatore Zwingli assunse nei confronti degli Anabattisti e della loro Confessione di fede?

***Abstract***

In the last hundred years many scholars have developed a new interest in the Anabaptist movement that credited their radicalism with being *the left wing of the Reformation* or simply the *Radical Reformation*.
The purpose of this article is to ascertain whether this opinion is justified, at least in relation with the Reformation of Huldrych Zwingli, having tried to answer to the following questions: (1) Who were the Anabaptists? (2) Which Anabaptists did the Reformer Huldrych Zwingli face in Zurich, and where did they come from? (3) What were the basic theological landmarks of the Anabaptist faith, as expressed in the letter written to Thomas Münzter, and in the Schleitheim Confession of Faith, in the year 1524? (4) What was the attitude of the Reformer Huldrych Zwingli towards the Anabaptists and their Confession of Faith?

# Rileggere la soggettività alla luce dei primi dieci libri del *De Ciuitate Dei* di Agostino di Ippona

**Andrea Bizzozero***

## Introduzione

Nei primi dieci libri del *De Ciuitate dei* Agostino si propone, tra l'altro, di dimostrare che le cause della caduta dell'Impero Romano a seguito dell'invasione barbarica, non sono da imputarsi ai cristiani[1]. Per tale ragione rivisita la tradizione culturale e religiosa dell'Impero e lì vi cerca i motivi della sua stessa decadenza. La presente ricerca non si propone di analizzare nel dettaglio le argomentazioni di Agostino, il modo con cui tenti di difendere il cristianesimo dalle critiche pagane, né tanto meno l'articolato dialogo che il vescovo di Ippona realizza con tutta la cultura del tempo. Qui ci si limiterà a evidenziare alcune intuizioni che permettono di focalizzare l'attenzione su di un particolare modo di concepire la soggettività umana.

La controversia tra Agostino e i pagani è certamente religiosa, ma non solo: si offre come strumento narrativo per poter presentare una precisa concezione della persona umana, delle sue capacità conoscitive, del suo ruolo nella storia e della sua apertura alla trascendenza. L'ipotesi è, dunque, che si possa partire da questo con-

* Andrea Bizzozero è professore aggiunto di Storia della Filosofia Antica e Filosofia e Cristianesimo presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Antonianum di Roma. Ha studiato a Verona, Lugano (dottorato), Parigi (Centre Sèvres) e presso l'Università degli Studi di Milano. E-mail: andrewbizzozero@gmail.com.

1 Cfr. AUGUSTINUS, *exc. urb.* (CCL 46,249-262); *s.* 81,9 (PL 38,505-506); *s.* 105,12 (PL 38,623-624); *s.* 296,6-9 (MA 1,404-407). Si veda anche J. LAMOTTE, *Saint Augustin et la fin du monde*, in Augustiniana 12 (1962) 5-26; V. LOI, *La polemica antiromana nelle opere di Sant'Agostino*, in Augustinianum 17 (1977) 315-321; A. MARCONE, *Il sacco di Roma nella riflessione di Agostino e di Orosio*, in Rivista Storica Italiana 114 (2002) 851-867; T. D. BARNES, *Aspects of the Background of the City of God*, in J. DUNN – I. HARRIS (edd.), *Augustine*, II, Cheltenham-Lyme 1997, 138-154. Per le abbreviazioni delle opere di Agostino si rimanda a *Augustinus Lexikon*; per la versione italiana a *Opere di Sant'Agostino. Nuova Biblioteca Agostiniana*, edite da Città Nuova, Roma.

flitto religioso considerandolo come metafora paradigmatica del confronto tra due concezioni della persona umana[2]: il contesto religioso offre le immagini, il lessico e le categorie con le quali si esprime qualcosa del dinamismo interiore del soggetto umano. Partendo da questa ipotesi, la presente ricerca si propone di indagare il significato e le caratteristiche del soggetto[3]. In questo senso, può essere interessante analizzare il suddetto confronto teologico-religioso per individuare lo specifico umano: come si determina il soggetto umano e come si qualifica nel contesto di questa particolare narrazione storica? Nel racconto del divenire delle due città – quella di Dio e quella degli uomini – si inscrive la narrazione del divenire della persona: come non c'è una città già costituita, ma è ancora in divenire verso la sua pienezza; similmente, non c'è un soggetto già determinato, statico, monolitico, inalterabile: la persona umana è ancora in divenire, dinamica, capace di venire condizionata e di condizionare[4]. Intuizione interessante quella di trattare del senso della storia e del soggetto umano, a partire da una narrazione che si costruisce come intreccio di racconti, di storie, di tradizioni, di vicende: attraverso il racconto si comprendere – o si costruisce – cosa sia la storia e chi sia il soggetto. Anzi, la storia e il soggetto si danno nella forma della narrazione. Il racconto – storico o soggettivo che sia – narra, interpreta e conferisce significati: in questo triplice esercizio sta la forza del *De Ciuitate Dei*, opera nella quale si costruisce una storia di riferimento per il divenire di un singolo e di un popolo[5].

Nel contesto di questa narrazione, gli stati e le condizioni del soggetto umano

---

2 Come mostrano chiaramente G. Lakoff – M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, Milano 2012, il sistema concettuale umano è strutturato in modo metaforico e, quindi, la metafora è necessaria per la concettualizzazione e per la comunicazione. Anche la narrazione è una forma di metafora con la quale si concettualizza, si comunica e si codificano strutture interpretative per entrare in relazione (esistenziale e gnoseologica) con il mondo. Si veda anche W. Iser, *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, Bologna 1987; U. Eco, *Lector in fabula*, Milano 1979; Id., *La metafora nel Medioevo latino*, in Doctor Virtualis 3 (2004) 35-75; E. Husserl, *Teleologie in der Philosophiegeschichte*, in Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass, 1934-1937* (Husserliana XXIX), hg. v. R. N. Smid, Dordrecht 1993, 362-420 (trad. it. di N. Ghigi, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Roma 2004); A. Staiti, *Il luogo della verità. La presenza di Agostino nella fenomenologia di Husserl*, in Quaestio 6 (2006) 373-402; G. Ferraro, *Teorie della narrazione*, Roma 2018[2].

3 Ciò non significa negare le intenzioni teologiche dell'autore del *De Ciuitate Dei*; l'ipotesi che qui si vuole seguire è di carattere filosofico e suppone che non solo il linguaggio religioso, ma la stessa dottrina o fede religiosa siano particolari "sguardi" o giudizi sulla realtà. Una loro lettura permette quindi una specifica visione del mondo.

4 Se, da una parte, Agostino riconosce che la persona è sempre posta in una situazione di dinamicità, in quanto sempre sollecitata a corrispondere al dono della grazia, dall'altra, ciò non significa che subisca una variazione sostanziale. Come mostra bene, per esempio, in *sermo* 73; *sermo* 73/A; *Ep. cath*. 19.52, la relazione con Dio, qui esplicitata nell'adesione alla sua Parola, determina una trasformazione; questa però non intesa come una mutazione ontologica, quanto piuttosto come conseguenza di una natura sostanzialmente relazionale che caratterizza la persona.

5 Cfr. M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Bergamo 2006.

vengano qualificati e valutati a partire dalla *Weltanschauung* offerta dal paradigma del conflitto religioso. La pertinenza di una simile ipotesi di lavoro è confermata dalla convinzione che le considerazioni che si possono fare circa un soggetto, dipendono dall'orizzonte assiologico condiviso da un determinato contesto socio-culturale. In tal senso non si potrà parlare del soggetto umano, delle sue caratteristiche e specificità senza considerarlo come prodotto ed espressione di una società culturalmente determinata. Non solo l'identità soggettiva la si comprende in un preciso contesto culturale, ma si costituisce, si forma e si determina in quel particolare contesto[6].

## 1. Premesse gnoseologiche

Il *libro secondo* del *De Ciuitate Dei* si apre con delle importanti considerazioni sul processo conoscitivo umano, qui collocate a commento di quanto Agostino aveva esposto nel libro precedente. Queste osservazioni sono una premessa necessaria perché precisano i limiti della conoscenza umana e, già in questo modo, indicano delle predisposizioni fondamentali del soggetto. Il pensiero non solo può giungere alla verità razionale ed evidente, non solo può seguire una dimostrazione razionale completa, ma vi si può anche opporre[7]. La razionalità umana è caratterizzata da infermità, debolezza e limitazioni; a queste si aggiunge una certa resistenza a riconoscere e ad accogliere la verità. Le persone possono essere mentalmente accecate e, quindi, incapaci di comprendere le verità razionali; oppure possono essere ostinate, così da non accettare quanto di fatto vedono, continuando a difendere le proprie posizioni senza volersi confrontare con la verità razionale manifesta. La causa di questo morbo delle anime (*morbus animarum*) che si contrappone alla stessa razionalità, è da ricercarsi in un eccesso di cecità e in una ostinazione pervicace (*obstinatissima pervicacia*). Di fronte a costoro è necessario un lungo ragionamento dimostrativo che faccia comprendere e palpare la verità dimostrata: «così diventa necessario esporre diffusamente cose ormai evidenti, come se dovessimo non tanto farle vedere a chi guarda, ma in qualche modo farle toccare e palpare con mano a chi procede a tentoni»[8]. Agostino constata che la dimostrazione della verità e la sua spiegazione razionale non sono sufficienti, infatti l'interlocutore *può non poter capire* o *non voler capire*. Il *non potere* e il *non volere* sono negazioni del *potere* e del *volere*, ovvero dell'assenso alla verità. Si intuisce che l'orizzonte nel quale si inscrive il soggetto umano agostiniano è quello della possibilità e della volontà: potere-non potere, volere-non volere, accedere-non

6 Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Milano 2005, 227-245.

7 Cfr. *ciu.* 2.1 (CCL 47,34).

8 *Ciu.* 2.1.

accedere alla verità. Tale possibilità conosce due limitazioni: o naturali-costitutive, o volontarie-libere. Se così è, allora, il processo conoscitivo ha a che fare con la costituzione del sé e con la sua determinazione: il conoscere (ricercare-accogliere la verità) è il modo con cui il soggetto esprime e determina se stesso in relazione a ciò che ritiene essere la verità riconosciuta o rifiutata. Il soggetto si determina nel suo modo di cercare e di porsi di fronte a ciò che riconosce essere la verità[9].

Dall'introduzione del *libro secondo* si è invitati a riprendere l'itinerario tracciato nel *libro primo*, dove è possibile individuare alcune caratteristiche fondamentali dell'impianto dell'opera in questione. I primi dieci libri della *Città di Dio* sono, nell'intenzione di Agostino, un crescendo per mostrare la bontà della fede cristiana e per evidenziare le incoerenze interne alla cultura romana e alle forme della sua religiosità[10]. In questo percorso, attraverso le categorie culturali e filosofiche del linguaggio religioso, interesserà analizzare come si presenta il soggetto umano nel suo potere-non potere, volere-non volere, ricercare-accogliere la verità. Il carattere dell'opera suggerisce di ripercorrere le narrazioni e le argomentazioni apologetiche[11]. Agostino richiama episodi, tradizioni, narrazioni della tradizione antica e della storia: materiale che racconta il modo attraverso il quale si va determinando il soggetto umano. Proponiamo di rivisitare alcuni episodi narrati da Agostino per cogliere le caratteristiche del determinarsi umano.

## 2. Intenzionalità

Una prima unità narrativa la si ricava dal *libro primo*, nel quale Agostino racconta la vicenda eroica di Marco Attilio Regolo[12], il dramma di alcune donne stuprate,

---

9 Questa è la struttura antropologica di fondo da integrare con la visione che emerge dalla dottrina della grazia espressa in modo preponderante da Agostino nella disputa anti-pelagiana.

10 Cfr. J. Wetzel, *Augustine's City of God. A Critical Guide*, Cambridge 2014.

11 Qui ci limitiamo a dei semplici saggi di applicazione di questo metodo, il quale prevede di considerare l'attuarsi del soggetto umano a partire dalla prospettiva narrativa offerta dall'opera in questione. La persona è soggetto attivo e passivo della narrazione che racconta il divenire delle due Città; in questo racconto si possono individuare le metafore paradigmatiche dell'attuarsi come soggetto. Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008.

12 Il console Marco Attilio Regolo viene presentato come esempio di lealtà in Cicerone, *De officiis*, 1,13,39; 3,26,97; Id., *In Pisonem*, 19,43; Seneca, *Providentia*, 1,3,8-11; Id., *Epistulae ad Lucilium*, 98,12; Id., *Epistulae*, 67,7; Floro, *Epitome di storia romana*, 1,18,23-25; Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium libri*, 1,1,14; Livio, *Ad Urbe condita*, 18; Gellio, *Noctes Atticae*, 6,4; Appiano, *Storia romana*, 8,1,4; Orosio, *Historiae adversus paganos*, 4,10,1.

la vicenda della nobile Lucrezia[13] e il suicidio di Catone[14]. Tutti questi personaggi sono accomunati dal vivere una situazione drammatica, di fronte alla quale dovranno poi prendere una decisione. Il primo episodio ricorda Marco Attilio Regolo, capo dell'esercito romano, fatto prigioniero a Cartagine e sottoposto a una morte crudele a causa della parola data[15]. L'esempio è importante perché permette ad Agostino di attirare l'attenzione sulle virtù dell'animo di Marco Regolo[16], il quale non ha voluto fare diversamente da quanto precedentemente giurato[17]. Ciò mostra la forza interiore dell'uomo, in grado di affrontare le avversità e la morte, a causa di una convinzione personale.

Il secondo esempio è fornito dalla violenza subita da alcune donne; come Agostino stesso ricorda, questo è un argomento da trattare «nei limiti del pudore e della ragione» e con l'intento di consolare quanti si trovano nella sofferenza[18]. In questo contesto si trova un'affermazione molto importante:

> «Sia chiaro e assodato che la virtù, per cui si vive in modo retto, governa le membra del corpo dalla sede interiore dell'animo e che il corpo diventa santo per l'uso che ne fa una volontà santa. Se questa rimane irremovibile e stabile, qualunque cosa un altro possa fare nel corpo o del corpo, che non sia possibile evitare con un peccato personale, colui che la subisce rimane senza colpa»[19].

Emerge un'antropologia duale, dove il corpo corrisponde all'anima[20]. Il primato è della dimensione interiore: è l'interiorità che governa e qualifica l'esteriorità; quindi non è il corpo a modificare le intenzioni dell'animo, anche se, a ben guardare, il legame con il corpo non è del tutto secondario nel determinare la condizione dell'animo, prova ne è il senso di vergogna.

---

13 Lucrezia, modello di virtù, è presentata in Cicerone, *De Republica*, 2,25,47, Ovidio, *Fasti*, 2,825-832; Livio, *Ad Urbe condita*, 1,57-58; Valerio Massimo, *Factorum*, 6,1,1. Cfr. B. Harding, *Augustine and the virtue*, London-New York 2008; D. Truot, *Re-textualizing Lucretia. Cultural Subversion in the City of God*, in Journal of Early Christian Study 2 (1994) 53-70; P. Thoen – G. Tournoy, *Lucretia Lovaniensis. The Louvain Humanist*, in Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies 56 (2007) 87-119 (in particolare 94-99); O. Velasquez, *Un caso de conciencia: Lucrecia y las virgines cristianas en la Ciudad de Dios de san Agustín*, in Teologia y vida 39 (1998) 288-294; M. Webb, *On Lucretia who slew herself: Rape and Consolation in Augustine's De Ciuitate Dei*, in Augustinian Studies 44 (2013) 37-58.

14 Cfr. *ciu*. 1,23 (CCL 47,24); cfr. Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 24,6; 67,7; 70,19; Id., *De tranquillitate animi*, 16; Plutarco, *Catone Ulticense*, 68,2; 70,1. Una certa stima di Agostino per Marco Catone la si può ritrovare in *ciu*. 5,12 (CCL 47,142-146); *c. Iul*. 5,38 (PL 44,806-807); *ep*. 91,4 (CSEL 34,2,429-430).

15 Cfr. *ciu*. 1,15,1 (CCL 47,16).

16 Cfr. *ciu*. 1,15,2.

17 Cfr. *ciu*. 1,15,1.

18 Cfr. *ciu*. 1,16 (CCL 47,17).

19 *Ciu*. 1,16.

20 Cfr. anche *an. quant*. 13,22; *conf*. 10.9.6; *Io.eu.tr*. 19. 5. 15.

> «Sul corpo altrui si può commettere un atto che produce non solo dolore ma anche piacere. Quando avviene questo, anche se non si perde la virtù custodita con animo risoluto, sorge tuttavia la vergogna, perché qualcuno potrebbe credere che sia stato compiuto con l'adesione della mente ciò che forse non può essere avvenuto senza un certo piacere della carne»[21].

L'interiorità di cui qui si parla e alla quale Agostino fa riferimento è l'*animus*[22], inteso non solo quale elemento che anima il corpo, ma anche come ragione, facoltà, virtù e volontà santa, che si attuano nella forma dell'intenzionalità. L'animo rimane nella sua rettitudine nonostante i mutamenti subiti dal corpo, in virtù della piena adesione che si realizza nella dimensione interiore della persona umana. Quindi, il vero potere che qualifica la qualità della vita umana sta nell'*animus* e non nel corpo[23]. Da qui ne segue la necessità di distinguere i beni del corpo da quelli dell'*animus*: questi non si perdono con il deterioramento del corpo perché permangono in virtù dell'intenzionalità dell'animo e della mente[24]. L'esposizione fin qui fatta da Agostino, verte a sottolineare il primato dell'intenzionalità del soggetto sulla realtà fisica esteriore, così che il bene e il male vengano definiti a partire da questa intenzionalità[25]. Ovviamente, ciò non significa che quel danno non sia un male, ma nel senso che l'alterazione della dimensione fisica non imputa alcuna responsabilità alle donne che hanno subito la violenza. Agostino avverte che non si deve confondere il piano della sensibilità con quello dell'intenzionalità: è solo quest'ultima a conferire il pieno valore alle azioni subite o agite. Il luogo interiore dove il soggetto valuta e riordina le esperienze subite e agite, è la coscienza:

> «La gloria della loro castità sta nell'intimo, ed è testimoniata dalla loro coscienza. Esse l'hanno davanti agli occhi del loro Dio e non cercano altro, non avendo altro da fare per vivere bene che non deviare dall'autorità della legge divina, anche se a fatica evitano l'offesa del sospetto umano»[26].

È la coscienza che attesta la verità delle intenzioni al di là dei sentimenti provati e delle azioni subite o agite; qui la coscienza è un luogo interlocutorio dove l'io si ri-

---

21 *Ciu*. 1,16.

22 *Animus* indica una sostanza dotata di ragione, atta a dirigere il corpo, capace di conoscenza intellettuale e di immaginazione; cfr. *cont*. 12,26 (CSEL 41-154-155); *an*. *quant.* 13,22 (CSEL 89,145-147); *trin*. 12,1,1 (CCL 50,356). Cfr. G. J. P. O'Daly, *Anima, animus*, in AugLex (1984-1994), I, 315-340.

23 Cfr. *ciu.* 1,18 (CCL 47,19).

24 È da ricordare – anche se qui solo di passaggio – che l'anima creata, secondo Agostino, è immortale e tesa alla beatitudine della comunione con Dio: la morte del corpo, pur drammatica, non potrà mortificare questo provvidenziale destino umano. A tal proposito si veda per esempio *de beata vita*; *trin*. 14; *s.* 65; anche A. Bizzozero, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei* Sermones *di Agostino*, Frankfurt am Main 2010, 44-51.

25 Cfr. *ciu*. 1,18.

26 *Ciu*. 1,19 (CCL 47,20).

conosce in relazione a un altro da sé, Dio, fonte della legge e del buon vivere. Solo in una relazione di riconoscimento della propria intenzionalità, le donne abusate hanno avuto la forza di superare il dolore della violenza e la vergogna conseguente. Da parte sua Lucrezia, invece, si uccide perché teme di non venire riconosciuta nella verità attestata dalla propria coscienza; le donne cristiane – dall'altra parte – sanno che il riconoscimento della rettitudine della propria coscienza può avvenire solo nella relazione con Dio che si stabilisce all'interno della coscienza stessa[27]. La coscienza si configura come il luogo nel quale si realizza il dialogo con se stessi nella relazione con l'Altro-da-sé. Anche in Catone il suicidio è causato dalla vergogna e dal timore di non venire compreso da Cesare. Gli episodi qui evocati pongono l'attenzione sulla forza della decisione interiore: è nella coscienza che il soggetto può conferire significato alle proprie scelte e qualificarne la propria condizione, lasciando in tal modo emergere il primato dell'intenzionalità personale.

## 3. La decadenza esteriore, segno della corruzione interiore

Con riferimento a Scipione Nasica[28], Agostino introduce un altro aspetto della soggettività umana. Qui il movimento è inverso a quello precedente; se là i condizionamenti esteriori non potevano intaccare la coscienza interiore; qui è l'interiore ad alterarsi e a compromettere la realtà esteriore. Secondo Scipione Nasica, la decadenza di Roma non è dovuta a circostanze esteriori, bensì alle decisioni prese dagli uomini, proprio perché le città non sono altro che l'esteriorizzazione delle intenzionalità umane. I veri nemici non sono quelli esterni che minacciano la sicurezza della città, quanto piuttosto quelli interiori all'uomo che minacciano l'animo con la lusinga delle passioni[29].

In questo contesto il soggetto umano si qualifica per due aspetti importanti: da una parte gli si riconosce la specifica capacità di determinare l'esteriore a partire

---

27 La questione del suicidio in epoca antica non è affatto lineare; cfr. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, Paris 1922, 38-43; M. B. Quirilio, *Doctrina augustiniana sobre el suicidio*, in Augustiniana 46 (2005) 485-519; G. Clark, *Suicide*, in *Oxford Dictionary of Late Antiquity*, version 2018.

28 Cfr. *ciu*. 1,30 (CCL 47,31). Come fa notare giustamente D. Marafioti, *Note*, in Agostino, *La Città di Dio*, vol. 1, Milano 2011, 525-526, Agostino fonderebbe insieme due personaggi distinti. Il primo sarebbe Publio Cornelio Scipione Nasica, pontefice e *vir optimus*, incaricato di accogliere la statua di Cibete durante la seconda guerra punica (204 a.C.); il secondo, detto *Corculum*, fu console nel 155, pontefice nel 150 e oppositore di Catone nelle politica anticartaginese. Cfr. R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine of Hippon*, Cambridge 2000; H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, vol. 2, Göteborg 1967, 634-636.

29 Cfr. *ciu*. 1,30-33 (CCL 47,30-33).

dall'interiore; dall'altra lo si vede compromesso da ciò che gli accade nell'interiorità. Anche in questo caso è evidente lo sforzo di mostrare il primato della dimensione interiore su quella esteriore, anzi, di mostrare la forza che l'interiore ha sull'esteriore. Il discorso viene più ampiamente affrontato nel *libro secondo*. Qui Agostino recupera le considerazioni di Sallustio, il quale a suo tempo aveva già affermato che la decadenza dell'Impero Romano era da imputarsi alla decadenza dei costumi dei romani stessi[30]. Così anche Cicerone ritiene che lo Stato Romano crolla a causa della corruzione morale[31]: il decadimento esteriore è conseguenza di quello interiore. Ma da dove verrebbe questo decadimento? Agostino ritiene che la corruzione dei costumi dei romani sia dovuta al fatto che le divinità pagane non si siano preoccupate di fornire le norme del vivere civile:

> «I mali dell'animo, quindi, i mali della vita, i mali dei costumi – che sono tanto gravi da indurre alcuni dei loro uomini più dotti a dire che fanno perire gli Stati lasciando in piedi le città – questi mali gli dei non si sono minimamente preoccupati di farli evitare ai loro adoratori; anzi, come abbiamo dimostrato sopra, hanno fatto di tutto per farli aumentare»[32].

Qui Agostino lascia intendere un'espansione progressiva del male che, come cerchi concentrici, va dall'animo, alla vita del singolo, fino a raggiungere i costumi di un'intera società. Stando all'esposizione di Agostino, gli dei pagani non solo non avrebbero dato norme di vita, ma si sarebbero addirittura fatti modelli di malvagità:

> «Perché l'orrore di questa tragedia non fermasse nessuno e, anzi, per far crescere sempre più il furore scellerato delle armi, i demoni malefici […] hanno voluto farsi vedere dagli uomini mentre combattevano, affinché nessuno esitasse per amor di patria di riprodurre queste lotte, visto che l'esempio divino giustificava il crimine umano»[33].

Da qui deriverebbero anche i giochi scenici. Questi, indipendentemente dalla loro origine divina o umana, secondo Agostino sarebbero pericolosi perché offrono un esempio, approvano e giustificano certi tipi di azioni[34]. La conclusione alla quale

---

30 Cfr. *ciu*. 2,18-19; cfr. Sallustio, *De coniuratione Catilinae*, 5,9; 9,1; Id., *Historiae*, fr. 1,11; 1,16,9. Si veda anche G. Bonamente, *Il* metus Punicus *e la decadenza di Roma in Sallustio, Agostino ed Orosio*, in Giornale di filologia 27 (1975) 137-169; M. Marin, *L'utilizzazione di Sallustio nel* De Civitate Dei, in E. Cavalcanti (ed.), *Il* De Civitate Dei*. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma 1996, 35-50; Id., *Crisi morale e decadenza politica della repubblica romana: la rilettura agostiniana di Sallustio*, in Vetera Christianorum 34 (1997) 15-31.

31 Cfr. *ciu*. 2,21 (CCL 47,52-55); Cicerone, *De republica*, 2,42,69; 2,44,70; 5,1.

32 Cfr. *ciu*. 2,16 (CCL 47,47).

33 Ciu. 2,25 (CCL 47,59-61).

34 Cfr. *ciu*. 2,25.

giunge è che l'esempio degli dei corrompe i costumi degli uomini[35]. Le divinità pagane, se non hanno fornito leggi con le quali confrontarsi, hanno piuttosto offerto esempi per confermare le azioni delittuose. Le indicazioni fornite da Agostino permettono di cogliere una dimensione ulteriore dell'attuarsi del soggetto umano: qui la persona determina le proprie scelte e le proprie azioni a partire da una relazione basata sull'imitazione[36]. La coscienza, la quale si attua nell'intenzionalità e nella capacità di finalizzare le azioni umane, non è mai assolutamente sola, bensì si trova in relazione con delle istanze alle quali può corrispondere o che può rifiutare: questa relazione rende il soggetto interlocutore dell'Altro-da-sé, il quale si mostra nella norma e nell'esempio. Qui la relazione, oltre alla funzione didattica e allo stimolo emulativo, ha anche il compito di approvare o disapprovare l'agire umano.

## 4. La libertà umana di fronte al politeismo

Dalle critiche che Agostino muove alla religiosità pagana si possono ricavare ulteriori interessanti osservazioni sul determinarsi del soggetto umano. Il dottore di Ippona riflette sulle divinità pagane riprendendo l'importante opera di Marco Terenzio Varrone[37], con la sua triplice suddivisione in teologia mitica, civile e naturale. Nonostante l'importanza di questo snodo nel Testo di Agostino, qui ci limitiamo a considerarlo solo per il suo contributo nel descrivere il soggetto umano. Guidato da Varrone, considera la frammentazione minuziosa delle divinità pagane. Secondo la teologia pagana ci sarebbero molteplici divinità, ciascuna delle quali presiederebbero e regolerebbero un fenomeno del cosmo e una specifica attività umana:

> «Anche le competenze degli dei, sminuzzate in incarichi così vili e frammentari per il fatto che,

35 Cfr. *ciu*. 2,25.

36 Sull'importanza dell'imitazione per lo sviluppo della coscienza e per l'acquisizione di un *habitus*, si veda, tra l'altro, l'interessante *ep*. 91 (CSEL 34). Sul senso e sull'importanza dell'imitazione si veda W. Benjamin, *Sur le pouvoir de l'imitation*, trad. M. de Gandillac, revue par P. Rusch, in Id., *Oeuvres*, II, Paris 2000, 359-363, il quale riconosce nell'attitudine all'imitazione – massimamente presente negli esseri umani – un elemento fondamentale per poter giungere alle funzioni superiori; G. Mormino, *Per una teoria dell'imitazione*, Milano 2016 ma anche il classico e stimolante G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris 1998 (or. 1890), dove si mostra che il principale fondamento dell'evoluzione sociale è contenuto proprio nella coppia invenzione-evoluzione.

37 Agostino si rifà soprattutto a M. T. Varrone, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*; Id., *De gente populi romani*; Id., *De Philosophia*. Cfr. G. Barra, *La figura e l'opera di Terenzo Varrone Reatino nel* De Civitate Dei *di Agostino*, Napoli 1969; P. C. Burns, *Augustine's Use of Varro's Antiquitates Rerum Divinarum in his* De Civitate Dei, in Augustinian Study 32 (2001) 37-64; N. Cipriani, *El* De philosophia *de Varrón, en las obras de san Agustín anteriores al* De Ciuitate Dei, in Augustinus 55 (2010) 463-490.

> come essi credono, bisogna propiziarle secondo la particolare incombenza, su cui ho detto parecchio ma non tutto, sono più convenienti alla buffoneria istrionesca che alla dignità divina. Se un tizio impiegasse per un bimbo due nutrici, di cui una gli offrisse soltanto da mangiare e l'altra soltanto da bere, come i Romani allo scopo hanno impiegato due dee, Educa e Potina, sembrerebbe che sia uscito di senno e che a casa sua si comporta come un istrione»[38].

L'intervento delle divinità è così pervasivo che alla persona umana non rimane alcuno spazio per la decisione libera e consapevole. Emblematica è le descrizione che fa della relazione coniugale:

> «Quando un maschio e una femmina si uniscono, viene interessato il dio Giogatino, e vada. Ma occorre portare la sposa nell'ambiente domestico e si impiega il dio Domiduco; perché vi si trattenga, il dio Domizio; perché rimanga col marito, la dea Manturna. Che si vuole di più? Si abbia riguardo al ritegno umano; compia il resto la concupiscenza della carne e del sangue nel nascondimento creato dal pudore. A che scopo si riempie la camera da letto di una folla di divinità se perfino i paraninfi se ne allontanano? E si riempie non allo scopo che col pensiero della loro presenza sia maggiore l'attenzione alla castità, ma affinché mediante la loro collaborazione senza difficoltà sia tolta la verginità della donna debole per il sesso e tremante per la novità. Sono presenti nientemeno che la dea Verginiese, il dio padre Subigo, la dea madre Prema, la dea Pertunda e Venere e Priapo. Ma che faccenda è questa? Se al limite era necessario che l'uomo trovandosi in difficoltà in quell'atto fosse aiutato dagli dei, non ne bastava uno o una? E se ci fosse stata soltanto Venere, sarebbe forse stata, da poco, anche perché si sostiene che deriva il nome dal fatto che senza la violenza una donna non cesserebbe d'esser vergine? Se negli uomini c'è il ritegno che non esiste nelle divinità, quando i coniugati pensano che sono presenti e assistono alla faccenda tanti dei dell'uno e dell'altro sesso, non sono forse trattenuti dal pudore al punto che egli si senta meno acceso e lei opponga maggiore resistenza? E se è presente la dea Verginiese perché sia sciolta la cintura di castità alla vergine, se è presente il dio Subigo perché si assoggetti al marito, se è presente la dea Prema perché una volta assoggettata non resista e si lasci comprimere, la dea Pertunda che cosa ci sta a fare? Si vergogni, vada via, lasci fare qualche cosa anche al marito. È molto disonesto che l'atto che la denomina lo compia un altro che non sia lui»[39].

Nella critica al paganesimo Agostino non si limita ad affermare la superiorità e l'unicità del vero Dio, ma vi vede anche l'occasione per mostrare le conseguenze antropologiche della sua visione teologica. Dal discorso sulle divinità, Agostino passa a presentare una precisa immagine di persona umana, riconosciuta da lui capace di porre degli atti in piena e consapevole libertà. Le divinità pagane, così minuziosamente ben presentate da Varrone, non sono altro che realtà naturali, appartenenti all'ordine della creazione, opera dell'unico Dio che, la fede nel Dio creatore, desacralizza gettando una nuova luce sulla natura umana:

> «Dio governa tutto quello che ha fatto lasciando che anche le creature sviluppino e compiano i propri movimenti. E sebbene non possano sussistere senza di lui, tuttavia non si identificano con lui»[40].

---

38 *Ciu*. 6,9,1 (CCL 47,178-181).

39 *Ciu*. 6,9,2.

40 *Ciu*. 7,30 (CCL 47,211-212).

Il moltiplicarsi delle divinità, il loro presiedere ogni fenomeno e attività, depotenzia la natura con le sue leggi proprie e l'uomo con la sua libertà e volontà. La desacralizzazione del mondo e l'affermazione del monoteismo operate da Agostino pongono l'uomo come interlocutore libero e responsabile: nella relazione con un Dio semplice e trascendente, la persona umana si scopre capace di determinarsi. La responsabilità e la libertà verrebbero, quindi, maggiormente evidenziate proprio nel contesto della relazione Creatore-Creatura, piuttosto che nell'ordine cosmologico e nel canone narrativo del politeismo romano. Questa relazione suppone una certa autonomia individuale e una precisa distinzione personale, così che ciascuno possa riconoscersi soggetto di attribuzione delle proprie azioni. Il luogo di questa relazione è l'animo umano[41]. L'esito di questa critica al paganesimo è una desacralizzazione del mondo naturale e una riqualificazione delle capacità decisionali intrinseche della persona umana[42].

## 5. Il sapiente

Nel *libro ottavo* Agostino si propone di confrontarsi con le posizioni di quella che Varrone chiama la teologia naturale:

> «Ora abbiamo bisogno di un'attenzione dell'animo molto maggiore di quella richiesta per la soluzione e la spiegazione dei problemi affrontati nei libri precedenti. Infatti sulla teologia naturale, come la chiamano, non ci si deve confrontare con uomini qualsiasi, perché non è come quella mitica o quella civile, cioè del teatro e della città, di cui la prima ostenta i crimini degli dei e l'altra rivela i loro desideri ancora più criminosi e perciò più adatti a demoni maligni che agli dei. Bisogna invece confrontarsi con i filosofi, il cui nome stesso […] vuol dire "amore per la sapienza"»[43].

Nel confronto con i filosofi, Agostino riconosce un posto di prim'ordine a Socrate, il quale ha orientato «la filosofia a correggere e formare i costumi morali, mentre pri-

41 Cfr. *ciu*. 7,27,2(CCL 47,209-210).

42 In altri contesti, come per esempio nella controversia pelagiana, Agostino non mancherà di notare il depotenziamento della volontà umana a causa del peccato originale. Le prospettive non sono totalmente contrastanti perché, nonostante i limiti conseguenti al peccato, non si potrà non riconoscere la dignità intrinseca della natura umana; dall'altra, la dottrina del peccato originale è, almeno in parte, utile per contrastare la dicotomia manichea. Riconoscendo una caduta originale e originante una tara negativa all'ordine della creazione, Agostino può continuare ad affermare l'intrinseca bontà dell'opera di Dio, nonostante la realtà contingente del male. Qui interessa cogliere l'importanza che Agostino attribuisce alla costitutiva possibilità umana di essere – comunque sia – interlocutore di un Altro: in questo dinamismo dialogico costitutivo, il soggetto prende consapevolezza della propria libertà e responsabilità, quant'anche limitate.

43 *Ciu*. 8,1 (CCL 47,216-217).

ma di lui il massimo impegno era dedicato a osservare le realtà fisiche e naturali»[44]. In Socrate emerge il desiderio di giungere ad una conoscenza più chiara e sicura, capace di condurre al raggiungimento della vita beata; nel contempo, l'impegno socratico, con il suo particolare metodo, avrebbe dovuto aiutare a purificarsi, per giungere alla contemplazione delle realtà divine[45]. Il filosofo viene riconosciuto e additato come esempio ancora eloquente per aver fatto dell'e-ducazione della persona in vista di una vita buona – ovvero conforme al Bene – il centro della sua attività. Agostino non può non concordare con Socrate nel ritenere che le cause prime e supreme non possono trovarsi che nella volontà dell'unico sommo Dio e, per questo motivo, non possono essere conosciute se non dopo un processo di purificazione. Il profondo legame tra dimensione etica e gnoseologica viene colto come elemento fondamentale e fecondo del pensiero di Socrate, il quale:

> «Riteneva che fosse necessario impegnarsi a purificare la vita con buoni costumi, così l'animo, liberato dal peso oppressivo delle passioni, avrebbe potuto innalzarsi con il suo naturale vigore alle realtà eterne, per contemplare con un'intelligenza pura la natura della luce immutabile e incorporea, in cui si trovano stabilmente le caie di tutte le nature create»[46].

Si intuisce, quindi, che Agostino rievoca la figura di Socrate per una precisa funzione critica nei confronti di un ordine costituito sull'apparenza e sull'esteriorità, dove si è ormai celebrata la definitiva cesura tra gnoseologia e morale, tra conoscenza e vita buona: il Maestro, con il suo dissimulare la propria scienza e con la sua mirabile ironia, ha saputo smascherare e denunciare la stoltezza degli incauti[47]. Il contributo maggiore di Socrate sta nell'aver mostrato che la finalità della filosofia è il raggiungimento di quel Bene che rende felici e che il cammino della filosofia consiste in un intreccio di dimensioni cognitive e morali: in tal modo si chiarifica ulteriormente la relazione tra interiore ed esteriore che caratterizza il soggetto umano. L'animo umano è connotato da un naturale vigore che tende alle realtà immutabili e incorporee[48], ma perché questa tensione giunga al suo compimento è necessaria un'armonia tra conoscenza e vita, tra ordine gnoseologico e ordine morale. Se il bene lo si contempla con l'intelletto, è altrettanto vero che questo viene meglio predisposto alla conoscenza

---

44 *Ciu*. 8,3 (CCL 47,218-219); cfr. *ciu*. 18,37 (CCL 47,632); *cons. eu*. 1,12 (CESL 43,12-13);

45 Cfr. *ciu*. 8,3.

46 *Ciu*. 8,3. Cfr. Platone, *Fedone*, 65e-66a; 98b-101b; Id., *Simposio*, 210a-212b; Id., *Fedro*, 245c-247e.

47 Cfr. *ciu*. 8,3.

48 È chiaro che per Agostino – ma anche per lo stesso Socrate e Platone – la contrapposizione alle realtà mutevoli e corporee non è da intendersi, in un senso manicheo e negativo, come un disprezzo di tali realtà; quanto, piuttosto, come un modo per indicare la misura indeterminabile ed "eccessiva" del desiderio umano. Cfr. *uera rel*. 2 (CCL 32,187-188); *disc. chr*. 3-6 (CCL 46,209-214); *doctr. chr*. 1,3-4 (Simonetti, 20-22).

grazie all'esercizio delle virtù. L'intuizione di Socrate è importante per comprendere come Agostino intenda il determinarsi della soggettività umana. Il conoscere è una relazione di corrispondenza e non un'acquisizione o un dominio del soggetto sull'oggetto. La tensione verso il sommo bene mostra chiaramente che il soggetto che vuole conoscere, non può pensarsi come padrone dell'oggetto da conoscere: qui è l'oggetto che si dà al soggetto conoscente all'interno di una relazione di corrispondenza. Il soggetto, prima di entrare in questa relazione conoscitiva, ha bisogno di "accordare" se stesso alla tonalità di fondo di colui che vuole conoscere.

Da Socrate, Agostino passa a considerare Platone, il quale «tra i discepoli di Socrate rifulse fino ad oscurare gli altri, con una gloria sublime non immeritata»[49]. Platone mette in relazione contemplazione e azione[50]:

> «Lo studio della sapienza si interessa dell'azione e della contemplazione, perciò una parte si può chiamare "attiva", e un'altra "contemplativa"; quella attiva riguarda la condotta di vita, cioè l'ordinamento della morale; quella contemplativa tende a individuare le cause della natura e la verità in tutta la sua purezza […]. A Platone si riconosce il merito di aver unito l'una e l'altra e di aver portato così la filosofia alla perfezione»[51].

Platone ha suddiviso la filosofia in tre parti: *morale*, *naturale* e *razionale*; ha individuato in Dio «il fine di tutte le azioni, la causa di tutti gli esseri e la luce di tutte le intelligenze»[52]. Alla causa degli esseri corrisponde la filosofia naturale e l'attività del cercare; alla luce delle intelligenze, corrisponde la filosofia razionale e l'attività del contemplare; al fine di tutte le cose corrisponde la filosofia morale e, quindi, l'amare. Agostino considera la persona umana come creatura, dotata di una parte superiore, la quale tenderebbe verso ciò che supera tutto, ovvero Dio, riconosciuto come il *vero*, l'*ottimo* e la *causa prima* di tutte le cose. Da qui ne segue l'esortazione: «allora si cerchi lui dove c'è la stabilità di tutte le cose, si contempli lui dove c'è la certezza di tutte le conoscenze, si ami lui dove c'è la rettitudine di tutte le azioni»[53].

Quindi, nel *cercare*, nel *contemplare* e nell'*amare* Dio, quale principio della stabilità, della conoscenza e dell'amore, la persona umana attua se stessa nella forma più alta perché, in queste azioni, corrisponde alla sua stessa natura. Chi si lascia guidare da questi tre dinamismi è, secondo Platone, il vero filosofo – il sapiente – perché è nell'amare, nel conoscere e nell'imitare Dio che si partecipa alla Vita che rende bea-

---

49 *Ciu*. 8,4; cfr. *accad*. 3,37; cfr. G. BARDY, *L'éloge de Platon par saint Augustin*, in Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin 34 (1959) 593-594.

50 Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action*, in Revue des Études Grecques 58 (1945) 118-145.

51 *Ciu*. 8,4 (CCL 47,219-221).

52 *Ciu*. 8,4. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, 6,9, 8-9.

53 *Ciu*. 8,4.

ti[54]. Cercare, contemplare e amare sono le tre azioni che qualificano in modo specifico il determinarsi del soggetto umano nella sua piena consapevolezza. L'eccellenza dei platonici sta nel fatto che non si sono fermati alle realtà sensibili trasformandole in divinità, bensì si sono sforzati di individuare il principio di tutto. Da qui la loro specificità rispetto agli epicurei e agli stoici, i quali invece sono rimasti prigionieri dei sensi, non riuscendo a riconoscere l'eccellenza del pensiero e la sua capacità di creare immagini e concetti al di là dei corpi e della sensibilità corporea. Con Platone, Agostino riconosce l'eccezionalità umana in quella dimensione intellettiva che presiede il conoscere, il giudicare e l'amare:

> «Ciò che è presente al pensiero, infatti, non è più corpo, ma un'immagine del corpo; e ciò che nell'anima vede questa immagine del corpo non è né corpo, né simile al corpo. Ora, ciò che vede e giudica se una cosa è bella o deforme è senz'altro superiore all'oggetto giudicato. Questa è la mente umana e la natura razionale dell'anima, che certamente non è corporea, se neppure quell'immagine del corpo presente nell'animo, che la vede e la giudica, è corporea»[55].

Proseguendo nella sua esposizione, il Dottore di Ippona considera più attentamente la filosofia naturale, quella razionale e quella morale. Parlando della filosofia naturale – fisica – afferma che i platonici

> «Hanno capito che nessun corpo può essere Dio, perciò cercando Dio hanno tralasciato tutti i corpi […] hanno tralasciato ogni anima e tutti gli spiriti mutevoli. Poi hanno capito che ogni forma di realtà mutevole […] non può derivare il suo essere se non da colui che veramente è, perché è immutabile»[56].

L'attività specificatamente umana consiste nel giudicare il sensibile e nel trascenderlo;

> «Questo non potrebbe certo avvenire se non ci fosse una forma intelligibile migliore, senza ingombro di massa, senza rumore di voce, senza distanza di spazio e di tempo»[57].

Poiché questa forma di intelligenza, pur nella sua eccellenza, è mutevole e perfezionabile, ne consegue che è propriamente umana e non divina[58]: nella considerazione, quasi banale, Agostino recepisce dai platonici l'idea di un progresso nel conoscere e nella virtù che permette di passare dal sensibile all'intelligibile, così che dall'espe-

---

54 Cfr. *ciu*. 8,5 (CCL 47,221-222).

55 *Ciu*. 8,5.

56 *Ciu*. 8,6 (CCL 47,222-224).

57 *Ciu*. 8.6.

58 Cfr. *ciu*. 8.6.

rienza fatta si possa risalire ad affermare «che esiste un essere in cui la forma prima è immutabile e perciò stesso incomparabile; così, molto correttamente hanno creduto che questi era il principio degli esseri, che non è stato fatto ma ha fatto tutti gli esseri […] essi hanno compreso con l'intelletto»[59].

Con la filosofia naturale si indaga l'origine di tutte le cose e si mostra la tensione tipicamente umana di tale ricerca. Parlando della filosofia razionale – logica – Agostino ricorda che i platonici si contrappongono a quanti hanno messo il giudizio della verità «nei sensi del corpo e hanno creduto che, attraverso i loro criteri fallaci e inaffidabili, dovesse essere misurato tutto ciò che si conosce»[60]. Diversamente dagli epicurei e dagli stoici, «i platonici […] hanno distinto ciò che si coglie con la mente da ciò che è attinto dai sensi, senza negare ciò che possono fare i sensi e senza attribuire loro più di ciò che possono. Hanno pure detto che la luce della mente, per conoscere tutto, è lo stesso Dio che ha fatto tutto»[61].

Nella filosofia morale platonica «ci si interroga del sommo bene per riferire a lui tutto ciò che facciamo: quello che, desiderato e conseguito per se stesso e non in vista di altro, non fa ricercare nient'altro per essere beati. Viene detto anche "fine" perché tutte le cose sono volute in vista di esso, che invece è voluto per se stesso»[62]. Ogni scuola filosofica ha una concezione differente circa la natura del bene: ci sono scuole che lo riferiscono al corpo, altre all'anima, altre ancora ad entrambi. Ma i più eccellenti sono – secondo Agostino – quei filosofi che «hanno posto la felicità dell'uomo non nel godimento del corpo, né nel godimento dell'anima, ma nel godimento di Dio. Si tratta di godere non come l'anima gode del corpo o di se stesso, o di un amico dell'amico, ma come l'occhio gode della luce […]. Per adesso è sufficiente ricordare come Platone abbia precisato che il bene ultimo è vivere secondo virtù, che questo può avvenire solo a chi cerca la conoscenza e l'imitazione di Dio e che non c'è altro che possa rendere beati»[63].

## 6. Dei, demoni ed esseri umani

Nell'analizzare la teologia platonica Agostino evidenzia la tripartizione degli esse-

59 *Ciu*. 8.6.

60 *Ciu*. 8,7 (CCL 47,224).

61 *Ciu*. 8,7.

62 *Ciu*. 8,8 (CCL 47,224-225).

63 *Ciu*. 8,8. Per Agostino sarà comunque importante riconoscere che il bene ultimo al quale tende il desiderio umano non potrà che essere Dio: di Lui si avrà pieno godimento solo nel compimento escatologico. Cfr. N. Fischer, *Bonum*, in AugLex (1986-1994), I, 671-681; P.-M., Hombert, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996, 509-566; J. Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge 1992.

ri dotati di anima razionale. Questi sono gli *dei*, gli *uomini* e i *demoni*; si distinguono tra loro per il luogo da essi occupato e per la natura che li caratterizza[64]. Il contesto è favorevole per richiamare la specificità dell'eccellenza umana rispetto ai demoni, la quale starebbe nella ragione-intelletto, nella bontà-onestà di vita e nella capacità di sperare. Da qui l'invito a preferire la bontà di vita alla prestanza fisica[65]. Per specificare ulteriormente l'eccellenza umana sui demoni, Agostino fa riferimento a due possibili modi di affrontare le passioni. Le passioni sono movimenti dell'anima contrari alla ragione, che sorgono a turbare gli uomini, in quanto esseri segnati dalla miseria[66]. Lo specifico della persona umana rispetto ai demoni starebbe proprio nella possibilità che la caratterizza di determinarsi secondo ragione, così da superare gli sballottamenti delle passioni. Infatti, se da una parte i demoni sono eccitati dall'ira, dall'altra gli umani *possono* resistere all'ira; se i demoni sono sedotti dai doni, gli umani *possono* non favorire nessuno per i doni ricevuti; se i demoni sono placati dagli onori, gli umani *possono* non lasciarsi attrarre dagli onori; infine, se i demoni fanno preferenze con animo passionale, gli umani *possono* amare anche i nemici[67].

> «Insomma, i moti del cuore e l'agitazione della mente, tutte le turbe e le tempeste dell'animo che, a quanto dice, fluttuano e ribollono nei demoni[68], la vera religione ci ordina di eliminarli. Per quale motivo, dunque, se non per un errore stolto e miserabile, vuoi umiliarti fino a venerare qualcuno a cui non desideri rassomigliare nel modo di vivere?»[69].

Proseguendo nel *libro ottavo*, Agostino introduce la figura di Erme Trismegisto[70] e la sua teoria della costituzione degli dei da parte degli uomini:

> «Così l'umanità, memore sempre della propria origine e natura, persevera nell'imitazione della divinità; e come il Padre e il Signore fece gli dei perché fossero simili a lui, così l'umanità raffigura gli dei a somiglianza del proprio volto»[71].

Qui starebbe l'eccellenza della natura umana: non solo è razionale, ma è anche in grado di «trovare la natura divina e di formarla […] i nostri antenati […] inventarono

---

64 Cfr. *ciu*. 8,14 (CCL 47,231-232).

65 Cfr. *ciu*. 8,15 (CCL 47,232-233).

66 Cfr. *ciu*. 8,17 (CCL 47,234-235). Cfr. G. J. P. O'Daly – A. Zumkeller, *Affectus (passio, perturbatio)*, in AugLex (1986-1994), I, 166-180; G. Ghisalberti, *Augustine's Passions. His transformation from a Roman citizen to a Catholic bishop, 354-401*, Milwaukee 2016.

67 Cfr. *ciu*. 8,17.

68 Cfr. Apuleio, *Metamorphoses*, 9,19.

69 *Ciu*. 8,17.

70 Cfr. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1949-1954; Id., *Hèrmetisme et mystique païenne*, Paris 1967; J. Snow-Smith, *Saint Augustine and Hermes Trismegistus concerning the Worship of Demons: The Condemnation of Free-Standing Statues*, in Studia Patristica 43 (2006) 251-256.

71 *Ciu*. 8,23 (CCL 47,239-242).

l'arte di fare gli dei»[72]. Ma questa non è vera eccellenza, infatti adorando gli dei da lui fatti, l'uomo cessa di essere tale e si trasforma in bestia anziché diventare come Dio: «l'uomo che non capisce, nonostante la sua posizione privilegiata, fa prima a diventare simile alle bestie, piuttosto che l'opera dell'uomo possa essere possa essere preferita all'opera di Dio, cioè allo stesso uomo, fatto a sua immagine»[73]. Nell'adorare gli dei, entrano «in società con loro»[74], sottomettono la propria libertà ai culti e ne diventano schiavi. Se l'uomo vuole realizzare qualcosa di buono non deve quindi affidarsi al culto insensato dei demoni, deve piuttosto esercitarsi nella volontà buona, infatti la qualità della vita dipende dall'interiorità della scelta[75]. Se, da una parte la creazione degli dei rimanderebbe ad una dimensione trascendente di cui l'orizzonte gnoseologico umano avrebbe bisogno, dall'altra, lo legherebbe a particolari forme rituali di culto che, di fatto, impediscono di prendere in seria considerazione sia la questione del desiderio, che quella della libertà. Per Agostino, queste relazioni sono dannose perché rendono schiavi delle divinità, le quali non sono altro che frutto di fantasie e di passioni umane. Quindi, nelle divinità non si avrebbe altro che una sorte di ipostatizzazione e delocalizzazione dei desideri umani; a questi, però, non si giunge più mettendosi in dialogo con la propria interiorità, quanto piuttosto con la formalità dei gesti rituali. La contrapposizione religiosa tra culto degli dei e obbedienza al vero Dio, permette di evidenziare due possibilità nel determinarsi della soggettività umana. Nel culto idolatrico, l'uomo rinuncerebbe all'eccellenza della propria ragione e della propria libertà per lasciarsi guidare solo dagli impulsi delle passioni; mentre il culto al vero Dio si inscrive in una relazione di obbedienza ad una parola-legge. Questa parola interpella e offre la possibilità di giungere alla consapevolezza di essere un soggetto *capace* di entrare in relazione con un Tu-Parola che, in quanto tale, interpella. Il soggetto umano giunge alla consapevolezza piena di sé, della propria libertà e possibilità, non quando crea delle divinità alle quali legarsi come uno schiavo, bensì piuttosto quando si confronta con una parola normativa. Il Dio che parla e dona la sua parola, attesta la libertà e la responsabilità, la consapevolezza e la possibilità di scelta di chi viene raggiunto da tale parola, anzi, in un certo qual modo, è proprio davanti a tale interpellanza, che il soggetto riconosce se stesso e le proprie possibilità.

Nel *libro nono* Agostino approfondisce l'esposizione di Apuleio sulle caratteristiche dei demoni; questi sarebbero peggio degli uomini perché sono costantemente in preda alle passioni e incapaci di atti liberi. Il passaggio permette di cogliere quelle caratteristiche che Agostino riconosce proprie del saggio, il quale, pur subendo tormenti nell'animo, non si lascia turbare, attestando, in tal modo, una capacità di subor-

72 *Ciu*. 8,24 (CCL 47,242-); cfr. Ps. Apuleio, *Asclepius*, 37.

73 *Ciu*. 8,23.

74 *Ciu*. 8,24.

75 Cfr. *ciu*. 8,25 (CCL 47,245-146).

dinare interiormente le passioni alle intenzionalità della mente[76]. Alla mutevolezza causata dalle passioni, si contrappone la mente, la quale trova la propria stabilità nel cercare la sapienza e la giustizia. I demoni sarebbero da «accostare ai mortali stolti e ingiusti […] fluttuano nel mare aperto della propria mente, senza riuscire a stabilizzarsi con nessuna parte dell'animo nella verità e nella virtù, grazie a cui si resiste ai sentimenti turbolenti e perversi»[77]. A differenza degli umani, i demoni sono costantemente soggetti alle passioni, per questo sono incapaci di accogliere la sapienza e di servire al bene[78]. Gli uomini, infatti, pur soggetti alle passioni, se ne distinguono per il bene della sapienza, con la quale le possono controllare[79].

Il tema delle passioni, con riferimento ad Apuleio[80], permette ad Agostino di approfondire ulteriormente la caratteristica ambivalenza della natura umana. Infatti, da una parte, partecipa di una delle caratteristiche proprie degli dei, ovvero della felicità: se quest'ultimi la possiedono già, la persona umana la raggiungerà in virtù della sapienza. Dall'altra, però partecipano anche di qualcosa che è proprio dei demoni, ovvero della possibilità di venire vinti della passioni. La similitudine con i demoni – si noti – non sta tanto nel provare passioni, quanto nella possibilità di non riuscire a porre una scelta consapevole e buona[81]. Agostino riconosce che vi sono situazioni nelle quali si verificano delle sensazioni nell'animo contro il volere personale; «non per questo tuttavia nella mente si forma l'idea del male, perché essa non approva e non acconsente a questi sentimenti»[82]. La vera sapienza consiste nel mantenere, con mente ferma, «il giudizio vero e stabile su ciò che deve cercare o evitare secondo ragione»[83]; mentre è dello stolto cedere alle passioni e aderirvi con il consenso della mente[84]. Ancora una volta Agostino – qui in linea con i peripatetici e gli stoici – afferma il primato dell'intenzione della mente sulle passioni:

> «Così la mente, quando è ferma su questo principio, non permette che alcun turbamento, anche se si verifica nella parte inferiore dell'animo, prenda il sopravvento contro la ragione; al contrario, proprio essa domina i turbamenti e, mentre non vi acconsente e anzi vi resite, esercita l'impero della virtù. Così Virgilio presenta Enea dicendo: "Immota rimane la mente e invano scorrono le lacrime»[85].

---

76 Cfr. *ciu*. 9,3 (CCL 47,250-251).

77 *Ciu*. 9,3.

78 Cfr. *ciu*. 9,6 (CCL 47,255).

79 Cfr. *ciu*. 9,8 (CCL 47,256-257).

80 Cfr. Apuleio, *De deo Sacratis*, 4, 126.

81 Cfr. *Ciu*. 9,8.

82 *Ciu*. 9.4 (CCL 47,251).

83 *Ciu*. 9,4.

84 Cfr. *ciu*. 9.4.

85 *Ciu*. 9.4; con riferimento a Virgilio, *Aeneis*, 4,449.

Nell'affrontare le passioni, Agostino fa un passo ulteriore rispetto ai filosofi pagani. La differenza consegue alla premessa: secondo la sapienza cristiana, la mente accoglie la relazione con Dio-Parola e da essa viene sostenuta e guidata a sottomettere le passioni alla mente, così che siano a servizio della giustizia[86]. Lo specifico si esprime nel modo di gestire le passioni; di fronte ad esse non ci si interroga sulla loro eventualità, ma piuttosto sulla loro causalità. Quindi non se gli esseri umani sono sottoposti alle passioni, ma perché; non se si è tristi, ma a causa di cosa; non se si ha timore, ma che cosa si teme. Non si tratta semplicemente di dominare tutte le passioni dell'animo, come vorrebbero gli stoici, quanto piuttosto di analizzarle e di governarle secondo sapienza e giustizia. Un chiaro esempio della differenza nel valutare e nel gestire le passioni tra Agostino e gli stoici, lo si vede nel modo di trattare il tema della compassione:

> «Con molta proprietà, umanità e corrispondenza al sentimento delle anime compassionevoli ha parlato Cicerone a lode di Cesare con le parole: *Nessuna delle tue virtù è così ammirevole e gradita come la compassione*. E la compassione non è altro che la partecipazione del nostro sentimento alla infelicità degli altri perché con essa, se ci è possibile, siamo spinti ad andare loro incontro. E questo movimento è utile alla ragione quando la compassione si offre in modo da assecondare la giustizia, tanto nel contribuire al bisognoso come nel perdonare il pentito. Cicerone, illustre oratore, non ha esitato a considerarla virtù, mentre gli stoici non hanno difficoltà a inserirla fra i vizi. Essi tuttavia, come ha dato a conoscere il libro dell'illustre stoico Epitteto, affermano in base agli insegnamenti di Zenone e Crisippo, iniziatori della scuola, che esistono le passioni nell'animo del saggio, sebbene lo dichiarino immune da tutti i vizi. Ne consegue che non considerano vizi le passioni quando si verificano nel saggio in modo da non ostacolare la virtù e l'egemonia razionale della mente. Quindi è identica la dottrina dei peripatetici, dei platonici e degli stessi stoici ma, come dice Cicerone, la controversia sulle parole da lungo tempo turba i Greci desiderosi più della polemica che della verità»[87].

## Conclusione

L'itinerario condotto attraverso la metafora paradigmatica del confronto religioso dei primi libri del *De Ciuitate Dei*, permette di giungere ad alcune considerazioni. In primo luogo si è notato che, proponendo una personale rilettura dell'antropologia platonica, Agostino prova a mostrare il primato dell'interiore rispetto all'esteriore; dell'intelligibile, rispetto al sensibile. Da qui la centralità dell'intenzionalità personale sulle contingenze storiche o materiali. Qui emerge l'importanza della relazione che il soggetto stabilisce interiormente con la propria coscienza; la mancanza di questa relazione interiore condurrebbe alla vergogna, quale conseguenza dell'egemonia dell'esteriore sull'interiore.

---

86 Cfr. *ciu*. 9.5 (CCL 47,254).

87 *Ciu*. 9.5.

In secondo luogo Agostino nota che, perché vi sia vera intenzionalità, il soggetto umano deve essere pensato e riconosciuto libero, responsabile e protagonista dei propri pensieri, delle proprie decisioni e delle proprie azioni. Questa specificità umana può emergere solo nella relazione con un Tu-Interlocutore: in questo rapporto la persona riceve la Parola che innesca la possibilità della relazione. Da qui il passaggio alla consapevolezza di sé e della propria autonomia e responsabilità. All'opposto Agostino aveva presentato la relazione con le divinità pagane: là il soggetto non è vero interlocutore perché non vi è alcuna parola con la quale confrontarsi. In quel contesto, quindi, l'agire umano si presenta semplicemente determinato dalla casualità degli eventi.

In terzo luogo, il dottore di Ippona non può mancare di riconoscere che il soggetto umano è caratterizzato anche dalla mutevolezza della possibilità di essere preda di passioni. Tuttavia, la relazione con un indicativo morale e un esempio di virtù, rendono la persona umana consapevole di una dimensione teleologica della propria esistenza: il fine della vita è la sapienza, ovvero il bene sommo, Dio. L'assenza di questo confronto, renderebbe l'umano prigioniero della turbolenta contingenza delle proprie passioni.

Infine, l'aver confrontato il divenire delle due città, le loro tradizioni e le loro religioni, ha permesso ad Agostino di evidenziare che il soggetto umano attualizza se stesso in una relazione progressiva che dall'interiorità arriva fino alla trascendenza.

***Riassunto***

La presente ricerca, prendendo in considerazione il confronto che Agostino stabilisce nel *De Ciuitate Dei* tra religiosità pagana e cristianesimo, si propone di mostrare le caratteristiche e il ruolo della soggettività umana nella storia. L'ipotesi che si vuole verificare è se il conflitto religioso possa essere inteso come metafora e narrazione per offrire categorie utili al fine di parlare della soggettività umana.

***Abstract***

This research starts from the comparison that Augustine does between pagan religiosity and Christian faith, with the aims to show the characteristics of human consciousness and the role of the subject in the history. The hypothesis to be verified is whether the religious conflict described here by Augustine can be considered as a metaphorical place to provide categories to talk about the human subject.

# Le prospettive antropologiche del martirio della Chiesa Greco-Cattolica Unita con Roma in Romania (1948-1989)

## Lo svolgimento della sua missione durante la persecuzione secondo il modello di Cristo

**Călin-Daniel Paţulea***

*«La Chiesa Greco-Cattolica, Chiesa dei martiri e dei testimoni»*
*(San Giovanni Paolo II, maggio 1999)*

## 1. Il contesto storico, politico e culturale della Romania in generale, con particolare riferimento alla Chiesa Greco-Cattolica[1]

Dal punto di vista ideologico il XX secolo è stato un'epoca di distruzione, sicché non pochi affermano che il mondo ha preso una strada sbagliata, senza identità, che porta se non proprio alla scomparsa, almeno all'intorpidimento del genere umano, specialmente dal punto di vista spirituale e religioso. Tale processo ha come causa i diversi e numerosi attacchi che, con tanta violenza, si sono abbattuti contro il Cristianesimo nei secoli XVIII-XIX e nel secolo scorso con l'arrivo delle due ideologie totalitariste. Entrambe queste ideologie, il comunismo (bolscevismo) e il nazismo, infatti, fecero a gara per promuovere la cultura della morte.

L'ingresso della Romania nell'area di influsso sovietico segnò l'inizio del calva-

* Dopo aver completato gli studi nel Seminario Maggiore di Blaj (Romania), ha continuato la preparazione teologica presso la Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera). Dal 2000 è professore di Sacra Scrittura (Antico e Nuovo Testamento) nel Seminario Maggiore di Blaj e nel Dipartimento di Teologia Pastorale, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica. E-mail: danielpatulea@yahoo.it.

1 Il contenuto di quest'articolo è stato presentato durante il workshop nella Facoltà di Teologia di Lugano, il 3 aprile 2019.

rio per la Chiesa Greco-Cattolica Romena Unita con Roma[2], perché «qualsiasi regime comunista, di qualsiasi sfumatura, sovietica, maoista o titoista, è antireligioso e anticristiano»[3]. Un altro aspetto è da ravvisarsi nell'antipatia, ormai inveterata, da parte della Chiesa Ortodossa Romena nei confronti dei greco-cattolici[4] e nel desiderio dei diversi gerarchi ortodossi, specialmente dopo la Grande Unione del 1° dicembre 1918, di realizzare la reintegrazione di tutte le chiese romene in una chiesa nazionale. Anche se non tutti colpevolizzano la chiesa romena maggioritaria, essa rimane comunque la responsabile morale della persecuzione dei greco-cattolici, mentre l'autore materiale rimane il regime comunista[5], oppure, come afferma Ioan Ploscaru, mettendo in risalto un'altra differenza: «La Chiesa Ortodossa fu spossessata da veri e propri gerarchi. Infatti, coloro che furono nominati erano semplicemente degli strumenti politici che in tempi normali non sarebbero stati scelti»[6]. Il regime politico ebbe un ruolo decisivo per quanto riguarda la persecuzione della Chiesa Romena Unita.

## 2. L'arrivo del comunismo e del "quinquennio ateo"

Instaurato in Unione Sovietica nell'autunno dell'anno 1917, il regime bolscevico si distinse per la persecuzione, senza precedenti, contro i cristiani. Dopo un periodo di circa vent'anni, in Russia, su un totale di 70.000 chiese e cappelle, quante erano nel 1917, rimanevano, nell'anno 1939, soltanto circa 100 chiese e quattro vescovadi[7]. La persecuzione più tremenda fu attuata contro la Chiesa Ortodossa Russa, considerata alleato e simbolo del regime zarista. Gli storici hanno calcolato che si trattò di circa un milione di fedeli ortodossi uccisi in questo periodo, e, tra questi, circa 300 vescovi[8]. Parliamo dell'eliminazione fisica e psichica di coloro che credevano in Cristo e manifestavano apertamente la loro fede. Perché tutto ciò? Perché la dottrina comunista voleva creare l'uomo nuovo e la nuova società comunista a tutti costi, e ciò era possibile solo attraverso l'annullamento di qualsiasi religione. Pertanto, l'uomo non doveva avere convinzioni aliene dalla politica e dalla cultura sovietica, e, come

---

2 La gerarchia, i sacerdoti, le persone consacrate e i fedeli, che furono perseguitati durante il regime comunista, sono martiri nel nome di Cristo e della fede, e non in nome del Papa di Roma; in certi ambienti si è promosso intenzionalmente quest'idea, di certo sbagliata.

3 A. Raţiu, *Persecuţia Bisericii Române Unite*, Oradea 1994, 22.

4 Cfr. *ibid.*, 13-14.

5 Cfr. *ibid.*, 66.

6 I. Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, Timişoara 1993, 31.

7 Cfr. A. Riccardi, *Secolul Martiriului. Creştinii în veacul XX,* Bucureşti 2004, 28.

8 Cfr. *ibid.*, 37-38.

afferma l'ABC del comunismo, «la religione e il comunismo sono incompatibili, sia nella teoria che nella pratica»[9]. La persecuzione si intensificò nel periodo tra il 1932 e il 1937, quando, con il cosiddetto "quinquennio ateo", si doveva liquidare totalmente qualsiasi forma di religione nell'Unione Sovietica.

Da questo punto di vista il regime aveva ragione: la religione e il comunismo erano davvero incompatibili. Lo affermava anche il Pontefice Papa Pio XI nell'Enciclica *Divini Redemptoris*[10], del 19 marzo 1937, nella quale è testimoniata una forte collisione tra il mondo cattolico e il regime sovietico, aspetto che non rimase inosservato ai vertici del potere comunista. In breve, Papa Pio XI condanna l'ateismo comunista e bolscevico, del quale afferma che sta attuando una forte persecuzione contro il cristianesimo, senza precedenti nella storia[11]. Il comunismo è, infatti, un «satanico flagello»[12] nel quale non c'è posto per Dio e «non esiste differenza fra spirito e materia, né tra anima e corpo; non si dà sopravvivenza dell'anima dopo la morte, e quindi nessuna speranza in un'altra vita»[13]. Praticamente, in questo modo, il Vaticano dichiarava guerra, attraverso la voce del Pontefice, alla dottrina comunista.

Con l'avvio della Seconda guerra mondiale, nell'Unione Sovietica si registrò, rispetto alla religione, un notevole cambiamento strategico del regime. Stalin volse il suo sguardo alla Chiesa Ortodossa Russa e la trasformò in un culto controllato dallo Stato[14]. In seguito alla vittoria sull'esercito tedesco, l'Unione Sovietica acquistò in Europa il controllo di sempre più vasti e diversi territori; e ciò costituì per gli abitanti di religione cattolica l'inizio della persecuzione. Accadde così che, nel mese di marzo dell'anno 1945, prima del Giorno della Vittoria, si decise la liquidazione della Chiesa Greco-Cattolica di Ucraina e, un anno più tardi, il Sinodo di Leopoli deliberò, in assenza dei vescovi greco-cattolici ucraini, di unificarsi con la Chiesa Russa. La stessa "ricetta" sarebbe stata applicata anche alla Chiesa Romena Unita, due anni più tardi. Fu questo il momento nel quale i greco-cattolici della Romania intuirono che per la Chiesa Romena Unita «[era] arrivata l'ora del Venerdì Santo»[15]. Una spiegazione molto pertinente è offerta dallo storico Andrea Riccardi: «L'eliminazione delle Chiese greco-cattoliche rispondeva alle esigenze di un controllo stretto nei confronti delle popolazioni la cui adesione all'URSS era messa in dubbio [...]. L'obiettivo prioritario dei sovietici non era soltanto la distruzione della religione, ma anche colpire la Chiesa

9 Cfr. *ibid.*, 31-33.

10 Cfr. http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html [cons. 27.03.2020]..

11 Cfr. *Divini Redemptoris*, 2.

12 Cfr. *ibid.*, 7.

13 Cfr. *ibid.*, 9.

14 Cfr. Riccardi, *Secolul Martiriului. Creştinii în veacul XX*, 69.

15 A. S. Prunduş – C. Plăianu, *Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1998, 89.

cattolica per rafforzare, di riflesso, il legame di queste popolazioni con Mosca. Ecco perché i greco-cattolici sono stati integrati nell'ortodossia, sebbene l'ateismo imposto alla società sovietica rimanesse l'obiettivo prioritario del potere»[16].

Sopra abbiamo presentato la posizione di Papa Pio XI nei confronti del comunismo sovietico e abbiamo constatato il modo categorico con cui il Santo Padre condannò questa dottrina. Dobbiamo ricordare che anche la posizione della Chiesa Romena Unita nei confronti di Roma non era diversa in un periodo nel quale, tante volte, i messaggi del Vaticano arrivavano con difficoltà nel paese ed erano spesso ignorati dai vescovi e dai primati cattolici europei. Mentre oggi, dopo più di settant'anni, sembra semplice condannare l'ideologia comunista, in quei tempi era un impresa suicida, che pochi riuscirono a concepire e avere la forza di portare a compimento. La Chiesa Greco-Cattolica Romena lo seppe fare, prendendo le difese di coloro che furono perseguitati: i vescovi Iuliu Hossu e Ioan Suciu rischiarono la vita durante l'occupazione dell'Ardeal del Nord da parte del maresciallo Horthy, mentre il vescovo Vasile Aftenie protestò a Bucarest, durante il regime fascista, contro la decisione del governo che vietava agli ebrei il battesimo cristiano e lo permetteva soltanto ai neonati nel rito delle chiese tradizionali tra le quali, a quei tempi, figurava anche la Chiesa Romena Unita. Si tratta soltanto di pochi esempi che mettono in risalto il fatto che, dopo la fine della Seconda guerra mondiale, la Chiesa Greco-Cattolica divenne scomoda per il nuovo regime appena istaurato con la forza. I discorsi pubblici dei vescovi attirarono subito l'attenzione del servizio di Sicurezza dello Stato che con i suoi informatori sorvegliava ogni attività svolta dai fedeli greco-cattolici. Sappiamo che il vescovo Ioan Suciu, conosciuto come un «famigerato anticomunista»[17], chiedeva ai fedeli di non lasciarsi ingannare dai comunisti[18], mentre il futuro cardinale Alexandru Todea gridava dall'ambone della cattedrale di Blaj: «Salirò sulle mura della cattedrale e da lì griderò: via il comunismo dalla Romania!»[19].

In queste condizioni, dopo il precipitare degli eventi, l'anno 1948 fu assolutamente drammatico per la Chiesa Romena Unita. Il punto di partenza era il progetto dello Stato di sopprimere la Chiesa Greco-Cattolica romena attraverso il suo incorporamento nella Chiesa Ortodossa. Era questo il senso dei cosiddetti inviti all'unione da parte della Chiesa Ortodossa in base a uno scenario costruito a Mosca sul modello già collaudato in Ucraina.

Ecco, in breve, come si svolsero i fatti[20]: nel marzo del 1948 al Congresso pan-ortodosso di Mosca si decise la sorte della Chiesa Romena Unita. Subito si scatenarono

16 Riccardi, *Secolul Martiriului. Creştinii în veacul XX*, 76.

17 I. G. Ogoranu, *Episcopul Ioan Suciu în faţa furtunii*, Cluj-Napoca 2006, 16.

18 Cfr. *ibid.*, 47.

19 A. S. Prunduş – C. Plăianu, *Cardinalul Alexandru Todea*, Cluj-Napoca 1992, 26.

20 Cfr. M. Manu, *Martiriul, mărturie pentru credinţa adevărată*, Cluj-Napoca 2003, 196-204.

gli attacchi da parte dei diversi gerarchi ortodossi romeni: il vescovo Nicolae Colan attaccò il papato, considerato come il nemico dell'unità nazionale dei romeni. Nel maggio 1948, in occasione del centenario dell'Assemblea Nazionale di Blaj (1848-1948), il vescovo Nicolae Bălan invitò, in nome della Repubblica Popolare Romena (!), i greco-cattolici a ritornare in seno alla Chiesa Ortodossa. L'evento si svolse sul Campo della Libertà di Blaj, in presenza del primo ministro Petru Groza e del vescovo greco-cattolico Ioan Suciu, il quale, in quell'occasione, non ricevette il permesso di parlare. Il 25 maggio 1948, Justinian Marina, appena nominato patriarca per la Chiesa Ortodossa Romena, dichiarò nel suo primo discorso che la sua missione più importante sarebbe stata quella di portare i greco-cattolici in seno alla Chiesa Ortodossa. Il 19 luglio il Governo denunciò unilateralmente il Concordato con il Vaticano, e poi, nella stessa estate, promulgò diversi decreti con i quali colpì l'intera Chiesa Cattolica della Romania: le scuole confessionali furono soppresse, dal momento che era necessario il consenso dello stato per la preparazione dei teologi; inoltre, con il decreto 177 del 4 agosto, fu impedito, in assenza dell'autorizzazione del Ministero del Culto, ogni rapporto tra le autorità religiose e le alte autorità ecclesiastiche fuori del paese. Praticamente si cercava di rompere qualsiasi legame con Roma e con la Santa Sede. Nell'autunno dell'anno 1948 la maggioranza dei vescovi greco-cattolici furono messi in pensione, mentre il vescovo Ioan Suciu, il più giovane, fu destituito. Rimasero in carica soltanto i vescovi Iuliu Hossu e Vasile Aftenie ai quali si proposero, senza successo, analoghi incarichi nella gerarchia ortodossa. Si cercava così di sopprimere la gerarchia per poi realizzare più facilmente l'unione. La resistenza dei vescovi portò all'attuazione di un secondo piano di battaglia, sulla base del quale lo Stato operò diverse falsificazioni e manipolazioni per poter trattare con le persone disposte al tradimento nella Chiesa Romena Unita. Il 1° ottobre del 1948, in seguito a queste falsificazioni e manipolazioni, si formò un gruppo di 38 sacerdoti che convocarono un "congresso per l'unione" a Cluj, dove fu deciso che la Chiesa Unita con Roma sarebbe passata alla Chiesa Ortodossa Romena. Il cosiddetto "congresso per l'unione" di fatto fu privo di valore canonico, poiché era assente la gerarchia della Chiesa Romena Unita. Nonostante le proteste della gerarchia romena unita, il 21 ottobre 1948, ad Alba Iulia si festeggiò simbolicamente la riunificazione della Chiesa Ortodossa Romena. Nel periodo tra il 27 e il 29 ottobre tutti i vescovi greco-cattolici furono arrestati e il 1° dicembre del 1948 fu promulgato l'infame decreto 358, mediante il quale la Chiesa Romena Unita fu soppressa in seguito alla costatazione che tutti i suoi fedeli erano passati alla Chiesa Ortodossa, il che era evidentemente falso.

Dobbiamo ricordare anche il modo in cui le diverse personalità greco-cattoliche del tempo affrontarono gli eventi svoltisi nel 1948. Tutti sapevano che per la Chiesa Romena Unita non sarebbero venuti dei bei tempi, però la maggioranza era pronta. Affermava il vescovo Ioan Ploscaru: «Dai vari discorsi, articoli, atteggiamenti, è chiaro che a Mosca si è già decisa la morte della Chiesa Greco-Cattolica in tutti i paesi

dominati dell'esercito sovietico. Da noi si aspettava una data prestabilita per rompere i "sigilli"»[21].

La fede e le verità della fede erano ciò che contava, e non le preoccupazioni e i programmi politici preparati e messi in pratica con tanta attenzione dalle autorità comuniste in combutta con alcuni rappresentanti della chiesa maggioritaria. Ecco la risposta, datata 29 giugno 1948, del vescovo Alesandru Rusu (nominato metropolita della Chiesa Romena Unita nel 1946, ma non riconosciuto dalle autorità comuniste) al vescovo ortodosso Nicolae Bălan, in seguito all'invito indirizzato ai greco-cattolici di passare all'ortodossia: «Noi non ci facciamo guidare da un programma prestabilito dal governo. Il nostro programma è Cristo»[22]. Quindi, la fede in Cristo Salvatore era più preziosa di qualsiasi dottrina politica, e questo è stato il fattore decisivo per il quale, oggi, parliamo della Chiesa Romena Unita con Roma come di una Chiesa martire e non come di un'istituzione perseguitata politicamente. «La nostra fede è la nostra vita» è stato il credo del cardinale Iuliu Hossu e di tutti coloro disposti a morire per Cristo; infatti, secondo le parole del vescovo Vasile Aftenie, il primo martire della Chiesa Romena Unita durante la persecuzione comunista, la fede non è una semplice camicia da indossare alla sera e togliere al mattino.

È certo che la Chiesa Romena Unita si stava preparando ad affrontare la persecuzione comunista con dignità, convinta che si trattava del supremo incontro con la storia, del più grande esame che avrebbe potuto sostenere: «Alla Chiesa Greco-Cattolica mancavano i martiri. Le mancano le ferite del Signore. Soltanto la persecuzione ci poteva offrire la corona del martirio e poteva mostrare al mondo intero chi siamo in realtà»[23]. Sono le parole profonde, sconvolgenti, del vescovo Ioan Suciu, il quale ricevette la corona del martirio nel terribile carcere di Sighet il 27 giugno 1953. Insieme a lui, anche altri sei vescovi della Chiesa Romena Unita con Roma pagarono il caro prezzo della vita per aver rifiutato di rinnegare Cristo e la fede cattolica: Vasile Aftenie, morto nella prigione del Ministero dell'Interno, il 10 maggio 1950; Valeriu Traian Frenţiu, morto l'11 luglio 1952 nel carcere di Sighet; Tit Liviu Chinezu, morto il 15 gennaio 1955 nel carcere di Sighet; Ioan Bălan, morto il 4 agosto 1959 nel monastero di Ciorogârla, dove era stato relegato in domicilio forzato; Alexandru Rusu, morto il 9 maggio 1963 nel carcere di Gherla, e Iuliu Hossu, morto il 28 maggio 1970 in un ospedale di Bucarest, dopo che le autorità comuniste lo avevano obbligato al domicilio forzato nel monastero di Căldăruşani. Questi vescovi non poterono più rientrare fisicamente nelle loro diocesi, ma svolsero il loro compito pastorale con il proprio pensiero e con l'amore spirituale verso i loro fedeli.

---

21 Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, 33.

22 Prunduş – Plăianu, *Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii Române Unite*, 65.

23 *Ibid.*, 85.

## 3. La verità storica del martirio della Chiesa Cattolica

Il martirio storico della Chiesa Romena Unita con Roma, come fenomeno reale, è una verità che non può essere contestata. Propongo una breve *rassegna* di alcune nozioni riguardanti il martirio ricavate dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione o dal Magistero della Chiesa; tutto ciò deve essere messo in relazione agli eventi accaduti nel XX secolo, durante la persecuzione comunista, per poter mettere in luce la qualità dei martiri che affrontarono le carceri comuniste a causa della fede cattolica.

Possiamo definire il martire come colui che rende testimonianza a Cristo davanti agli uomini (cfr. Mt 10,32). In senso più stretto, il martire è il testimone della Resurrezione. San Paolo in 1 Cor 1,6 e 2 Tes 1,10 sottolinea che il martirio è la testimonianza data a favore di Cristo. Sempre lo stesso Apostolo parla del martirio come di una testimoniaza della nostra coscienza (cfr. 2 Cor 1,12), come di una testimonianza di fede, come del risultato della buona battaglia della fede, attraverso la quale il testimone acquista la vita eterna (cfr. 1 Tim 6,12). Il martire è testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della Sua gloria (cfr. 1 Pt 5,1). Per Tertulliano martirio vuol dire imitazione di Cristo[24], sacramento adeguato e completo della salvezza, ed Eusebio di Cesarea considera i martiri come «gli atleti della fede»[25]. Una definizione emblematica ci è stata offerta anche da san Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et ratio*, nell'anno 1998: «Il martire, in effetti, è il più genuino testimone della verità sull'esistenza. Egli sa di avere trovato nell'incontro con Gesù Cristo la verità sulla sua vita e niente e nessuno potrà mai strappargli questa certezza. Né la sofferenza né la morte violenta lo potranno fare recedere dall'adesione alla verità che ha scoperto nell'incontro con Cristo»[26]. I martiri sono testimoni della fede, e si deve considerare che anche noi, attraverso la nostra esistenza, possiamo percorrere la stessa strada, allargando la cerchia di coloro che rientrano in questa categoria. Cristo è al centro di tutti gli eventi che determinano il martirio. Tutti questi aspetti furono vissuti da coloro che scelsero di testimoniare la fede cattolica nel periodo comunista.

Un primo argomento concernente la dimensione storica del martirio della Chiesa Greco-Cattolica Romena è offerto dal fatto che il martirio è un'esperienza storica, che si svolge nel tempo, qui, nel mondo visibile. Non esiste martirio fuori della storia. Gesù visse un'esistenza storica in seguito alla quale la Legge ebbe compimento, e l'umanità intera ricevette un nuovo significato, cioè la vita in Cristo.

Un secondo argomento mette in risalto il fatto che i vescovi e i sacerdoti greco-cattolici soffrirono nelle carceri a causa della e per la fede e non per motivi politici:

---

24 Cfr. Manu, *Martiriul, mărturie pentru credinţa adevărată*, 87.

25 *Ibid.*, 141.

26 *Fides et ratio*, 32.

«Dobbiamo camminare sulle tracce del Salvatore e lottare con le armi che Lui ha adoperato», affermava il vescovo Vasile Aftenie[27]. Niente senza Cristo e niente senza la fede. L'affermazione in base alla quale «qualsiasi processo sviluppato nello spazio comunista può essere caratterizzato come un processo comunista»[28], può essere compresa soltanto nel contesto di un regime che non fece che inscenare delle colpe politiche in capo ai fedeli portati in tali processi. In realtà, la *Securitate* arrestò delle persone «a causa della religione»[29]. Per di più, nel caso di sei dei sette vescovi greco-cattolici, morti in stato di detenzione, neppure ci fu un processo. Soltanto il vescovo Alexandru Rusu fu condannato penalmente, dopo il secondo arresto, nel 1957, per avere incoraggiato il culto greco-cattolico in pubblico, atteggiamento considerato dallo Stato stalinista romeno come un attentato contro la sicurezza del paese[30].

In questo senso, vale la pena presentare almeno tre situazioni. Nel caso dei vescovi Vasile Aftenie, Ioan Suciu e Tit Liviu Chinezu, gli investigatori della *Securitate* si diedero da fare per stabilire un legame con i gruppi di resistenza delle montagne. Con questa accusa, per esempio, Vasile Aftenie fu posto sotto ricatto e gli si propose di passare alla Chiesa Ortodossa. Il suo rifiuto gli costò la fine della sua vita terrena, il 10 maggio 1950, dopo essere stato torturato nelle prigioni del Ministero dell'Interno. Un'altra situazione simile ci è riferita dal vescovo Ioan Ploscaru: «A noi, sacerdoti e vescovi greco-cattolici, hanno offerto la libertà in cambio del passaggio alla Chiesa Romena Ortodossa. Se le accuse politiche di "tradimento della patria e di spionaggio", che ci venivano mosse di continuo, senza disporre di una testimoniaza autentica, fossero state vere, non ci avrebbero offerto questa libertà»[31]. Un terzo caso è più concreto, perché presuppone l'esistenza di una condanna ufficiale. Il vescovo Alexandru Rusu fu condannato, nel 1957, al carcere a vita, con l'accusa di avere fornito informazioni segrete a una potenza straniera, informazioni che, secondo l'accusa, avrebbero portato all'erosione dell'indipendenza e della sovranità del paese. Ricevette inoltre un'altra condanna per agitazione pubblica, dopo essere stato accusato di avere incoraggiato la ripresa del culto greco-cattolico[32]. Queste accuse furono smantellate, proprio dal vescovo Alexandru Rusu, nelle sue domande di ammissione del ricorso contro la sentenza emessa contro di lui. Le informazioni offerte agli ospiti stranieri erano consistite soltanto in alcune impressioni sulla detenzione a Sighet. I fatti erano, in realtà, accaduti «durante il periodo nel quale avevo dovuto vivere in condizione

---

27 MANU, *Martiriul, mărturie pentru credinţa adevărată*, 234.

28 I. M. BUCUR, *Culpa de a fi greco-catolic. Procesul Episcopului Alexandru Rusu (1957)*, Cluj-Napoca 2016, VIII.

29 *Ibid.*, XXVIII.

30 Cfr. *ibid.*, XXX-XXXI.

31 PLOSCARU, *Lanţuri şi teroare*, 6.

32 Cfr. BUCUR, *Culpa de a fi greco-catolic. Procesul Episcopului Alexandru Rusu (1957)*, 191-200.

di domicilio forzato nel monastero (Curtea de Argeş), e non avevo, perciò, alcuna responsabilità, [...] non avevo niente a che fare con l'esercizio dei compiti previsti dall'articolo 17 dalla Costituzione (in base al quale sono stato condannato)»[33]. Infine, nello stesso ricorso, il vescovo Ioan Bălan scriveva: «In tutte le azioni da me intraprese a partire dal 3 febbraio 1955, giorno nel quale fui messo in libertà, ho perseguito un solo scopo, quello di riacquistare per i fedeli greco-cattolici il diritto, garantito dalla costituzione della Repubblica Popolare Romena a tutti i suoi cittadini, di esercitare liberamente il proprio culto. [...] Queste mie azioni non piacquero al regime laico della democrazia popolare»[34].

I tentativi volti a spingere i sacerdoti e i vescovi greco-cattolici a passare alla religione ortodossa rappresentano un'ulteriore prova del fatto che questi patirono la prigione per motivi di fede. Il cardinale Iuliu Hossu racconta di Iuliu Raţiu, un sacerdote greco-cattolico incarcerato a Sighet, che fu liberato subito dopo aver abbandonato la fede greco-cattolica[35]. Anche durante la prigionia nella villa patriarcale di Dragoslavele (1949), nella quale furono imprigionati i vescovi, oppure durante la detenzione nel monastero di Neamţ (1949), dove furono costretti i professori e i sacerdoti greco-cattolici, non mancarono proposte di passare alla Chiesa ortodossa in cambio della liberazione. Nel suo libro il vescovo Ioan Ploscaru racconta un episodio, riferito dal vescovo Ioan Suciu: il patriarca ortodosso Justinian ricordò ai vescovi greco-cattolici che li avrebbe privati della sua protezione; in questo modo, in realtà, minacciava di arresto i prelati, che comunque erano già sottoposti a detenzione, se non fossero passati alla Chiesa ortodossa. La risposta del vescovo Ioan Bălan consente di chiarire tanti problemi discussi ai nostri giorni: «Se noi, vescovi greco-cattolici, credessimo che la Chiesa ortodossa fosse la vera Chiesa di Cristo, in questo momento metteremmo la nostra firma di passare ad essa, perché noi vogliamo essere con Cristo! Invece siete venuti a noi non con argomenti teologici, né con virtù cristiane, ma ci avete arrestati e messi in prigione. Di certo non sono questi i metodi di Cristo!»[36]. Pensiamo che qualsiasi commento sia inutile, in quanto questo episodio sgombra il campo da ogni equivoco di fronte a chi potrebbe sostenere, senza fondamenti teologici, che si poteva essere cristiani nel regime comunista, pur rinunciando alla propria religione per abbracciare la religione cristiana approvata dallo stato romeno.

Ci fu anche un altro modo di consentire ai greco-cattolici arrestati di uscire dalle carceri, ossia l'istituzione di una "chiesa cattolica marionetta", priva della comunione con Roma, separata dal Pontefice, e controllata dallo Stato. Racconta padre Alexandru Raţiu: «Durante il periodo di Sighet, nell'estate dell'anno 1950, il governo cercò

---

33 *Ibid.*, 288.

34 *Ibid.*, 296.

35 I. Hossu, *Credinţa noastră este viaţa noastră*, Cluj-Napoca 2003, 263.

36 Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, 414-415.

di spingere i vescovi e i sacerdoti a creare una chiesa marionetta, la quale doveva essere controllata dai comunisti. Il vescovo Iuliu Hossu fu chiamato dal capo della *Securitate* della città per organizzare una Chiesa Nazionale Romena Cattolica [...]. Sarebbe stato per il governo un modo per eliminare anche i cattolici di rito latino. Il vescovo Hossu rifiutò dicendo che non aveva l'autorità per compiere un passo così vitale»[37]. Un episodio simile viene riferito anche dal vescovo Ioan Ploscaru, che parla di un ex fedele greco-cattolico, divenuto un personaggio molto influente nel nuovo regime, che, nella primavera dell'anno 1949, «propose di rinunciare al fenomeno del passaggio degli uniati alla Chiesa ortodossa, in considerazione del fatto che questi tenevano in grande disprezzo questa chiesa. Era meglio lasciarli dov'erano, però separati da Roma, e costituirli, sul modello dei vecchi cattolici, con una gerarchia propria. Si meditò su questa proposta, ma si dovette costatare che non era possibile ridestare l'"entusiasmo" che aveva accompagnato l'"unificazione"»[38].

Concludiamo l'elenco delle testimoniaze su questo tema con la relazione del cardinale Iuliu Hossu, il quale intgerviene a proposito delle due proposte di liberazione dalla prigione di Sighet in cambio della rinuncia alla fede cattolica. «Il Papa è il capo della nostra Chiesa e non soltanto della nostra, ma dell'intera Chiesa cattolica»[39], argomentava Hossu, che, pagando «il prezzo della fede»[40], rifiutò, nella sua qualità di vescovo, di uscire dal carcere: «Io ho chiesto e chiedo la libertà per la nostra Chiesa e la restaurazione dei suoi diritti»[41]. La testimonianza del vescovo Hossu dimostra, ancora una volta, che nella Romania stalinista si patì nelle carceri a causa della fede, si patì per Cristo, il cui Corpo e sacramento primordiale è la Chiesa.

La Chiesa Cattolica, tramite il Santo Padre, riconobbe, già durante la persecuzione comunista, il martirio della Chiesa Romena Unita. Quest'ultima, la cui gerarchia rimase fedele senza eccezioni alla fede cattolica, rappresenta un caso unico nella storia della Chiesa universale nel mondo. Pio XII affermò che, mentre dei dodici apostoli di Cristo uno aveva tradito, i vescovi greco-cattolici, nell'anno 1948, non abbandonarono la fede. Lo stesso papa Pio XII, nella lettera apostolica *Veritatem facientes* del 1952 , indirizzata ai vescovi, al clero e al popolo romeno, scriveva: «A Noi, e a quanti possano conoscere la verità […], voi sembrate rinnovare i fasti della Chiesa primitiva; […] desideriamo baciare le catene di coloro i quali, incarcerati ingiustamente, piangono e si affliggono per gli assalti alla religione, per la rovina delle sacre istituzioni, per la salvezza eterna dei loro popoli messa in pericolo, più che per

---

37 MANU, *Martiriul, mărturie pentru credinţa adevărată*, 223-224.

38 PLOSCARU, *Lanţuri şi teroare*, 414-415.

39 HOSSU, *Credinţa noastră este viaţa noastră*, 260.

40 *Ibid*., 261.

41 *Ibid*.

le proprie sofferenze e per la perduta libertà»[42]. Nella *Lettera apostolica per il terzo centenario dell'unione della Chiesa Greco-Cattolica di Romania con la Chiesa di Roma* il Santo Padre Giovanni Paolo II affermava: «Ma è soprattutto nella seconda metà del ventesimo secolo, all'epoca del totalitarismo comunista, che la vostra Chiesa ha dovuto subire una durissima prova, meritandosi giustamente il titolo di "Chiesa dei confessori e dei martiri"»[43].

## 4. L'esperienza delle carceri comuniste e il significato di tale sofferenza. La libertà ancorata nella Verità

L'uomo, creato secondo l'immagine di Dio (cfr. Gn 1,26), ha ricevuto il "DNA spirituale", un DNA contestato dalle teorie evoluzioniste e naturaliste per quasi trecento anni. Si tratta di teorie che hanno generato le ideologie della morte del secolo XX. Una volta contestato il legame tra Dio e l'uomo, con la comparsa dei concetti di "superuomo" e della "morte di Dio", il rapporto tra Dio e l'uomo si è invertito a favore dell'essere umano, con conseguenze devastanti per lo spirito umano, anzi per il futuro dell'umanità.

A incoraggiare questo tipo di ideologia è stato anche il regime comunista. Escludendo Dio dalla storia, il comunismo ha cercato di modellare il nuovo uomo, il vero padrone della storia. Per questo la missione della Chiesa è divenuta più provocante: la sua lotta con le forme moderne di persecuzione è una missione che si spinge anche al livello spirituale. Il Papa Pio XI, nell'enciclica *Divini Redemptoris,* ci ha offerto una definizione del comunismo dal punto di vista antropologico cristiano. Tutte le dimensioni esistenziali dell'uomo non possono essere comprese dal comunismo. Il Santo Padre indica chiaramente che questo tipo di regime non è a favore della vita, che esso ha privato l'uomo della libertà personale, lo ha spogliato di tutta la personalità e della dignità che caratterizzano la natura umana, ed eliminando ogni ritegno morale, non riconosce i diritti naturali e quelli individuali di fronte alla collettività[44]. Rifiutando alla vita umana ogni carattere sacro e spirituale, il comunismo rifiuta all'uomo l'accesso alla Verità[45]. Tali sono state le condizioni nelle quali la Chiesa Romena Unita con Roma ha dovuto esercitare la propria attività, prima e dopo la persecuzione co-

---

42 In https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19520327_veritatem-facientes.html [cons. 27.03.2020].

43 In https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/07/20/0448/01591.html [cons. 27.03.2020].

44 Cfr. *Divini Redemptoris*, 10.

45 Cfr. *ibid*., 11.

munista. A dispetto di un sistema che cercava di annichilire qualsiasi coscienza individuale, i martiri della Chiesa Romena Unita non abbandonarono il credo della vita e lo portarono con gloria nelle carceri comuniste, dandone testimonianza con le opere e non soltanto con le parole.

I vescovi e i sacerdoti greco-cattolici, durante la persecuzione nelle carceri comuniste, predicarono e vissero con fedeltà la dottrina antropologica cattolica e testimoniarono con la vita l'insegnamento cristiano: «La dignità della persona umana si radica nella creazione ad immagine e somiglianza di Dio; ha il suo compimento nella vocazione alla beatitudine divina. È proprio dell'essere umano tendere liberamente a questo compimento. Con i suoi atti liberi, la persona umana si conforma, o no, al bene promesso da Dio e attestato dalla coscienza morale. Gli esseri umani si edificano da se stessi e crescono interiormente: di tutta la loro vita sensibile e spirituale fanno un materiale per la loro crescita. Con l'aiuto della grazia progrediscono nella virtù, evitano il peccato e, se l'hanno commesso, si affidano, come il figlio prodigo, alla misericordia del nostro Padre dei cieli. Così raggiungono la perfezione della carità»[46]. Fu proprio questo insegnamento a guidarli e, non rinunciando alla fede, neppure lo abbandonarono durante la persecuzione nelle carceri comuniste. Principi e fede coltivati ed edificati in un sistema di educazione cattolica di altissimo valore, una vera e autentica scuola dei martiri. Tutti i vescovi e la maggioranza dei sacerdoti passarono per le scuole di Blaj e completarono gli studi a Roma oppure in altre università cattoliche europee, e ciò è un chiaro segno dell'azione dello Spirito Santo all'interno di queste istituzioni. Pertanto, questi uomini, tramite le loro testimonianze, sono i migliori maestri di vita per tutti noi: «Essere sacerdote cattolico non vuol dire trionfalismo, ma significa seguire Cristo, non soltanto alla Cena, ma portando la Croce e salendo sul Golgota insieme al proprio Maestro»[47]. La prigione offrì ai vescovi la possibilità di mettere in pratica tutto ciò che avevano imparato: «Qui e ora trovava applicazione tutto ciò che crediamo, e ci era dato di vivere tutto ciò che avevamo predicato»[48].

Il sistema comunista rappresenta per l'uomo la perdita della libertà individuale, che si concretizza attraverso la distruzione dell'identità dell'uomo. Le testimonianze dei sopravvissuti alle carceri comuniste dicono che i detenuti non avevano il permesso di essere chiamati con il loro vero nome. A tutti loro era assegnato un numero in base al quale si stabiliva l'identità di ciascuno. Inoltre, molti tra gli investigatori e i guardiani non si presentavano con il loro nome reale, entravano con la forza nelle abitazioni, e poi nelle celle di reclusione, in qualsiasi momento della giornata e della notte, preferibilmente di notte, perché lo scopo era la distruzione sistematica dell'individuo e la sua rieducazione in base alle nuove esigenze del sistema. Se per

46 *CCC*, 1700.

47 Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, 6.

48 Hossu, *Credinţa noastră este viaţa noastră*, 240.

l'uomo il vero centro dell'esistenza è Gesù, la persona umana viene chiamata con il suo proprio nome e la sua libertà è rispettata, affinché possa imboccare la strada giusta in vista del compimento autentico della propria esistenza[49]. Una volta che si è fatta la scelta a favore della verità in Cristo (cfr. Gv 8,32; 14,6), niente e nessuno può farti del male. Ti possono distruggere fisicamente, ma mai nello spirito. Il cardinale Hossu affermava: «La verità nella quale ci troviamo, la crediamo e la viviamo fino alla morte, non si cambia»[50]. Lo stesso cardinale, rispondendo al ministro del culto del regime comunista, Stancu Stoian, affermava: «Siete entrati in un campo che non potete possedere; l'anima di ogni fedele è una città invincibile, nella quale non può entrare nessuno, soltanto Dio e colui al quale il fedele la apre»[51]; oppure, come diceva il secondo cardinale della Chiesa Greco-Cattolica, Alexandru Todea: «Nelle anime non si può scrivere con il palo»[52].

Quindi, la libertà fisica non deve essere identificata con la vera libertà: «La vera libertà, quella dello spirito umano, è il segno privilegiato dell'immagine di Dio, perché l'uomo libero possa cercarLo e realizzare l'adesione a Lui»[53]. Per acquistare la vera libertà dobbiamo servire la giustizia di Dio, la strada giusta verso la libertà vera[54], che vuol dire vita[55]; non preferire questa via significa servire il peccato: «In realtà, la libertà era molto relativa [...] dal punto di vista spirituale, e noi, quelli dietro le porte delle carceri, siamo stati più liberi rispetto a quelli che erano fuori. Noi mai abbiamo esposto [portato] un ritratto senza desiderarlo, oppure pronunciato uno slogan (parola d'ordine) nel quale non abbiamo creduto!»[56]. Perciò, coloro che erano dentro le carceri si sentivano più liberi rispetto a coloro che, per un boccone di pane, dovevano vendere la propria coscienza e i propri ideali[57]. L'unica arma per sopravvivere in tali condizioni e per lottare contro la distruzione umana era la preghiera: «Attraverso la preghiera l'anima fortifica il corpo, lo illumina e gli dà forza per resistere, per sopportare, per affrontare la sofferenza, la solitudine, la fame, l'isolamento»[58]. Della forza della preghiera parla anche il cardinale Hossu, che descrive le restrizioni imposte

---

49 Cfr. *CCC*, 1705.

50 Hossu, *Credinţa noastră este viaţa noastră*, 154.

51 *Ibid*., 462.

52 A. Todea, *Luptele mele. Un strigăt în pustiu vreme de un pătrar de veac*, Cluj-Napoca 2003, 26.

53 T. Langa, *Trecând pragul tăcerii*, Târgu-Lăpuş 2011, 170.

54 «Ho costatato che la libertà della mente era più preziosa che la libertà fisica» (Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, 453).

55 Cfr. Langa, *Trecând pragul tăcerii*, 178.

56 Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, 162.

57 Cfr. *ibid*., 36.

58 *Ibid*., 164.

dalle guardie delle carceri, i divieti che riguardavano anche la posizione fisica del corpo e l'uso degli oggetti per la preghiera: «Allora stavamo in raccoglimento senza pronunziare parole. Si temevano le preghiere e così gli facevamo vedere la forza delle preghiere [...] la voce dell'anima, la vera preghiera, non la potevano fermare, né spegnere. Chi potrebbe fermare l'ascensione dell'anima a Dio?»[59].

L'anima assicurava la sopravvivenza spirituale nelle carceri comuniste. Passava, tramite i pensieri e i sentimenti, per le grate delle celle, e viaggiava nei posti più cari. Il cardinale Hossu raccontava che, nei momenti più difficili, visitava, con il pensiero, la sua diocesi e i suoi fedeli, ai quali, attraverso la preghiera, trasmetteva le parole di incoraggiamento e forza nella fede: «Tutto si svolgeva nella profondità dell'anima, lì, in profondità, parlavo con il Signore»[60]. Monsignor Tertulian Langa racconta di una terribile esperienza che dovette vivere in seguito all'investigazione. Gli investigatori portarono un cane da guardia nella sua cella, che aveva le dimensioni di due metri per tre; il cane poliziotto era addestrato a morderlo nel caso che egli cessasse di correre. Il vescovo riuscì a correre senza interruzione per trentanove ore; e l'investigatore ne rimase stupito[61]! Com'è possibile un'esperienza del genere? Con la forza della mente, creando un meccanismo che aiutava il corpo a resistere: «Col passare delle ore, diminuiva anche la mia forza. Ciononostante ero stupito di me stesso: attraverso la debolezza fisica il corpo si separava da me, e la mente, lasciandolo indietro, [...] si smarriva nelle introspezioni»[62].

La libertà assoluta era quella che contava e fu sperimentata in un regime di terrore, nelle carceri comuniste, come una pregustazione dei tempi messianici. Questo tipo di libertà si acquista soltanto testimoniando la Verità, giacché è la ricompensa che Dio offre a colui che rimane fedele alla Verità[63]. La Chiesa Romena Unita con Roma testimoniò la Verità, e la Verità ha trionfato[64].

## 5. "Il periodo del silenzio" (1964-1989)

Con la liberazione dei vescovi dalle carceri, nell'anno 1964, si aprì una nuova epoca nella Chiesa Romena Unita con Roma, che possiamo chiamare "il periodo del

---

59 Hossu, *Credinţa noastră este viaţa noastră*, 335.

60 *Ibid*., 231.

61 Cfr. Langa, *Trecând pragul tăcerii*, 71-75.

62 *Ibid*., 73.

63 Cfr. Hossu, *Credinţa noastră este viaţa noastră*, 179-180.

64 Cfr. Prunduş – Plăianu, *Cardinalul Alexandru Todea*, 12.

silenzio", durato fino al 1989. L'attività pastorale non cessò, ma si svolse in diverse forme, sia all'intero che all'esterno delle carceri, nei campi di concentramento e di premeditato sterminio fisico.

Si celebravano le Sante Messe e si amministravano i sacramenti nelle case private, nelle cantine, nei boschi, in diversi posti nascosti. Ci furono ancora casi in cui i sacerdoti e i fedeli, sorpresi durante le celebrazioni liturgiche, furono arrestati oppure, in situazioni eccezionali, puniti con multe severe. Negli archivi dei tribunali sono stati rinvenuti numerosi casi del genere, che rappresentano una testimoniaza concreta dell'attività clandestina della resistenza greco-cattolica romena e un esempio vivo del sacrificio per difendere la fede[65].

Un'attenzione particolare fu accordata all'attività di educazione dei bambini e dei giovani nello spirito della dottrina cattolica e della sua pratica. A tale scopo l'attività catechetica delle monache della Congregazione della Madre del Signore fu molto ricca e importante. I fedeli avevano bisogno di risolvere i loro problemi spirituali. Questi problemi erano trasmessi ai sacerdoti per diverse vie, e i sacerdoti stabilivano soluzioni attraverso le quali potevano soddisfare le richieste e i bisogni spirituali dei fedeli. Molto spesso la comunicazione tra i fedeli e i sacerdoti si realizzava tramite i bambini. A Târgu-Mureş si rifugiò, ad un certo momento, un gruppo di 26 sacerdoti. Stabilitisi nella città, organizzarono diverse cappelle improvvisate in stanze private oppure in qualche angolo delle stesse. In questi luoghi svolgevano la propria attività clandestina. Un ruolo importante nell'amministrazione dei sacramenti fu svolto anche dai sacerdoti romano-cattolici, che offrirono l'assistenza spirituale ai fedeli greco-cattolici e la possibilità di partecipare ad alcuni programmi di vita spirituale. I funerali solenni, con la partecipazione di qualche vescovo, erano l'occasione di un avvicinamento spirituale, così da rafforzare la fede e la coscienza di essere fedeli greco-cattolici, anche se la situazione era ancora quella di una persecuzione.

Di grande vantaggio furono le radiotrasmissioni di Radio Vaticana e di Europa Libera che trasmettevano la Santa Messa e le omelie.

La Chiesa Greco-Cattolica continuava a sopravvivere tramite l'attività clandestina dei suoi sacerdoti. Le parole del vescovo Ioan Suciu descrivono molto bene la situazione nelle catacombe: «Se ci rubano le chiese, faremo diventare chiese le nostre case e aspetteremo con pazienza e speranza il giorno della liberazione, che verrà»[66]. Dopo l'anno 1973 la persecuzione si attenuò, come pure le misure di interdizione e sorveglianza. La Chiesa Greco-Cattolica continuò la sua missione senza lasciarsi rendere schiava degli interessi dei governanti di quel tempo, servendo con abnegazione l'interesse del popolo romeno.

---

65 Cfr. I. Bota, *Istoria Bisericii Universale şi a Bisericii Româneşti de la origini până în zilele noastre*, Cluj-Napoca 1995, 337.

66 O. Boldea – A. Cistelecan – C. Moraru – V. Podoabă, *Un destin istoric: Biserica Română Unită. Ancheta revistei Vatra,* Târgu-Mureş 1999, 81.

## 6. Il significato spirituale dell'esperienza dei martiri e dei testimoni di questa Chiesa

Dio è totalmente assente oppure è un semplice spettatore neutrale dello scontro tra l'uomo e le forze del male? Né l'una né l'altra ipotesi, perché Dio soffre accanto all'uomo, insieme con lui, lo aiuta a capire il significato della sofferenza. Paul Claudel, grande poeta e drammaturgo francese, scriveva: «Dio non è venuto nel mondo per far cessare la sofferenza umana. Egli non è venuto neppure per darne la spiegazione, bensì è venuto per colmarla della Sua presenza»[67]. Soltanto da questo punto di vista possiamo accettare la sofferenza come uno strumento di Dio, proprio perché la malattia e la sofferenza sono realtà presenti nel quadro dell'esistenza umana, realtà, però, che possono essere viste come oggetto di riflessione nella prospettiva della vita e della morte. L'accettazione della sofferenza fisica – aspetto su cui ci siamo qui già soffermati – porta a quello stato di tranquilità e pace che non di rado conduce proprio alla guarigione. Il rifiuto della sofferenza non fa che abbattere la persona umana, consegnandola, a volte, alla depressione e all'infelicità. Per questo, dobbiamo guardare la sofferenza in rapporto a Cristo che, non soltanto soffre accanto all'uomo, ma ricompensa colui che è disposto a vivere la stessa croce per Lui (cfr. Mt 5,11-12; 10,38-39). È proprio ciò che hanno sperimentato i martiri e i testimoni della Chiesa Romena Unita nelle carceri comuniste. Essi erano coscienti del fatto che l'uomo si incontra con Dio in croce, un incontro irreversibile, che lo innalza verso la più alta dignità possibile, quella di essere somigliante a Dio. Mentre, molto spesso, il senso della sofferenza viene trattato sul piano teorico dal discorso teologico, i martiri, attraverso la loro vita offerta a Cristo, hanno scritto trattati autentici sulla sofferenza.

Spesso, il vescovo Valeriu Traian Frenţiu, quando lo si interrogava sullo stato della sua salute, rispondeva: «Per questo siamo qui, per soffrire»[68]. Era il più anziano tra i vescovi incarcerati, la cui salute, prima dell'inizio della persecuzione, era stata messa in serio pericolo. Credeva che Dio lo avesse salvato per dargli un'altra prova, una prova su sua misura, cioè la sofferenza per la fede, trasformata nel martirio. Così il vescovo affrontò la propria fine nella prigione di Sighet. Un'altro martire di Sighet, Ioan Suciu, il più giovane tra i vescovi greco-cattolici, riusciva a vedere delle gioie anche laddove gli altri vedevano soltanto sofferenza: «Le gioie vere nascono dalle nostre sofferenze terrene»[69]. Anch'egli fu sepolto in una tomba comune, sconosciuta fino ad oggi. La morte per la fede, per Cristo, non è paragonabile ad alcun'altra forma di morte.

---

67 Citato in S. Stoica – G. Buboi, *Episcopul Ioan Bălan în dosarele Securităţii*, Cluj-Napoca 2015, 16.

68 Hossu, *Credinţa noastră este viaţa noastră*, 247.

69 Ogoranu, *Episcopul Ioan Suciu în faţa furtunii*, 30.

I martiri e i testimoni greco-cattolici consideravano che non erano loro, le loro persone, l'obiettivo principale, ma Dio stesso: «Dobbiamo soffrire anche i più tremendi tormenti per la giustizia di Dio»[70]; «in questi tempi difficili, i sacerdoti devono soffrire insieme ai fedeli, perché anche Cristo è stato deriso da tutti e crocefisso»[71]; «noi siamo oggi come la Vergine Madre nel Venerdi Santo, quando i giudici ingiusti ci giudicano e ci condannano [...], però dobbiamo sperare, perché l'alba del giorno di Pasqua si intravvede all'orizzonte»[72]; allora «saremo guariti dalle ferite del corpo e dell'anima ricevute per la Chiesa di Gesù. In queste saranno sepolti i nostri peccati e i nemici della fede»[73].

Un altro significato attribuito alla sofferenza patita dai martiri e dai testimoni della Chiesa Greco-Cattolica è quello dell'espiazione dei peccati, sia quelli personali che quelli degli altri. Qui possiamo prendere in considerazione anche i peccati degli oppressori, visti come strumenti di Dio. E ciò, tuttavia, non nel senso che questi ultimi agissero nel nome di Dio, bensì nel senso che, senza saperlo, non facevano altro che far progredire l'unione dei detenuti con il Creatore e portare Dio più vicino a coloro che si trovavano nella sofferenza; una situazione paradossale che ci ricorda, in modo particolare, il ruolo di Giuda Iscariota durante la passione di Cristo: «Dio, per perfezionare la fede, si serve degli uomini, i quali, similmente al bisturi, provocano dolore; ma essi non sono colpevoli nella misura in cui noi abbiamo fede. Essi sono degli strumenti nelle mani di Dio»[74]. Monsignor Tertulian Langa considerava che gli oppressori non erano i principali colpevoli delle sofferenze di coloro che non avevano abbandonato la fede, perché all'origine di tutto c'era quel regime satanico, il comunismo sovietico, che aveva tentato di modellare l'uomo nuovo: «Con la sera oppure con la notte arrivava il silenzio con il quale per alcuni giungeva la pace e per altri le investigazioni, poiché durante la notte satana e i suoi ambasciatori lavoravano con maggior assiduità»[75]. Essi sentivano che, attraverso le sofferenze sopportate, espiavano i peccati propri e i peccati degli altri. Era un tempo di salvezza, di meditazione e di espiazione[76].

La sofferenza era vista anche come un periodo di grazia, destinato al perfezionamento nella fede, e in particolare alla santificazione della persona che si trovava in una tale situazione. Monsignor Tertulian Langa, prima dell'arresto, ricevette il seguente

---

70 *Ibid*., 41.

71 *Ibid*., 36.

72 *Ibid*., 19.

73 Prunduş – Plăianu, *Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii Române Unite*, 90.

74 Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, 241.

75 Langa, *Trecând pragul tăcerii*, 151.

76 Cfr. Hossu, *Credinţa noastră este viaţa noastră*, 192.

consiglio da parte del vescovo Ioan Suciu: «Ti santificherai attraverso la sofferenza. È una grande grazia sopra di te. Non dimenticarlo mai!»[77]. Dopo l'esperienza nelle carceri comuniste, la stessa persona testimoniò che nel dolore è possibile l'unione con Cristo[78], e che la vittoria era la prova chiara dell'azione di Cristo: «Il periodo della prova è destinato a fortificarci e a educarci nella fedeltà della fede [...]. Che vita e che tipo di ideale è quello che non merita il prezzo della sofferenza? Ho capito che l'intensità e la durata della sofferenza ci danno la misura del valore del fine in vista del quale sopportiamo la sofferenza in pace, ma, allo stesso tempo, ciò ci fa vedere la dimensione della grazia che Dio ci offre proporzionatamente alla durata della prova»[79].

Se si tiene conto anche della natura della formazione dei vescovi e dei sacerdoti greco-cattolici, si comprende che l'esperienza della sofferenza ebbe anche come scopo l'apostolato nelle carceri. Senza i sacerdoti arrestati molti di coloro che erano incarcerati avrebbero lasciato questo mondo inconsolati, senza la confessione, senza la comunione e senza la pace con Dio, soli con sé stessi, anche coloro che non si consideravano cristiani. La presenza dei sacerdoti e dei vescovi nelle celle salvava le vite che lì sembravano prossime alla morte. Persone che stavano pensando al suicidio, rinunciavano a questi pensieri in seguito ai dialoghi con i sacerdoti, la loro vita acquistava senso e riuscivano a progettarla al di là delle mura della prigione. Le carceri erano lo spazio delle conversioni: «La sofferenza unisce gli uomini nelle difficoltà, nelle gioie e nella fede. Ciò che è stato rifiutato nella libertà, è visto in profondità nelle carceri»[80], perché «i cristiani, la maggioranza di coloro che passarono per le carceri, compresero il mistero della sofferenza, e quelli che non erano cristiani, lo divennero ed entrarono nella società dei fedeli»[81]. Capirono che la vita di ciascuno, se vissuta nella sofferenza, diventa occasione di espiazione e di grazia. Nessuna prova supera la grazia che Dio riversa sull'uomo, affinché divenga vincitore, affinché sia trasformato in strumento di Cristo a vantaggio di tutti i fratelli che hanno bisogno di capire come si deve vivere quel tipo di vita in catene[82].

---

77 Langa, *Trecând pragul tăcerii*, 29.

78 Cfr. *ibid*., 45.

79 *Ibid*., 231.

80 Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, 358.

81 *Ibid*., 206.

82 Cfr. Langa, *Trecând pragul tăcerii*, 184.

## 7. Conclusione: un insegnamento per noi...

La persecuzione della Chiesa Greco-Cattolica durante il regime comunista rimane un argomento tabù, di disturbo, per coloro che sono colpevoli di ciò che è accaduto. È molto triste costatare come, a trent'anni dalla caduta del regime comunista, esista ancora un'intera storia relegata nelle catacombe, sconosciuta alla maggioranza, contrastante con la narrazione pubblica dei fatti. I nostri martiri ci insegnano a perdonare, non però a dimenticare. La colpa appartiene alla società, al sistema dell'insegnamento, a noi tutti. Il martirio della Chiesa Greco-Cattolica, insieme con altri eventi "dimenticati" della nostra storia, deve essere conosciuto, perché, se non conosciamo la nostra storia, rischiamo di riviverla. La presentazione degli eventi della persecuzione comunista e della testimonianza dei martiri costituisce un obbligo per tutti noi. Essi, con il loro sacrificio, hanno portato al vertice più alto la relazione con Dio, rendendo presente il Vangelo di Cristo, il sacrificio di Gesù Cristo sulla croce. Il loro modo di vivere l'incontro con Dio, il comandamento dell'amore, rappresenta una lezione aperta per tutti coloro che vogliono unirsi con Cristo e abitare nel Suo amore. L'esperienza dei martiri e testimoni della Chiesa Romena Unita con Roma, dal punto di vista storico, antropologico e spirituale, ci insegna come dobbiamo vivere e testimoniare la nostra fede in questi tempi, quando gli attacchi contro la Chiesa di Cristo e contro il cristianesimo sono, in alcuni momenti, virulenti. Portare l'esempio della loro fede e non abbandonarli alla dimenticanza rappresenta un sostegno per vivere e testimoniare, anche noi, la nostra fede.

***Riassunto***

L'arrivo del comunismo nell'Europa dell'Est, nel secolo scorso, determinò nel genere umano un intorpidimento, specialmente dal punto di vista spirituale e religioso, promuovendo con tanta violenza la cultura della morte. Il drammatico anno 1948 segnò anche l'inizio del calvario della Chiesa Greco-Cattolica Romena Unita con Roma. Questa affrontò la persecuzione comunista con dignità, convinta che si trattava del supremo incontro con la storia, del più grande esame che avrebbe potuto sostenere, unica possibilità di ricevere la corona del martirio e di mostrare al mondo intero la vera natura di questa Chiesa sui iuris. Sette vescovi della Chiesa Romena Unita con Roma pagarono con il caro prezzo della vita per aver rifiutato di rinnegare Cristo e la fede cattolica: Ioan Suciu, Vasile Aftenie, Valeriu Traian Frenţiu, Tit Liviu Chinezu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu e Iuliu Hossu. Questi vescovi non poterono più rientrare fisicamente nelle loro diocesi, però svolsero il loro compito pastorale con il proprio pensiero e con l'amore spirituale verso i loro fedeli. È molto triste costatare che, a trent'anni dalla caduta del regime comunista, esiste ancora un'intera storia relegata alle catacombe, sconosciuta alla maggioranza, contrastante con la narrazione pubblica dei fatti. I nostri martiri ci insegnano a perdonare, non però a dimenticare. La colpa appartiene alla società, al sistema educativo, a noi tutti. Il martirio della Chiesa Greco-Cattolica, insieme con altri eventi "dimenticati" della nostra storia, deve essere conosciuto, perché, se non conosciamo la nostra storia, rischiamo di riviverla. La presentazione degli eventi della persecuzione comunista e della testimonianza dei martiri costituisce un obbligo per tutti noi. Essi, con il loro sacrificio, portarono sulle più alte vette la relazione con Dio, rendendo presente il Vangelo di Cristo, il sacrificio di Gesù Cristo sulla croce. Il loro modo di vivere l'incontro con Dio, il comandamento dell'amore, rappresenta una lezione aperta per tutti coloro che vogliono unirsi con Cristo e abitare nel Suo amore. L'esperienza dei martiri e testimoni della Chiesa Romena Unita con Roma, dal punto di vista storico, antropologico e spirituale, ci insegna come dobbiamo vivere e testimoniare la nostra fede in questi tempi, quando gli attacchi contro la Chiesa di Cristo e contro il cristianesimo sono, in taluni momenti, virulenti. Portare l'esempio della loro fede e non abbandonarli alla dimenticanza rappresenta un sostegno per vivere e testimoniare, anche noi, la nostra fede.

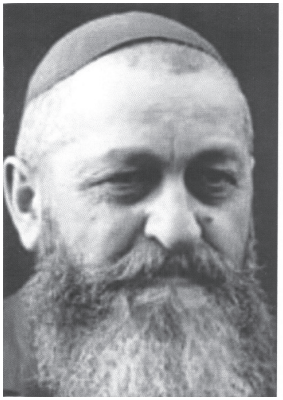
***Abstract***

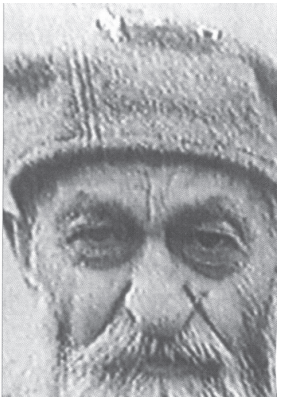
The arrival of communism in Eastern Europe, in the last century, determined the human son-in-law towards its numbness, especially from the spiritual and religious

point of view, promoting with such violence the culture of death. It also marked the beginning of the ordeal for the Romanian Church United with Rome, Greco-Catholic, the year 1948 being full of dramatism. He faced communist persecution with dignity, convinced that this was the great encounter with history, the great and supreme exam that could sustain him, the only possibility to receive the crown of martyrdom and to show the whole world who this Church really is sui iuris. Seven bishops of the Romanian Church United with Rome paid the high price of their lives because they refused to deny Christ and the Catholic faith: Ioan Suciu, Vasile Aftenie, Valeriu Traian Frenţiu, Tit Liviu Chinezu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu and Iuliu Hossu. These bishops, physically, never returned to their dioceses, but they carried out their pastoral task with their thoughts and spiritual love for their faithful. It is very sad to note that, almost 30 years after the fall of the communist regime, there is still a whole history in the catacombs, unknown to the majority, in contrast to what is made public. Our martyrs teach us to forgive, but not to forget. Guilt belongs to society, to the teaching system, to us all. The martyrdom of the Greek Catholic Church, together with other "forgotten" events in our history, must be acknowledged, because if we do not know our history, we risk reliving it. The presentation of the events of communist persecution and the testimony of martyrs is an obligation for all of us. They, with their sacrifice, brought the relationship with God to the highest peaks, updating the Gospel of Christ, the sacrifice of Jesus Christ on the cross. Their way of living the encounter with God, the commandment of love, represents an open lesson for all those who want to unite with Christ, want to live in His love. The experience of the martyrs and witnesses of the Romanian Church United with Rome, from the historical, anthropological and spiritual point of view teaches us how we must live and witness our faith in these times, when the attacks against the Church of Christ and against Christianity are, at different times, virulent. Bringing the example of their faith and not abandoning them to forgetfulness is a support to live and witness our faith too.

***Presentazione, corredata da immagini, dei sette vescovi martiri, che, il 2 giugno del 2019, sono stati beatificati, specialmente a Blaj, in occasione della visita apostolica di Papa Francesco in Romania.***

***Le immagini li ritraggono prima dell'arresto, durante la prigionia e dopo la liberazione. Segue una breve descrizione di ognuno.***





**Vescovo Valeriu Traian Frenţiu (1875-1952)**

Il 4 novembre 1912 fu nominato vescovo della Diocesi di Lugoj. La sua consacrazione fu celebrata nella Cattedrale della Santissima Trinità di Blaj, il 14 gennaio 1913. Fu quindi trasferito nella Diocesi di Oradea, il 3 maggio 1922.

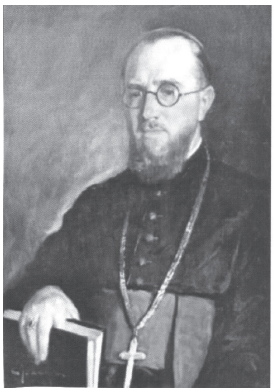
Nell'anno 1923 fece una visita *ad limina* a Roma, dove ricevette il titolo di "Assistente del Trono Papale", visita che si ripeté anche nell'anno 1925.

Fu apprezzato anche dal governo romeno. Nel 1926 ricevette l'onorificenza di "Grande Ufficiale dell'Ordine della Corona di Romania" e la "Ricompensa per l'attività a favore della Chiesa".

Nel 1941, in seguito al decesso del Metropolita Alexandru Nicolescu, il vescovo Valeriu Traian Frenţiu fu nominato Amministratore Apostolico dell'Arcidiocesi di Alba Iulia e Făgăraş. Durante la Seconda guerra mondiale svolse la sua attività pastorale in qualità di vescovo ausiliare a Oradea, dov'era presente anche Ioan Suciu. Nel 1947 rientrò nella Diocesi di Oradea.

Fu arrestato il 28 ottobre 1948 e deportato a Dragoslavele. Rifiutò il tradimento e nel febbraio del 1949 fu trasferito nel monastero di Căldăruşani, dove, nella notte di Natale dell'anno 1949, consacrò vescovo il sacerdote Ioan Cherteş in clandestinità.

Nell'anno 1950 fu tradotto nella prigione di Sighet, dove morì l'11 luglio 1952. Fu sepolto durante la notte, senza la bara, in una tomba comune nel cimitero dei Poveri. La terra della sua tomba fu livellata per eliminare ogni traccia del seppellimento.





**Vescovo Vasile Aftenie (1899-1950)**

Fu ordinato sacerdote il 1° gennaio del 1926. Nell'aprile del 1940 fu nominato vescovo titolare di Ulpiana e ausiliare del Metropolita Alexandru Nicolescu. La consacrazione episcopale fu celebrata il 5 giugno 1940 nella cattedrale di Blaj; operò come vescovo vicario di Bucarest.

In seguito ai diversi tentativi operati invano dai comunisti per comprometterlo, fu arrestato il 28 ottobre 1948 e portato, insieme agli altri cinque vescovi greco-cattolici, nel monastero di Dragoslavele e poi nel monastero di Căldăruşani.

Rifiutò la sede di metropolita offertagli dagli ortodossi in cambio del tradimento della fede. Nel maggio 1949 fu trasferito e isolato nei sotterranei del Ministero degli Affari Interni; lì fu sottopposto a orribili torture che presupponevano una resistenza sovraumana.

Mutilato in seguito alle bastonate, fu tradotto alla prigione di Văcăreşti, dove, nuovamente sottoposto a tortura per ordine del generale Nikolski, fu ucciso il 10 maggio 1950. Poiché era troppo alto e la cassa utilizzata al posto di una bara non era sufficiente a contenere il suo corpo, gli furono mozzate le gambe per farlo stare dentro. Fu sepolto nel settore cattolico del cimitero di Belu a Bucarest. Sulla croce le autorità comuniste non permisero di scrivere altro che le iniziali del suo nome e l'anno della sua morte: «V. A. = 1950». Ben presto la sua tomba divenne luogo di pellegrinaggio. Secondo alcune testimonianze, sulla sua tomba, in seguito alle preghiere dei fedeli, si verificarono dei miracoli come risposta diretta da parte di Dio. Poiché ogni vescovo ha il diritto di essere sepolto nella chiesa dove ha celebrato, i resti mortali del vescovo Vasile Aftenie sono stati esumati dal cimitero cattolico di Belu e trasferiti nella chiesa greco-cattolica dell'Assunzione della Santa Vergine, a Bucarest, il 13 maggio 2010. Nel mese di ottobre 1948 Vasile Aftenie confessava a un amico d'infanzia: «Vengono tempi duri per la nostra Chiesa [...]. Presto sarò arrestato, però non lascerò che la mia anima sia macchiata dal peccato del tradimento, anche se mi sarà offerto tutto il mondo».



**Vescovo Ioan SUCIU (1907-1953)**

Il 6 maggio 1940 Ioan Suciu fu nominato vescovo ausiliare di Oradea, dov'era vescovo titolare Valeriu Traian Frenţiu. Fu consacrato il 22 luglio 1940.

Nell'anno 1947 fu nominato Amministratore apostolico dell'Arcidiocesi di Alba-Iulia e Făgăraş con sede vescovile a Blaj.

Il 3 settembre 1948 il vescovo Suciu fu deposto dal suo incarico episcopale in seguito a un decreto del governo; ciò nonostante continuò l'attività pastorale con maggior slancio. Dopo l'arresto, il vescovo Ioan Suciu fu consegnato alla *Securitate* di Sibiu e quindi, trascorsi due giorni, al Ministero degli Affari Interni a Bucarest. Le soste successive di questo calvario furono Dragoslavele e il monastero di Căldăruşani.

Nel maggio 1950 fu di nuovo arrestato, interrogato e torturato nelle cantine del Ministero degli Affari Interni, e poi trasferito nella prigione di Văcăreşti e tradotto, nell'ottobre 1950, nel carcere di Sighetul Marmaţiei, dove fu ricoverato. A causa del regime di isolamento, di una malattia dello stomaco, del freddo e della fame, morì il 27 giugno 1953, dopo aver ricevuto l'assoluzione dal vescovo Iuliu Hossu. Lo seppellirono nel cimitero dei poveri; ancor oggi non conosciamo il luogo della sua tomba.

In una predica, nel mese di febbraio del 1948, diceva: «Alla Chiesa Romena Unita manca ancora la bellezza del martirio e della persecuzione. Le mancano ancora le ferite del Salvatore. Soltanto la persecuzione ci può dare dei santi e può far vedere al mondo quello che siamo: figli e apostoli della vera Chiesa».



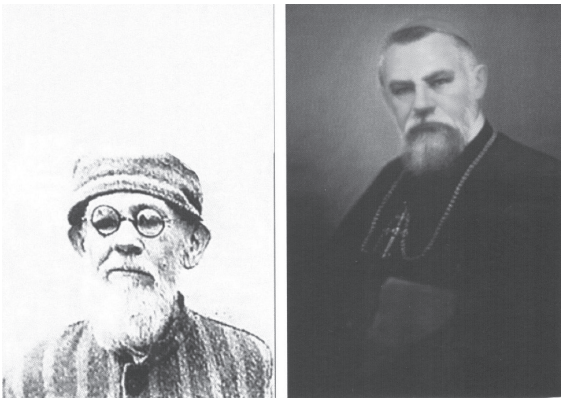
**Vescovo Tit Liviu CHINEZU (1904-1955)**

Nell'anno 1947 troviamo Tit Liviu Chinezu arciprete a Bucarest. Il 28 ottrobre 1948, all'inizio della persecuzione contro la Chiesa Greco-Cattolica, fu arrestato e portato al monastero di Neamţ, insieme ad altri venticinque sacerdoti greco-cattolici; di qui fu trasferito al monastero di Căldăruşani, dove furono deportati anche i vescovi greco-cattolici. Durante la permanenza a Căldăruşani, il 3 dicembre 1949, fu consacrato vescovo dai vescovi più anziani. Anche se, con tutte le misure di precauzione adottate, la consacrazione doveva rimanere per il momento segreta, la *Securitate* ne era già al corrente e, in occasione di una sua visita a Sighet, un delegato del Ministero degli Affari Interni affermò pubblicamente: «Sapevate che questi due, cioè Chinezu e Cherteş, sono vescovi?». Tutti i presenti rimasero stupiti di questa rivelazione.

Nei primi anni di incarcerazione a Sighet, la salute di Chinezu si incrinò ed egli non riuscì più a uscire dalla cella. Di frequente l'agente della *Securitate* nella prigione teneva discorsi con lo scopo di far passare tutti all'ortodossia. Al che il vescovo Chinezu una volta rispose: «Signore, sono molto sorpreso di constatare che il governo comunista, che si dichiara ateo, manifesta così tanto interesse per la nostra conversione». L'agente della *Securitate* gli rispose: «Tu, che sei detenuto, devi stare attento a come parli. Esistono tra di noi uomini che sanno più di te la teologia». Un atteggiamento a dir poco spudorato.

Durante l'inverno dell'anno 1955, che fu freddissimo, il vescovo Chinezu si ammalò gravemente. Quando, una notte, arrivò a sputare sangue, non gli fu fornita alcuna assistenza medica. Fu isolato nella cosiddetta "infermeria" della prigione, un semplice *nomen* per indicare una stanza, perché in realtà una vera infermeria non esisteva. La finestra della cella, dove era stato isolato, doveva rimanere aperta e lasciava entrare un gelo tremendo e aria di ghiaccio. Nel pomeriggio del 15 gennaio 1955, proprio mentre suonavano le campane della chiesa romano-cattolica di Sighet, si spense nel martirio il vescovo Chinezu, colui che è stato ritenuto il vescovo più lu-

minoso della Chiesa Romena-Unita con Roma. Fu sepolto, senza croce, nel cimitero dei suicidi e degli erranti, e ancor oggi non si sa dove sia la sua tomba. Il comunismo gli tolse la vita senza nemmeno immaginare che il suo sacrificio si univa a quello di Cristo che è la Risurrezione di tutti.



**Vescovo Ioan BĂLAN (1880-1959)**

Nel mese di novembre del 1936 fu consacrato vescovo nella cattedrale di Blaj e quindi, in seguito all'elezione del vescovo Alexandru Nicolescu come Metropolita, nominato vescovo della Diocesi di Lugoj.

Rifiutò di passare all'ortodossia e, arrestato il 28 ottobre 1948, condivise la stessa sorte degli altri vescovi greco-cattolici. Fu deportato nel monastero ortodosso di Dragoslavele e poi, nel febbraio del 1949, nel monastero di Căldăruşani. Successivamente, nel maggio del 1950, venne mandato nella prigione di Sighetul Marmaţiei.

Dopo la liberazione, nell'anno 1955, fu spostato coercitivamente nel monastero Curtea di Argeşe, e, dopo un anno, trasferito nel monastero femminile ortodosso di Ciorogârla, nei pressi di Bucarest, dove rimase fino alla morte. Si ammalò gravemente e si spense in un ospedale di Bucarest, il 4 agosto 1959. Fu sepolto nel cimitero cattolico di Belu a Bucarest.





**Vescovo Alexandru Rusu (1884-1963)**

Il 20 luglio 1910 fu ordinato sacerdote e poi nominato professore di Teologia dogmatica presso l'Accademia di Teologia di Blaj. Nel periodo tra il 1925 e il 1930 svolse il compito di Rettore della stessa istituzione.

Il 5 giugno 1930 Papa Pio XI, con la bolla *Solemni Conventione*, creò la Diocesi greco-cattolica di Maramureş, con sede a Baia Mare. Il 17 ottobre 1930 Alexandru Rusu fu nominato vescovo della nuova diocesi. Il 30 gennaio 1931, a Blaj, il Metropolita Vasile Suciu lo consacrò vescovo, ed egli, in occasione della festa del 2 febbraio 1931, iniziò la sua attività episcopale nella cattedrale di Baia Mare.

Nell'anno 1940 quasi tutta la Diocesi di Maramureş cadde sotto la dominazione horthysta. Il vescovo Alexandru rimase nella sua diocesi dove affrontò tutte le difficoltà e i patimenti inflitti dalle autorità ungheresi ai romeni di quella zona.

Il 16 marzo 1946 il Sinodo Metropolitano lo elesse Metropolita della Chiesa Romena Unita con Roma, elezione riconosciuta dalla Santa Sede, ma non confermata dal governo comunista che «conosceva la sua tenacia nel difendere i diritti della Chiesa e della Nazione Romena, minacciati dai comunisti». Conseguenza ne fu che la sede metropolitana della Chiesa Greco-Cattolica rimase vacante fino all'anno 1990.

Il 28 ottobre 1948 Alexandru Rusu fu arrestato e incarcerato presso il Ministero degli Affari Interni. Fu trasferito nel monastero di Dragoslavele e poi, nel febbraio 1949, nel monastero ortodosso Căldăruşani, per essere quindi incarcerato nella prigione di Sighet, dove rimase dal maggio 1950 fino al 1955. Riuscì a sopravvivere e dopo la liberazione dalla prigionia di Sighet fu ricoverato, «per ricostituirsi», nell'ospedale Gerota di Bucarest. Le autorità comuniste lo mandarono nel monastero di Curta de Argeş, dove fu costretto con il "domicilio forzato", e poi, per isolarlo dagli altri vescovi greco-cattolici, nel monastero di Cocoş nella regione di Tulcea.

Congiuntamente ai vescovi Iuliu Hossu e Ioan Bălan, Rusu trovò il coraggio di

scrivere alle autorità comuniste chiedendo che alla Chiesa Greco-Cattolica fosse restituita la libertà (1956). Sempre nello stesso anno, il 12 agosto 1956, i sacerdoti Vasile Chindriş e Izidor Ghiurco celebrarono la Santa Messa in pubblico. Le autorità ritennero che queste celebrazioni costituissero «violazioni della legge» e fu considerato responsabile anche il vescovo Alexandru Rusu. Durante il processo tenutosi, nel 1957, di fronte al Tribunale Militare di Cluj, il vescovo Rusu fu condannato a 25 anni di lavoro forzato con l'imputazione di «istigazione e alto tradimento». Fu incarcerato a Gherla dove si comportò con grande dignità. Qui, tuttavia, la dura esistenza nella prigione lo privò della vita nella primavera dell'anno 1963, quando morì a causa di una malattia ai reni. Il 9 maggio 1963 affidò ai colleghi di cella le seguenti parole: «Fratelli, adesso io me ne vado a Dio per ricevere la corona per la vita ricevuta in dono da Lui, per la Chiesa e per i romeni». Fu sepolto, senza alcuna celebrazione religiosa, nel cimiterio dei detenuti politici di Gherla. La sua tomba era contrassegnata dal numero 133, ma il luogo fu poi arato con i trattori su ordine della *Securitate*.



**Vescovo Iuliu Cardinale Hossu (1885-1970)**

Il 3 marzo 1917 Iuliu Hossu fu nominato vescovo della Diocesi di Gherla. Il 1° dicembre del 1918 lesse, nella Grande Assemblea Nazionale di Alba Iulia, la *Proclamazione di Unione della Transilvania con il Regno di Romania.* In seguito, insieme con il vescovo ortodosso Miron Cristea e altri delegati, presentò a Bucarest la *Dichiarazione di Unione di Alba Iulia.*

Dal 1930 la Diocesi di Gherla diventò Diocesi di Cluj-Gherla, con sede a Cluj. Qui dovette affrontare il periodo dell'occupazione hortysta (1940-1944) e l'inizio del regime comunista.

Il 28 ottobre 1948 fu arrestato e deportato a Dragoslavele; quindi fu trasferito nel monastero di Căldăruşani e, nel 1950, imprigionato a Sighetul Marmaţiei. Nel 1955 giunse a Curtea de Argeş e nell'anno seguente nel monastero di Ciorogârla e poi di nuovo a Căldăruşani, dove rimase isolato fino alla fine della sua vita.

Il 28 aprile 1969 fu creato Cardinale *in pectore* da Papa Paolo VI.

Morì il 28 maggio 1970 nell'ospedale Colentina di Bucarest. Le sue ultime parole furono: «La mia lotta si è conclusa, la vostra continua». La sua tomba si trova nel cimitero cattolico di Belu a Bucarest.

***«Il mistero del dolore, senza l'esempio di Cristo sulla croce, non ha nessun significato, il mondo non lo può comprendere e non lo può accettare»***[83].

[83] Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, 206.

# Scintille di felicità dalla Bibbia

**Mauro Orsatti**
*Argonaut, Cluj-Napoca 2019, 272 pp.*

La ricerca della felicità è uno dei diritti fondamentali della persona umana, accanto a quelli della vita e della libertà. L'Autore, il professor Mauro Orsatti, ci propone un nuovo libro intitolato *Scintille di felicità dalla Bibbia*, edito nel 2019 presso la casa editrice romena Argonaut, nel quale possiamo trovare motivi per riflettere su questo tema entusiasmante e di perenne attualità: «Mentre vita e libertà sono un diritto *tout court*, chiaro in se stesso e quindi senza bisogno di aggiunte, quello della felicità è specificato da "ricerca", forse perché si tratta di uno stato non facilmente definibile e molto cangiante. Resta assodato il diritto di ognuno alla ricerca della felicità» (p. 9).

L'A. passa in rassegna la nomenclatura attinente al concetto di felicità, proponendo sia il significato, sia la probabile etimologia di allegria, contentezza, delizia, esultanza, felicità, gaudio, gioia, giubilo, letizia, piacere. In genere, la felicità è «un bene cangiante e dinamico» (p. 14) e viene esaminata con lo scopo di «ricavare alcune costanti positive che ci aiutano a tracciare qualche segmento che compone la felicità» (p. 17).

L'itinerario si indirizza verso la felicità nella Bibbia: in esso l'A. ci propone un'offerta rapsodica di testi, sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento, «con il semplice scopo di documentare quanto sia vivo e continuo l'interesse per l'argomento» (p. 18). L'attenzione al tema si ritrova dappertutto, basti pensare alla giornata della felicità istituita dall'ONU, oppure ai numerosi libri e film che ne trattano. Dopo l'introduzione, seguono i capitoli che prendono in considerazione un tema o un aspetto specifico della felicità.

Troviamo anzitutto il capitolo dedicato alla felicità familiare secondo il Salmo 128(127) intitolato *La famiglia, epifania della molteplice fecondità di Dio.* Per capire meglio il suo ruolo e il suo fondamento nel progetto divino, «la famiglia è invitata a farsi epifania di Dio» (p. 35). Il salmo è considerato un canto della felicità della vita familiare nel contesto di Gerusalemme e di Israele, con un ampio uso nella liturgia nuziale, sia in quella ebraica, che lo cita spesso nella *kettubah* (il contratto matrimo-

niale), sia in quella cristiana, che lo fa acclamare nella festa della Santa Famiglia e nella messa degli sposi. Il commento si conclude con un brano della liturgia sinagogale, tolto dalle *Sette benedizioni per le nozze* e con alcune applicazioni sotto forma di decalogo della felicità familiare o elenco di beatitudini per la famiglia del nostro tempo, e con la *Preghiera alla santa Famiglia* composta da Papa Francesco alla fine della sua Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (cfr. pp. 45-49).

*Gioia e rinnovamento del giubileo. L'Antica istituzione biblica riproposta e rivitalizzata* costituisce il successivo centro d'interesse. Dopo aver richiamato la situazione speciale e unica di Israele, sono trattati dapprima l'anno sabbatico, inteso come anno di inattività o di liberazione, sia della terra sia degli uomini, dopo sei anni di produzione, e poi l'anno giubilare, visto come super anno sabbatico che ricorre allo scadere di sette cicli di anni sabbatici. Afferma l'A.: «Anno sabbatico e giubilare intendevano consacrare il diritto di Dio, Creatore e Liberatore, e altresì sollecitare la sensibilità degli uomini verso un cammino di fratellamza e di comunione. Lo possiamo definire un desiderio codificato di legare l'uomo con l'altro uomo e tutti gli uomini con Dio. Ancora una volta la Bibbia mostra che Dio insegna agli uomini come devono comportarsi con Lui e tra di loro. Ne deriva la pedagogia divina e altresì un forte impulso per la vita del singolo e della collettività» (pp. 56-57). Alla fine del capitolo risuonano la parole di Papa Francesco, nell'udienza di mercoledì 10 febbraio 2016, speciale anno giubilare della misericordia, nella quale ha richiamato l'antica istituzione e ha mostrato quanto sia attuale.

Un documento magisteriale che non poteva essere trascurato è l'Esortazione apostolica *Gaudete in Domino*, di Paolo VI, unico documento del Magistero che abbia trattato interamente e unicamente il tema della gioia. Secondo una testimonianza dello stesso Pontefice, l'interesse al tema stava maturando da tempo e gli era venuto dal profondo, come risposta a un suo felice intimo bisogno. Annota l'A.: «Siamo in presenza di un uomo che ha parlato della gioia con accenti toccanti, perché le sue parole venivano dal cuore e dall'esperienza di vita di un uomo che oggi è anche un santo, proposto come modello ai cristiani di tutto il mondo, affinché, abbandonati lamenti e piagnistei, siano in grado di affrontare la vita con quell'intima soddisfazione che viene dalla coscienza di un'esistenza piena e realizzata perché fondata sul dono ricevuto e sul dono offerto» (pp. 68-69).

La liturgia della Parola nella terza domenica di Avvento (Anno C) occupa il successivo capitolo, intitolato *Gioia sprizzante dall'austerità dell'Avvento.* Questa domenica è denominata *Gaudete* (parola latina che significa *Rallegratevi*) e i testi delle tre letture bibliche sono Sofonia 3,14-18, Filippesi 4,4-7 e Luca 3,10-18. Il tema dominante è la gioia, intesa come fatica e dono, e soprattutto come proprietà divina, perché solo in Dio si trovano la fonte e la causa della vera gioia, quella che contagia: «Una soffusa gioia inonda questa domenica, dal "Rallégrati" della prima parola della Prima Lettura, passando attraverso il duplice "siate lieti" paolino, fino alla "evangelizzazione di tutto il popolo" del brano evangelico. Come un benefico raggio di luce,

la Liturgia della Parola della Terza Domenica di Avvento illumina la comprensione del mistero che la comunità ecclesiale si appresta a celebrare (incarnazione) e riscalda il cuore dei fedeli, sollecitati ad andare incontro al Signore che viene con l'animo inondato di gioia e con le mani cariche con visibili frutti di carità» (p. 84).

Non può mancare il richiamo alle beatitudini ed ecco il capitolo *La mappa della felicità (Mt 5, 1-12)*, offertaci con solennità da Gesù: «Più che un manifesto programmatico, è la trascrizione della sua vita […]. Duemila anni di storia del Vangelo non hanno annebbiato il valore di questa pagina che ha trovato nei secoli non solo convinti assertori, ma anche entusiasti realizzatori. La storia certifica il successo della ricetta proposta» (p. 86). Per ogni beatitudine viene proposto un breve commento, lanciando alla fine un invito al lettore perché aggiunga la propria esperienza.

Per giustificare il capitolo seguente l'A. parte dall'idea teologica e antropologica seondo cui Gesù è l'uomo della felicità, celebrata nelle beatitudini e attuata nella sua vita, e Maria è la donna della gioia, invocata giustamente come *causa nostrae laetitiae*, cioè *fonte della nostra gioia*. Viene commentato il gioioso inno alla vita di Luca 1,26-38, che esalta la Vergine Maria, la donna chiamata a gioire perché ha aderito con amore all'opera di Dio. Un altro brano scelto dal Vangelo secondo Luca 1,39-56, intitolato *Mistero gaudioso. Madri straordinarie per figli eccezionali*, celebra ancora due figure femminili, Elisabetta e Maria, che secondo l'A. «sono due donne accomunate dall'essere madri, rese tali da uno speciale favore divino. Il presente brano ha una funzione unificante perché le due donne, finora relazionate a distanza, vengono a trovarsi insieme, si scambiano confidenze, si arricchiscono reciprocamente, attingendo entrambe alla comune fonte dello Spirito Santo» (pp. 130-131). Sono due madri che ci hanno regalato due preghiere diventate patrimonio della comunità ecclesiale orante: le parole di Elisabetta entrano a far parte dell'*Ave Maria*, le parole di Maria costituiscono il *Magnificat* (cfr. p. 142).

L'indagine continua richiamando l'attenzione del lettore sul tema della gioia nei primi due capitoli del Vangelo secondo Luca. Parte da un semplice esame dei diversi testi che contengono il tema della gioia/felicità e alla fine propone una visione complessiva, constatando che il tema della gioia non solo è ben registrato, ma ne vengono anche presentate alcune modalità, come la felicità di tranquillità, di piacere e di sviluppo. Commenta l'A.: «La gioia non è più uno stato momentaneo, una condizione occasionale o, meno ancora, eccezionale. Essa deve essere parte costitutiva dell'uomo, una colorata espressione della sua partecipazione al divino» (p. 162).

Uno sguardo particolare è rivolto verso un altro brano lucano (19,1-10): *Una gioiosa metamorfosi. Zaccheo, da "arcipubblicano" a "arcicontento"*. Il personaggio Zaccheo vive una metamorfosi, un'autentica trasformazione interiore che genera in lui una gioia profonda: «dopo aver incontrato Cristo, averlo ascoltato ed essere stato preso al liberante laccio del suo amore, Zaccheo può essere classificato "un piccolo grande uomo"» (p. 164).

La gioia o la felicità ha anche una manifestazione di umorismo che diventa oggetto di attenzione nel capitolo *Il Sano Umorismo*. Punto di riferimento è ancora la persona di Gesù, uomo ricco di buonumore: «un tipo allegro, capace di divertirsi nelle svariate situazioni della vita. Per lui l'umorismo era una dimensione dell'amore, un modo per arrivare al cuore delle persone» (p. 194). Gesù ha fatto scuola e tra i migliori studenti sono da annoverare i Santi, persone che hanno saputo coltivare un sano umorismo come forza potente mezzo di difesa e anche di comunicazione (cfr. pp. 194-195).

Il capitolo intitolato *Ubi Gaudium, Ibi Deus. Ubi Deus, Ibi Gaudium* richiama l'antifona di un antico inno latino utilizzato nella celebrazione liturgica del Giovedì Santo, durante la lavanda dei piedi. La ricchezza del contenuto riprende un concetto chiave di tutta la Bibbia, magistralmente sintetizzato da san Giovanni nella sua prima Lettera: «Dio è amore» (4,18). L'A. sostituisce *caritas/amor* con *gaudium*, transitando così da carità/amore a gioia/felicità. Così prosegue: «Il cambiamento non sembri arbitrario, né avventizio. Nessuno può dubitare che la gioia sia intimamente connessa con l'amore, anche se non è un sinonimo. Una persona che ama prova intima soddisfazione e la regala all'altra, cosicché entrambe sono immerse in uno stato di benessere interiore. Perciò non suoni peregrina o infondata la sostituzione proposta. Se fosse necessario un riferimento autorevole, potremmo citare san Tommaso d'Aquino: "All'amore di carità segue necessariamente la gioia. Poiché chi ama gode sempre dell'unione con l'amato, […] per cui alla carità segue la gioia"» (pp. 199-200). L'analisi parte dai contributi dell'Antico Testamento, poi vengono raccolti i dati offerti dalla letteratura del Nuovo, concludendo il percorso con l'idea che la presenza e l'incontro con Dio producono gioia che cambia la vita.

Arriviamo così al *Congedo*, un riassunto di tutto il percorso del commento, in cui si aggiungono alcune frasi sulla felicità/gioia di autori conosciuti e anonimi, come anche una litania di citazioni bibliche sul tema, prese dall'Antico e Nuovo Testamento. Si tratta di un ricco repertorio per la lettura, la riflessione, la preghiera, «affinché la gioia abiti nei nostri cuori, illumini la nostra vita, diventi vitamina di esistenza e prodigioso contagio per rendere ancora più bello e visibile il nostro mondo, in attesa della gioia piena ed eterna nella comunione trinitaria del Paradiso» (p. 240).

La *Postfazione* presenta una caratteristica particolare, cioè l'inserimento di tre contributi che, con letture da diverse prospettive, arricchiscono la presentazione del tema. Il primo è *L'inno alla gioia di Beethoven*, di Luca Rossetti, pianista di professione e insegnante di musica. Il lettore è informato che l'inno trae spunto dall'*Ode* di Schiller, «che Beethoven aveva già avuto modo di apprezzare anni prima proprio per la speranza di amicizia fraterna tra i popoli che pervade la sua poesia» (p. 242). La rielaborazione del testo di Schiller da parte di Beethoven porta a una sorta di sceneggiatura in cui la Gioia, vista come la madre nutrice, prepara agli uomini la strada per il ricongiungimento con il Padre celeste.

Il secondo contributo è offerto da Carla Faggioli, psicologa e psicoterapista, con

il titolo *Riflessione psicologica sulla felicità nel cammino di fede*. La felicità – secondo il pensiero dell'Autrice – non è che la chiamata alla santità, cioè «quel modo di vivere che fa scoprire ad ogni battezzato la presenza di Dio in sé come un seme, unico e irripetibile» (p. 245). La felicità viene presentata anche come soddisfazione dei bisogni e dei sistemi motivazionali, come frutto di una relazione rassicurante, come *modus vivendi* e come una via per combattere la buona battaglia della fede.

Il terzo contributo, proposto da Daniela Orsatti, medico chirurgo e specialista in medicina interna, è *La biochimica della felicità.* Scrive l'Autrice: «La felicità, secondo le neuroscienze, è il risultato di reazioni elettrochimiche che avvengono nel cervello in risposta a stimoli e sono mediate dai neurotrasmettitori» (p. 265). Sono spiegati i neurotrasmettitori del Sistema Nervoso Centrale, ciascuno secondo la sua "responsabilità" sulla persona umana. Fa riferimento alla gelotologia, che studia la relazione tra il fenomeno del ridere e la salute psicofisica, ricordando diversi benefici della risata. Nella parte finale dell'articolo sottolinea l'uso terapeutico della risata, terapia che è praticata negli ambienti psichiatrici, oncologici e pediatrici.

Apprezzabile è l'idea di inserire il testo biblico all'inizio dei capitoli, cosicché il lettore ha la possibilità di confrontarsi direttamente con il testo. L'apparato critico, cioè le note a piè di pagina, sono presenti solo là dove l'A. le considera strettamente necessarie. Se fossero state più ricche e più sviluppate avrebbero documentato più scientificamente il testo e aiutato meglio i lettori più esigenti. La bibliografia appartiene soltanto all'ambiente italiano, aspetto che non sminuisce per niente il valore del libro. Al di là di queste osservazioni, il contenuto è ricco di idee e di informazioni che rendono piacevole e stimolante la lettura. Da apprezzare è anche la veste grafica, curata dall'editrice romena Argonaut.

Auguro buona lettura a tutti coloro che avranno la possibilità di avere in mano il libro. Alla fine saranno sicuramente più ricchi di gioia e capaci, lo spero, di riversarla anche sulle persone che incontreranno sul loro cammino.

**Călin-Daniel Paţulea**

# Martin Lutero e il primato della Parola

**Franco Buzzi**
*Centro Ambrosiano, Milano 2018, 206 pp.*

Sebbene Franco Buzzi non indirizzi questo libro agli «specialisti o esperti conoscitori del pensiero di Martin Lutero» (p. 5), egli vi afferma un aspetto che nel discorso teologico e filosofico di area cattolica viene troppo spesso dimenticato: approcciandolo secondo il metodo definito da lui del «primato della Parola», è possibile fuoriuscire dalla «controversia serrata, che caratterizzò l'età del confessionalismo» (p. 6) e si approda al dialogo secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, della *Dichiarazione congiunta* del 1999 e della *Seconda dichiarazione congiunta* voluta da Papa Francesco nel 2016. Allo stesso momento, questo metodo permette di leggere Lutero secondo la sua intenzione di riformare la Chiesa cattolica (p. 11), in quanto egli vide nella «crisi di fede» la radice della «crisi morale» della società di allora (p. 12): motivo per cui, in ultima analisi, la primaria esigenza del Riformatore diventò quella di annunciare la parola del Vangelo (p. 13). Buzzi evidenzia subito come il *sola Scriptura* sarebbe però frainteso qualora la «Scrittura» fosse direttamente identificata con la «Bibbia scritta», e che l'«intenzione più genuina di Lutero» sarebbe stata quella di «difendere il fondamento irrinunciabile dell'annuncio apostolico, vale a dire la stessa predicazione evangelica delle origini» (pp. 16-17), per la quale la Bibbia costituisce la garanzia della sua integrità. Un Lutero senz'altro rilevante anche per i cattolici, quello che risulta dalla lettura di Buzzi.

Dopo questa introduzione indispensabile a rimuovere fraintendimenti e pregiudizi specialmente della lettura "cattolica" di Lutero, Buzzi dà in 17 ulteriori capitoli un'introduzione completa e complessiva alla teologia del Riformatore tedesco, dando ampiamente spazio alle sue parole chiare e incisive, certamente per dimostrare la validità della sua lettura, e quindi per facilitare ulteriormente l'accesso ai suoi scritti. Buzzi inizia sottolineando che per Lutero solo la fede trasforma la disperazione di sé in speranza (p. 22) e dona la «vera letizia» che nasce dalla «giustizia passiva» (pp. 28, 31). Da questa prospettiva della «giustificazione» per la fede (cfr. la lunga citazione dell'interpretazione di Is 53 da parte di Lutero, pp. 79-83), «la creazione intera, e in

essa noi stessi» diventa «un puro dono» (p. 37). La dialettica tra «uomo nuovo» e «uomo vecchio», che inizia con la «giustificazione» (pp. 56-59), caratterizza la vita della fede la quale consiste nel «combattere non tanto contro i mali corporali, quanto piuttosto contro l'odio e il disprezzo di Dio, la disperazione, la diffidenza e la presunzione» (cit., p. 59). Tale vita della fede si esprime in Abramo, «per eccellenza l'uomo che obbedisce a Dio che lo chiama» (p. 63).

Come nella prima parte del libro è stata al centro l'ispirazione agostiniana di Lutero, con il decimo capitolo il focus si sposta sul carattere paolino della teologia del Riformatore. Se non si assume «esistenzialmente e spiritualmente» la «croce di Cristo», non si comprende la lezione paolina di Lutero riguardo all'autenticità del cristianesimo (p. 93). Ciò porta Buzzi al tema della «libertà evangelica» (104) e della concretizzazione della fede nelle «opere buone» (p. 113): «[n]on si diventa giusto facendo opere giuste, ma chi è già stato fatto giusto compie opere giuste» (cit., p. 118). E dalla stessa parola, insieme all'opera dello Spirito, emerge la Chiesa (p. 121): «[i]n continuità con tutta la tradizione Lutero attribuisce l'esistenza della Chiesa all'intervento della Trinità» (p. 124). A questo punto Buzzi chiarisce adeguatamente che la «Chiesa spirituale» (p. 127), quella nelle Scritture «detta nascosta e segreta» (cit., p. 127), si trova soltanto attraverso quella visibile, sebbene non coincida con essa. In questo modo, però, Lutero esprime la sua convinzione di fondo, che l'unico attore è Cristo stesso mediante la grazia, per cui la vera Chiesa, che esiste laddove il credente perviene alla fede, si radica come "sposa" di Cristo nel medesimo mistero divino (p. 128). Allo stesso modo anche la «cena del Signore […] congiunge in sé la Parola efficace della promessa e un segno visibile» (p. 133). E sebbene Lutero rifiuti la dottrina della transustanziazione, in quanto non biblica, egli riformula e afferma la «presenza reale di Cristo nel pane e nel vino, attenendosi ai termini biblici: due realtà diverse vengono identificate come identiche, nella nuova identità della loro unione» (p. 143). Dal sacramento del corpo e del sangue di Cristo nasce la comunione dei santi nell'unico corpo spirituale di Cristo (p. 147).

Il capitolo 16 sul «Dio nascosto» è occasione per caratterizzare *in toto* la teologia di Lutero: «Dio è più intimo alle creature di quanto esse non lo siano a se stesse, tuttavia egli non coincide con esse: il Creatore è assolutamente trascendente» (p. 153). E infine, per quanto riguarda la «preghiera» e la «madre di Gesù», le riflessioni di Lutero contengono alcuni elementi utili per noi cristiani oggi: la preghiera è espressione della fede che ne costituisce la sostanza, e di cui Lutero esprime la sua visione cristocentrica anche attraverso la venerazione per Maria che esprime la sua «grandezza […] relativa al mistero sublime della persona del Figlio» proprio sotto la croce (p. 185).

Buzzi non conclude questa introduzione ai temi principali di Lutero senza menzionare anche quali siano, dal punto di vista della sua lettura, i limiti della sua proposta che dipendono da alcuni fattori: «il temperamento personale, la propria for-

mazione nelle istituzioni universitarie del tempo, la temperie culturale di un secolo, il momento storico con le sue implicazioni sociali, economiche e politiche eccetera» (p. 191). Proprio partendo dell'idea di fede e della sua *infallibilità* in Cristo, Buzzi non ravvisa una differenza nella comprensione fondamentale di ciò che è l'infallibilità della fede in chiave luterana e cattolica, qualora si focalizzi lo sguardo sull'intima realtà affermata da questo tema controversistico, ossia che i fedeli e la Chiesa sarebbero dotati della «capacità di comprendere la sua Parola, così come egli stesso la intese e per ciò che egli stesso volle dire ed essere per noi» (p. 194). Certamente, per quanto riguarda la struttura ecclesiologica e la comprensione dei sacramenti, Buzzi non vede possibilità di soluzione delle differenze, sebbene, secondo la sua interpretazione, si possa ancora progredire molto nella «possibilità di reciproco apprezzamento» (p. 196). Con tale augurio chiude questa introduzione a Lutero che ha il pregio di portare il lettore direttamente alle parole stesse del Riformatore, liberandolo così dalle dispute teologiche e dalle polemiche ecclesiologiche. In tal modo Buzzi lo rende per l'uomo del XXI secolo ciò che egli ha voluto sempre essere: testimone inconfondibile della parola di Dio in tempi difficili sia per la società che per la Chiesa.

**Markus Krienke**

# Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil.
## Werdegang und Systematik

**Stefan Würges**
*(Theologie des geistlichen Lebens, hg. von Prof. Dr. Wolfgang Vogel, Band 2), Lit-Verlag, Berlin 2018, 433 pp.*

Beim vorliegenden Werk handelt es sich um die überarbeitete Monographie von P. Dr. Stefan Würges, SJM, die sich mit dem Werdegang und der Systematik der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil entfalteten Lehre von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit befasst. Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2017 an der Katholischen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertationsschrift angenommen.

Diese Monographie bietet eine konzilshistorische, systematische, konzilskontextuelle und rezeptionsgeschichtliche Gesamtschau zur Lehre von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit im Kapitel V der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils. Trotz seiner Relevanz in Bibel, Tradition und Lehramt wurde dieses Thema in der theologischen Forschung bislang kaum rezipiert. Aus diesem Grund hat sich der Verfasser als Gegenstand seiner Forschung vorgenommen, die Konzilslehre von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit im Blick auf den Werdegang, die Systematik, die Kontextualisierung und die Rezeption umfassend aufzuarbeiten.

Der Autor weist darauf hin, dass diese Lehre im Konzil Stoff für viele Diskussionen geboten hat und an zentraler Stelle der Kirchenkonstitution positioniert wurde (S. 21). Hingegen wurde sie in der Pastoral kaum wahrgenommen, obschon die Forderung nach persönlicher Heiligkeit keine Neuheit war. Nachdem der Autor den Stand der Forschung ausgewertet hat, kommt er zum Schluss, dass die theologische Forschung in Bezug auf Rezeption der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Pastoral schwach sei (S. 30).

Die Monographie ist in zwei Hauptteile aufgegliedert: der historische Werdegang des V. Kapitels von *Lumen gentium* (S. 36-182) und eine systematische Studie desselben Kapitels über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit (S. 183-387). Abschliessend wird eine Zusammenfassung der Resultate und ein Ausblick auf die Perspektiven dargelegt, die sich für die Lehre der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit eröffnen (S. 387-392).

Im ersten Teil analysiert der Autor den Werdegang des erwähnten Kapitels. Die Konstitution *Lumen gentium* hatte einen langen und komplizierten Redaktionsprozess, der sich in vier Entwürfen kristallisierte und jeweils von den Konzilsvätern kommentiert und überarbeitet wurde. Der Autor zeigt, dass die eindeutige theoretisch fundierte Lehre wie die allgemeine Berufung zur Heiligkeit nicht nur eine theologische Auseinandersetzung hervorgerufen hatte, sondern sich auch in einer Kompromisslösung im Konzilsdokument niedergeschlagen hat. Im Folgenden wird vom Autor die Entstehungsgeschichte des Textes dargestellt und warum es zu einer theologischen Auseinandersetzung kam. Schon in der ersten Sitzungsperiode kommt scharfe Kritik von Seiten der europäischen Konzilsteilnehmer auf, die bis zur Ablehnung des Entwurfs reicht. Bei den Textanalysen stösst man auf die belgischen Konzilsväter Kardinal Léon Joseph Suenens und Bischof André Marie Charue von Namur sowie auf die Löwener Professoren Gérard Philips und Gustave Thils. Durch diese "Squadra belga", wie sie genannt wurde, zeigt der Autor, dass bereits im zweiten Entwurf das Gerüst für das spätere fünfte Kapitel der Kirchenkonstitution vorlag. Diese Tatsache führte zu Spannungen mit der Kommission für die Ordensleute, so dass man schliesslich der "Vita consacrata" in *Lumen gentium* ein eigenes Kapitel (VI) einräumte. Aus der Forschung der Texte wird klar ersichtlich, dass es bei der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit um die schwierige Klärung des Verhältnisses zwischen Laien, Klerus und Ordensgemeinschaften durch die Schaffung einer gemeinsamen, auf der Taufe, dem Volk-Gottes-Gedanken und dem gemeinsamen Priestertum beruhenden Grundlage geht.

In diesem Sinn stellt die Textanalyse einen wichtigen Beitrag zu einer geschlossenen Darstellung der Genesis von Kapitel V dar. Der Autor behandelt als Voraussetzung die geistliche Aufbruchsbewegung und die theologischen Strömungen vor dem Konzil (S. 38-42) und prüft deren Einfluss auf das Konzilsdokument. Es handelt sich um das Bewusstsein des allgemeinen Rufes zur Heiligkeit und eine Veränderung des Selbstverständnisses des Laien, was sich im Aufkommen von verschiedenen apostolischen Institutionen und Bewegungen gezeigt hat. Er ist es gerade diese Tatsache, die ein neues Selbstverständnis des Laien und den allgemeinen Ruf zur Heiligkeit ohne Betonung der evangelischen Räte und Vermischung mit den Ordensleuten hervorgehoben hat. Eine stärkere Betonung des Selbstverständnisses der Laien wäre wünschenswert gewesen.

Im Folgenden analysiert der Autor minutiös jedes der vier Schemata sowie die Kommentare und Wechsel, die erfolgt sind. Zusammenfassend kann folgendes bemerkt werden: Das Kapitel V ist das Resultat der Auseinandersetzung zwischen dem aufkommenden Bewusstsein der Laien und dem Bewusstsein der traditionellen Ordensgemeinschaften. Die Konzilsväter standen vor der Aufgabe, eine Synthese dieser beiden Wege herzustellen. Die Antwort war die Lehre von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, die durch das Sakrament der Taufe allen Getauften gegeben worden

ist. Die geschichtlich sich aufdrängende Betonung der Heiligkeit des geweihten Lebens war so stark geworden, dass die Laien als zweite Klasse in der Kirche verstanden wurden. In der Diskussion sprach sich eine deutliche Mehrheit der Bischöfe für ein fünftes und sechstes Kapitel aus. Die Konzilsväter waren sich wohl einig, dass die Berufung zur Heiligkeit für alle Katholiken gilt, zumal dies von den Heiligen stets bekräftigt worden war. Dennoch kam es zwischen der ersten und zweiten Sitzungsperiode zu einer spannungsreichen Debatte über das damalige Schema *De Ecclesia*. Knackpunkt war, wie schon erwähnt, die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem allgemeinen Ruf zur Heiligkeit und der Heiligkeit im Ordensleben, das bisher als ganz eigener Stand begriffen worden war.

Der zweite Hauptteil untersucht die systematischen Zusammenhänge von LG Kap. V und den anderen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (S. 183-386). Diese kontextuelle Hermeneutik soll zeigen, wie die Kirchenkonstitution und die anderen Dokumente des Konzils die allgemeine Lehre von der Heiligkeit bereichern. Sie analysiert den gesamten Text von LG und zeigt die inhaltlichen Verknüpfungen zu Kap. V auf. Es zeigt sich, dass die allgemeine Berufung sehr selten direkt und ausdrücklich aufgegriffen wird. Hingegen ist dies der Fall in anderen Dokumenten, so etwa in *Apostolicam actuositatem* (S. 325-334). Den Konzilsvätern war ein dringendes Anliegen, die allgemeine Berufung zur Heiligkeit muss als grundlegende Aussage des Konzils geistlich und pastoral in das Leben der Kirche aufzunehmen. Aus diesem Grund wollte der Verfasser dieser Monographie den gesamten Textumfang analysieren und soll von den Gruppierungen in der Kirche mit ihren spezifischen Lebensweisen angewendet werden.

Mit dem vorliegenden Forschungsbeitrag ist die theologische Vorarbeit für ein vertieftes Verständnis der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit und die daraus folgenden Konsequenzen geleistet. Die Lehre der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit hat eine zentrale Bedeutung nicht nur *ad intra*, sondern auch *ad extra*. Somit kann die allgemeine Berufung zur Heiligkeit nicht nur als geistliches Konzept gewertet werden, sie ist auch Sendung nach aussen. Die Berufung zur Heiligkeit richtet sich ohne Abstriche an alle Getauften, die vollumfänglich der Kirche angehören.

Die Frage, wie die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu leben ist, erörtern im Gefolge des Konzils vor allem die Päpste, besonders Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus. Sie führten das Konzept der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit verschiedentlich und organisch weiter.

Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit besonders der Laien, d.h. der mitten in der Welt lebenden Christen, ist heute ein sehr dringendes Anliegen. Sie muss immer tiefer verstanden und immer bewusster aufgegriffen werden, damit die kirchliche Spiritualität authentisch ist und eine Zukunft hat. Die vorliegende Monographie ist ein Beitrag in diese Richtung. Sie ist aber erst ein Anfang bei der Bewusstmachung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit besonders unter den mitten in der Welt

lebenden Christen. Einer, der schon seit 1928 – also lange vor dem Konzil - diese Einsicht verbreitete, war der heilige Josemaría Escrivá. So bezeugte es etwa der hl. Johannes Paul II. anlässlich der Heiligsprechung Escrivás am 7.10.2002: «Der hl. Josemaría wurde von Gott auserwählt, die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu verkünden und aufzuzeigen».

Nach dem Konzil sind die Ordensgemeinschaften in eine Krise geraten, aber auch bei den Gläubigen blieb ein nachhaltiges Wachstum aus. Es ist aber gerade das allgemeine Streben nach Heiligkeit, das für die Zukunft der Kirche entscheidend ist, was sich in den letzten Jahren in der Sorge um das Wachsen der pastoralen Arbeit mit der Jugend, Bewegungen und christlichen Familien zeigt. Die Erneuerung und das Wachstum der Kirche geht ganz besonders von den christlichen Familien aus, welche die Quelle von Berufungen für die Sendung der Kirche sind, als Konkretisierungen des allgemeinen Rufs nur Heiligkeit.

Dem Autor gebührt grosser Dank, denn er hat dazu einen wichtigen spiritualitätstheologischen Forschungsbeitrag geleistet. Die Rezeption der Lehre von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit bleibt jedenfalls weiterhin eine zukunftsbezogene Dringlichkeit in die Pastoral und der Theologie der Kirche.

**Gabriela Eisenring**

# Redécouvrir le Père. L'importance de Dieu le Père dans la Théologie contemporaine

**Jean Désiré Ralison**
*Préface de Manfred Hauke, Lugano 2019, 240 pp.*

«Riscoprire il Padre: l'importanza di Dio Padre nella teologia contemporanea» – così recita il titolo dello studio che presentiamo in italiano. Nell'uomo moderno è facile riscontrare lo stereotipo di un'immagine di Dio abbastanza negativa, per non dire a tratti crudele. Si tratta di una triste eredità del cosiddetto deismo che tanto ha influenzato la cultura occidentale. È l'immagine di un Dio onnipotente, che vede e conosce tutto, nei riguardi del quale la vicenda umana scorre inesorabile, apparentemente senza alcun guizzo di novità, e che predestina ogni uomo a occupare un posto da lui già fissato fin dall'eternità. Una suddetta concezione presta il fianco a due rischi abbastanza evidenti nella storia umana. Il primo, vede la relazione dell'uomo nei confronti di Dio improntata sulla paura, favorita anche da una diffusa secolarizzazione che concepisce Dio il più grande antagonista dell'uomo. Il secondo rischio è quello dell'instaurarsi di una certa forma d'indifferenza e disimpegno nei confronti del messaggio cristiano che semplicisticamente fa dire: «Perché impegnarsi se Dio è misericordioso e tutto perdona sempre» un'affermazione che presta il fianco a interpretazioni fuorvianti sulla misericordia e il perdono di Dio, ma anche sull'immagine autentica del Padre Celeste. Certamente Dio è misericordioso, ma questo non toglie all'uomo il suo desiderio e il suo impegno nel farsi perdonare, nel percepirsi bisognoso di misericordia. Parafrasando con Agostino diremmo: «Dio, che ti ha creato senza di te, non può salvarti senza di te» (Agostino, *Sermo* CLXIX, 13), per cui non c'è misericordia senza pentimento.

In questo contesto, il libro di don Jean Désiré Ralison, sacerdote malgascio, mette bene in evidenza l'importanza della riscoperta della figura autentica di Dio Padre per la riflessione teologica contemporanea. Una riflessione certamente utile, quanto mai urgente, non solo per la teologia ma pure per quelle relazioni che vedono nella paternità divina l'incontestabile sorgente di ogni paternità terrena.

Ben 13 capitoli più la conclusione, formano l'impalcatura del libro che partono da una presentazione storico-concettuale della teologia femminista, passando per varie

correnti teologiche inerenti la misericordia e la rivelazione di Dio Padre, si sviluppano affrontando una panoramica di vari teologi contemporanei che hanno trattato argomenti inerenti a Dio nella sua essenza di Padre. Tra questi emergono alcuni autori malgasci e alcuni teologi europei di spicco come, ad esempio, Charles Journet, Jean Galot, Leo Scheffczyk e Joseph Ratzinger.

Per capire l'importanza del libro è utile presentare una sintesi dei vari capitoli.

Il primo capitolo affronta il tema della teologia femminista sulla liberazione della donna alfine di riscoprire una nuova comunità d'amore a partire dalla critica su Dio Padre. Il pensiero è della teologa femminista Mary Daly, la quale afferma non esistono prove che Dio abbia creato la donna subordinata all'uomo, proprio per questo è necessario liberare le donne dal simbolo di Dio Padre identificato nell'assioma: «Se Dio è maschio, allora il maschio è Dio». Il capitolo risponde a questa critica e si conclude con un paragrafo sul ruolo di Maria all'interno della storia della salvezza che aiuta ancor più a valorizzare il ruolo della donna.

Nel secondo capitolo viene affrontato il tema della misericordia di Dio Padre come espressione del suo amore infinito a partire dalla riflessione sviluppata dalla Commissione Teologica per la preparazione al grande giubileo dell'anno 2000.

Il terzo capitolo sviluppa la rivelazione di Dio Padre come chiarificazione della fede in Madagascar secondo la riflessione di Armand Gaëtan Razafindra Tandra per il quale resta fondamentale il riferimento al Figlio Gesù Cristo quale rivelatore unico del grande amore di Dio Padre.

Il quarto capitolo vede la valorizzazione di Dio Padre come condizione essenziale alfine di poter essere padri secondo il pensiero del teologo (e cardinale) Paul Josef Cordes. Viene denunciato l'oscuramento della figura paterna nella società occidentale e si sottolinea la preminenza della figura del Padre Celeste, come anche la valorizzazione e la riscoperta della paternità spirituale. Per questo, la non presenza del padre è un grande problema del nostro tempo, e rende difficoltoso capire nella sua autenticità il significato della paternità di Dio.

Il quinto capitolo espone il concetto del teologo Marie-Joseph Le Guillou sulla rivelazione di Dio Padre e i suoi interventi per la salvezza nella Chiesa, per cui Dio Padre è la sorgente della missione della Chiesa stessa.

Il sesto capitolo fa vedere l'importanza dell'amore del Padre nella comunicazione con gli uomini secondo il pensiero di François-Xavier Durrwell che identifica il Padre di Gesù come pure Padre per i fedeli.

Il settimo capitolo presenta la dottrina del cardinale Charles Journet che parla del «Padre autentico» e del suo amore per i piccoli, rimarcando come la paternità umana dipenda dalla paternità divina.

L'ottavo capitolo sviluppa il pensiero di Jean Galot che vuole riscoprire l'iniziativa del Padre e del suo contributo per la Salvezza dell'umanità. Si evidenzia la mancanza di una festa specifica per Dio Padre (messa in questione, però, da altri teologi).

Il nono capitolo espone il primato di Dio Padre e la sua importanza per l'unità con il Figlio e lo Spirito Santo secondo la teologia di Louis Ferrer Ladaria (attualmente Prefetto della CDF). Da questo primato scaturisce la nuova relazione con gli uomini per essere figli, per l'unità e per una nuova relazione con il Padre.

Il decimo capitolo affronta il tema dell'opera creatrice e salvatrice del Padre all'interno del mistero trinitario nella teologia del cardinale Leo Scheffczyk. Dio Padre è creatore e conservatore, autore della salvezza, è Lui che risuscita e dà la vita.

L'undicesimo capitolo vede la riflessione di Joseph Ratzinger sulla paternità di Dio, sorgente per una filiazione dinamica secondo l'insegnamento contenuto nella preghiera del *Padre nostro* che ha delle inevitabili conseguenze circa le relazioni fra gli uomini nella chiara percezione di sentirsi figli.

Il dodicesimo capitolo espone i risultati della ricerca nella conoscenza evolutiva di Dio Padre e la sua importanza per la Salvezza. Si afferma la fondamentale presenza della Chiesa e della sua missione in riferimento a Dio Padre.

L'ultimo e tredicesimo capitolo parla della pratica dell'amore alla scuola di Dio Padre e della sua accoglienza secondo i valori della cultura malgascia. Interessante è il significato e l'utilizzo dei termini propri della lingua malgascia: *fanahy* e *fihavanana*; il primo indica un modo per pensare e per riflettere, il secondo indica una relazione frutto dello stesso sangue per cui tutti i malgasci si considerano come un'unica grande famiglia.

Il libro di Ralison è di grande utilità e rivela un'imprescindibile attualità, soprattutto perché la tematica, affrontata con rigore scientifico e competenza, può senz'altro contribuire alla riflessione nella Chiesa che, in questo momento di grandi cambiamenti epocali, è chiamata a offrire più fortemente i segni della presenza e della vicinanza di Dio all'umanità.

**Giuseppe Attilio Mattanza**

# Celebrare Lutero? Riflessioni sulla Riforma negli scritti giovanili di Lutero

**Ermanno Pavesi**
*Premessa di Oscar Sanguinetti. Introduzione di Roberto Spataro. Con una nuova traduzione italiana dell'intervista Lutero e l'unità delle Chiese del cardinale Joseph Ratzinger (Biblioteca di storia europea. Collana diretta da Oscar Sanguinetti, 5), D'Eteris Editori, Crotone 2017, 280 pp.*

Ermanno Pavesi, psichiatra con esperienza professionale nella Svizzera tedesca, è docente emerito di Psicologia dell'Accademia Teologica di Coira. Per decenni ha insegnato anche alla Gustav-Siewerth-Akademie (Baden-Würtemberg), istituto di forte impronta interdisciplinare, vari temi che coniugano aspetti psicologici, filosofici e teologici. Il presente volume offre un'analisi sistematica dei primi scritti di Lutero, in parte mai tradotti in italiano. L'occasione è stata il 500º anniversario della Riforma luterana nel 2017. L'opera è dedicata a due specialisti rinomati della Riforma protestante: Remigius Bäumer (1918-1998), professore ordinario di Storia ecclesiastica medievale e moderna all'Università di Freiburg im Breisgau, e Theobald Beer (1902-2000), autore di uno studio importante sulla teologia di Lutero pubblicato dalla casa editrice di Hans Urs von Balthasar (Johannes-Verlag) e dottore *honoris causa* all'Università di Ratisbona.

Dopo la premessa di Oscar Sanguinetti (pp. 11-15), una nota editoriale rende conto del modo in cui si è proceduto a citare con precisione le opere di Lutero dalle fonti originali in tedesco e in latino (p. 17). Roberto Spataro, della Pontificia Università Salesiana di Roma, offre «Una panoramica storiografica» che spiega l'importanza dello studio di Pavesi nella ricerca contemporanea e rispetto al dialogo tra cattolici e protestanti (pp. 19-28). Spataro mette in guardia da una lettura di Lutero che dimentica i gravi problemi intrinseci alla "svolta riformatrice" luterana e la sua opposizione alla fede cattolica.

Lo studio di Pavesi è strutturato in sedici capitoli. Il primo capitolo è intitolato: «1517: vera data di nascita della Riforma?» (pp. 31-33). La data del 31 ottobre 1517 riguarda l'invio di una lettera ad alcuni teologi che raggiunse presto, come una bufera, l'opinione pubblica. Non è storicamente confermata, invece, la tradizione secondo cui Lutero avrebbe affisso le 95 tesi al portone della chiesa del castello di Wittenberg. Troviamo poi varie opinioni sull'inizio della svolta riformatrice, che è collocato dai diversi autori entro un periodo che va dal 1505 al 1519.

Il secondo capitolo, altrettanto breve, pone la domanda: «Le indulgenze, vera causa della riforma?» (pp. 35-37). La questione delle indulgenze diede a Lutero l'occasione per opporsi al Papa, ma di per sé «avrà solo un ruolo marginale nel pensiero del Riformatore tedesco» (p. 35). Tra le quarantuno tesi censurate da papa Leone X nella bolla *Exsurge Domine* soltanto sei riguardano le indulgenze. Per Lutero stesso la cosa più importante fu la negazione del libero arbitrio. Il Riformatore tedesco sottolinea: «Dopo il peccato originale il libero arbitrio è tale solo di nome e pecca mortalmente finché agisce contando sulle proprie forze» (p. 36). Lutero definisce la negazione del libero arbitrio la migliore tesi tra quelle condannate dal Papa e la *summa* della causa riformatrice, estremamente rilevante per la dottrina sulla giustificazione (pp. 36-37).

Dopo aver presentato questo punto decisamente scomodo e poco presente in certe correnti dell'ecumenismo attuale, l'Autore delinea, nel terzo capitolo, la dottrina della giustificazione o (meglio) ciò che su questa tema afferma la Dichiarazione congiunta del 1999 tra la Chiesa cattolica e la Federazione Luterana Mondiale (pp. 39-42). Pavesi è d'accordo con il pastore valdese Paolo Ricca, quando afferma che il Concilio di Trento non ha «condannato la Riforma perché l'ha fraintesa. Al contrario, si deve dire che l'ha condannata perché l'ha capita» (p. 41).

Poi Pavesi descrive lo scopo della sua ricerca: «Il mio lavoro si propone di contribuire alla conoscenza delle origini della Riforma protestante analizzando testi del giovane Lutero nel periodo della rottura con la Chiesa cattolica. L'attenzione è rivolta, quindi, alle tesi filosofiche e teologiche controverse, senza prendere in considerazione quanto Lutero ha scritto ancora in sintonia con la dottrina cattolica» (p. 42).

Il cap. IV riguarda gli anni «1516-1520: Lutero, dalla crisi spirituale alla Riforma» (pp. 43-56). Lutero stesso afferma di «esserci stato costretto in qualche modo» a entrare in convento (p. 43). Pavesi riferisce l'ipotesi di Dietrich Emme secondo cui Lutero, dopo aver ucciso in duello un altro studente, poté sottrarsi alla giustizia civile chiedendo asilo al monastero (pp. 44-45). Sperimentando le tentazioni della carne, Lutero si vede nell'impossibilità di obbedire ai comandamenti divini senza la grazia. Egli «nega pure che l'uomo sia dotato di libero arbitrio» (p. 52). Si potrebbe dire, con una terminologia moderna, che per il Riformatore tedesco l'atto umano «sarebbe soltanto il prodotto finale di un processo o un'attitudine che lo condizionerebbero. […] l'uomo accondiscende consapevolmente a una pulsione inconscia» (p. 53). Secondo l'Autore, che cita a tal proposito un articolo di Leo Scheffczyk sulla dottrina della Grazia in Lutero, la contrapposizione radicale natura-grazia è intesa dal Riformatore nel senso della contrapposizione peccato-grazia (p. 54). Siccome Lutero identifica la concupiscenza con il peccato, la descrive come un albero cattivo che mai potrebbe essere sanato (p. 55).

Il cap. V espone «La dottrina della giustificazione di Lutero nel commento alla lettera ai Romani di san Paolo, 1515-1516» (pp. 57-69). In questo scritto è già evidente l'identificazione tra concupiscenza e peccato (p. 67).

Il cap. VI fa intravvedere un tema che in seguito sarebbe stato sottolineato ancora più fortemente dal protestantesimo liberale dei secoli XIX e XX, specialmente da Adolf von Harnack (e dai suoi seguaci cattolici): «Postulati della Riforma e de-ellenizzazione del cristianesimo» (pp. 71-81). «Nelle lezioni sulla *Lettera ai Romani* di san Paolo si possono riconoscere gli inizi dello sviluppo del pensiero di Lutero: la crisi personale lo ha portato alla convinzione che le opere non potrebbero contribuire alla giustificazione e a mettere in dubbio il valore della confessione sacramentale» (p. 71). Il Riformatore contrappone il pensiero filosofico (metafisico e morale), presentato come sapienza mondana, alla «sapienza spirituale che avrebbe la sua unica fonte nella sacra Scrittura» (*ibid.*).

Le 97 tesi della *Disputa contro la teologia scolastica* del 4 settembre 1517 iniziano con la negazione del libero arbitrio (p. 72). In questa disputa Lutero sostiene «che l'amore per sé, anche per le creature, sarebbe incompatibile con l'amore di Dio» perché completamente condizionato dalla concupiscenza (p. 75). Legge e amore sono contrapposti (p. 76). Lutero critica specialmente Aristotele: «Tutto Aristotele si comporta nei confronti della teologia come la tenebra verso la luce» (p. 77). Pavesi ricorda il discorso di Benedetto XVI all'Università di Ratisbona, quando il Papa osservò: «La de-ellenizzazione emerge dapprima con i postulati della Riforma del XVI secolo» (p. 81).

Il cap. VI tratta lo sviluppo dalle 95 tesi alla scomunica (pp. 83-100). Secondo Lutero, alla radice dell'interpretazione erronea delle indulgenze ci sarebbe la filosofia di Aristotele che valorizza la pratica delle virtù per acquisire dei meriti. Ciò sarebbe una "teologia della gloria" che dimenticherebbe la teologia della croce (p. 89; cfr. p. 92). Nelle 95 tesi e nel suo commento delle stesse nelle *Resolutiones* del 1518 Lutero non nega ancora completamente il valore delle indulgenze (pp. 90s.). Dopo la bolla *Exsurge Domine*, il Riformatore tedesco insiste soprattutto sulla negazione del libero arbitrio (pp. 98s.).

Il cap. VII presenta «I motivi della scomunica: non solo le indulgenze e la loro efficacia» (pp. 101-103). Pavesi ricorda che, già nel 1518, Lutero si chiede se il Papa sia l'Anticristo; nel 1520 lo afferma ed esorta i suoi lettori a lavarsi le mani nel sangue dei prelati romani guidati dal Vescovo di Roma (pp. 102s.).

Il cap. IX è dedicato a due scritti determinanti della Riforma protestante del 1520: «La libertà del cristiano e la cattività babilonese della Chiesa» (pp. 105-128). Lutero proclama la libertà dall'osservanza delle norme ecclesiastiche. Vi è un attacco frontale alla Santa Messa per tre motivi: la comunione sotto una sola specie, la dottrina della transustanziazione e il sacrificio che include la cooperazione umana (pp. 108s.). La Messa è sostanzialmente la promessa della redenzione avvenuta sulla Croce (p. 111). Qui non ha rilevanza la differenza tra sacerdoti e laici (p. 112). Dei sette sacramenti Lutero mantiene solo la Cena del Signore (spiegata nel senso accennato) e il Battesimo.

Segue il cap. X: «Gli esordi della Riforma protestante nel primo *pamphlet* di Martin Lutero» (pp. 129-148). È qui trattato l'appello "Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca" del 1520. Il Riformatore coinvolge i principi tedeschi nella ribellione al papato. Nei *Discorsi conviviali* (*Tischreden*) del 1537 Lutero sottolinea, in una visione retrospettiva, che non gli interessa la vita del Papa (buona o cattiva), ma la sua dottrina che gli merita di essere proclamato pubblicamente come l'Anticristo (p. 131). Nel criticare la Chiesa di Roma assume toni nazionalistici (pp. 133s.), chiede l'abolizione delle confraternite (p. 134) e degli ordini religiosi (pp. 141-143), polemizza di nuovo contro la filosofia aristotelica (attaccando specialmente la valorizzazione delle virtù nell'*Etica*) (pp. 135-139) e contro il diritto canonico che sarebbe opera del diavolo (p. 141), ecc. Già nei tre libri del 1520, ancora prima della scomunica, Lutero scatena quindi «un attacco frontale alla Chiesa» (p. 148).

Il cap. XI tratta il tema «Potere civile e guerra dei contadini» (pp. 149-161). Poiché l'uomo, a causa del peccato originale, «sarebbe mosso solo da egoismo, cupidigia e concupiscenza», Lutero afferma la necessità di «un intervento forte del potere civile» (p. 150). E nemmeno è permesso opporsi ai tiranni, un parere in forte tensione con lo scritto sulla libertà cristiana del 1520 (p. 151). La ribellione dei contadini, che si sentivano incoraggiati dagli slogan di Lutero sulla libertà cristiana, sfociò in una guerra soppressa poi con grande crudeltà dai principi. Il Riformatore tedesco esortò il potere civile (almeno quello protestante) a massacrare i rivoltosi e difese la servitù della gleba. Lutero giustificò addirittura alcune esecuzioni «preventive» (p. 159).

Il cap. XII descrive «Il conflitto tra Erasmo da Rotterdam e Lutero» riguardo al libero arbitrio (pp. 163-184). Il dotto umanista Erasmo ebbe per anni contatti epistolari con Lutero e apprezzò all'inizio la sua opera riformatrice. Nel 1524, però, pubblicò una difesa del libero arbitrio a cui Lutero rispose con un'opera ampia e polemica intitolata *De servo arbitrio* (1525). L'intervento di Erasmo fu preparato dall'umanesimo che si oppone al determinismo astrologico (pp. 164-171). Erasmo riconosce che il peccato originale ha danneggiato le facoltà naturali dell'uomo, senza però averle compromesse interamente. La Sacra Scrittura, per esempio, nell'appello a scegliere tra vita e morte, presuppone chiaramente la permanenza del libero arbitrio nell'uomo. Lutero, invece, sostiene che il «peccato originale non concede al libero arbitrio nessun'altra possibilità se non quella di peccare e di essere condannato» (p. 176, *De servo arbitrio*). Per lui l'onnipotenza e la predestinazione di Dio sono incompatibili con il libero arbitrio. Lutero cita abbondantemente Agostino, ma tace tutti i testi con cui il Padre della Chiesa difende il libero arbitrio (non soltanto negli scritti giovanili contro i manichei, ma anche nelle opere della maturità come il *De civitate Dei*) (p. 178). Secondo il Riformatore tedesco, «qualsiasi cosa venga da noi compiuta, non è opera del libero arbitrio ma della pura necessità» (p. 179, *De servo arbitrio*). Nel 1537, di fronte alla proposta di pubblicare la raccolta completa delle sue opere o almeno una selezione, Lutero dichiarò «di riconoscerne solamente due: il *De servo*

*arbitrio* e il *Catechismo*, mentre avrebbe voluto distruggere tutte le altre, facendo come il dio Saturno che … avrebbe divorato i suoi figli …» (p. 181). Secondo Lutero la questione del libero arbitrio è "il punto cruciale" della controversia, mentre altri problemi (papato, purgatorio, indulgenze…) sarebbero, rispetto a quel punto principale, «sciocchezze più che vere questioni» (p. 182).

Il cap. XIII si pone la domanda «*Sola Scriptura*?» (pp. 185-188). Il principio luterano *sola Scriptura* non è molto evidente nell'uso pratico della Bibbia da parte di Lutero. «Non di rado i curatori delle sue opere segnalano che i passi citati differiscono dall'originale» (p. 185). Oltre alle note critiche riservate dal Riformatore tedesco a scritti del Nuovo Testamento, come la lettera di Giacomo e l'Apocalisse, troviamo anche alcune osservazioni in cui Lutero pretende di correggere l'apostolo Paolo (pp. 186s.).

Il cap. XIV analizza «Il commento alla Lettera ai Galati di san Paolo: la giustificazione per sola fede» (pp. 189-207). Si tratta di lezioni tenute in latino nel 1531 e pubblicate poi nel 1535 (p. 193). Per Lutero la giustizia divina e la coscienza non possono orientarsi né alla Legge né al diritto naturale (p. 202). Perciò la voce della coscienza porterebbe alla disperazione e al desiderio di suicidarsi (p. 203). Per essere giustificati basta la fede con la convinzione che Dio ci perdona. La tesi secondo cui la coscienza morale porterebbe a numerosi disturbi psichici «anticipa di secoli alcune teorie formulate dal fondatore della psicanalisi … Sigmund Freud …» (p. 207).

Il cap. XV si occupa di «Riforma e rivoluzione» (pp. 209-227) e parte dall'osservazione di un pensatore contemporaneo che riconduce gli sviluppi negativi dell'epoca moderna alla Riforma protestante, alla Rivoluzione francese e a quella comunista (p. 210). Pavesi, che accoglie le riflessioni della docente di filosofia sociale Gabriella Cotta, mette in luce il legame tra le idee di Thomas Hobbes e le teorie antropologiche e politiche di Lutero, specialmente per quanto riguarda la negazione del libero arbitrio e la dottrina classica delle virtù (pp. 214-219). Hobbes, come il Riformatore tedesco, difende l'obbligo di obbedire all'autorità statale anche se ingiusta (p. 217). Il sovrano politico è anche l'autorità suprema per la religione (p. 218). Pavesi presenta la figura di Friedrich Schleiermacher (pp. 219-222) e quella di Sigmund Freud (pp. 222-226). Lo psicologo viennese scrive: «Il rapporto dell'Io con l'Es potrebbe essere paragonato a quello del cavaliere con il suo cavallo» (p. 224). L'*Es* è la realtà impersonale del subcosciente (*Eros* e *Thanatos*) che "cavalca" l'Io privo del libero arbitrio. Freud usa la medesima metafora utilizzata da Lutero per descrivere il rapporto tra il diavolo e l'uomo nel peccato (pp. 224s.).

Il cap. XVI, l'ultimo, si pone la domanda: «*Quo vadis*, la civiltà cattolica?» (pp. 229-237). Pavesi riferisce le tesi di un articolo pubblicato nel 2017 su "La Civiltà cattolica" che lasciano perplesso chiunque abbia potuto attingere ai testi autentici di Lutero, riportati abbondantemente nello studio di Pavesi e messi a disposizione anche di quei teologi che ritengono la scomunica di Lutero un provvedimento sbagliato.

L'appendice comprende una nuova traduzione, più fedele all'originale tedesco, di un articolo del Cardinale Ratzinger apparso nel 1983 (e per la prima volta in italiano nel 1987): «Lutero e l'unità delle Chiese. Domande al Cardinale Joseph Ratzinger» (pp. 239-259). Quest'articolo, tuttora molto attuale, smentisce molte fantasticherie pseudo-ecumeniche sulla figura di Lutero.

Nelle ultime pagine l'opera offre una biografia essenziale di Martin Lutero (pp. 261-263), una bibliografia delle opere di Lutero, anche in traduzione italiana (pp. 265-268), e degli studi sul Riformatore tedesco (pp. 268-270), sulla Riforma (pp. 270s.) e altro (pp. 271-274). Non manca l'indice dei nomi delle persone menzionate nel testo (pp. 275-278).

Lo studio di Pavesi va contro la tendenza ideologica a glorificare la figura di Lutero, senza conoscerlo bene, e convince grazie a un metodo molto preciso: l'Autore cita puntualmente le fonti, specialmente le opere del Riformatore tedesco, e permette ai lettori italofoni di conoscere anche testi non raggiungibili nella lingua di Dante. Ricordiamo, comunque, che l'Autore non ha la pretesa di presentare tutte le sfumature di Lutero (che trasmette anche molte idee condivisibili nella tradizione cattolica), ma intende concentrarsi sugli aspetti che hanno causato una controversia (p. 42; cfr. sopra). Per arrivare all'unità di tutti i cristiani nella verità e nella carità, bisogna affrontare con precisione le controversie. Qui Ermanno Pavesi ha reso un servizio prezioso, soprattutto a proposito dell'importanza del libero arbitrio che è decisiva non soltanto per la teologia, ma anche per la filosofia e per tutta la vita sociale.

**Manfred Hauke**

Finito di stampare
nel mese di maggio 2020
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2

Anno XXV
giugno 2020

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

**RTLu 2/2020**

## Editoriale

André-Marie Jerumanis, *Nel centesimo anniversario della nascita di san Giovanni Paolo II* . . . . . 123

## Articoli

Anton Štrukelj, *Heiliger Papst Johannes Paul II. und Hans Urs Kardinal von Balthasar* . . . 129

Manfred Lochbrunner, *Zur Entstehungsgeschichte der* Apokalypse der deutschen Seele *von Hans Urs von Balthasar. Eine Spurensuche* . . . . . 151

Manfred Hauke, *Il* sensus fidei *dei laici secondo John Henry Newman e la teologia contemporanea* . . . . . 181

Emanuele Di Marco, *La crisi climatica: verso un'escatologia ecologica? Riflessione teologico-pastorale sulla crisi ambientale* . . . . . 213

Elia Carrai, *Immaginazione: clava della memoria. Il valore dell'immaginazione nel pensiero e nella proposta di Luigi Giussani* . . . . . 245

Samuele Francesco Tadini, *«The Cambridge Platonists»: elementi speculativi comuni e particolarità teoretiche* . . . . . 277

Franco Manzi, *Il Creatore, il tentatore e l'uomo in Gen 3. Spunti biblici di antropologia e demonologia* . . . . . 305

## Contributi

Kevin J. Symonds, *The Third Secret of Fátima Has Not Been Published? A Response to Recent Doubts* . . . . . 339

Pietro Messa, *I Protomartiri francescani, santi attraenti ma scomodi* . . . . . 349

Giuseppe Reguzzoni, *La figura dell'Anarca in Ernst Jünger, ovvero la conversione attraverso la Bellezza* . . . . . 357

## Recensioni

Giuseppe Angelini, *La coscienza morale. Dalla voce alla parola* (Markus Krienke) . . . . . 373

Massimiliano Padula, *Comunica il prossimo tuo. Cultura digitale e prassi pastorale* (Markus Krienke) . . . . . 377

# Editoriale
## *Nel centesimo anniversario della nascita di san Giovanni Paolo II*

**André-Marie Jerumanis**
*Facoltà di Teologia (Lugano)*

Il 18 maggio 2020, nel giorno del centesimo anniversario della nascita del santo papa Giovanni Paolo II, il suo diretto successore Benedetto XVI, oggi papa emerito, ha offerto una significativa testimonianza in una lettera al cardinale Stanisław Dziwisz firmata il 4 maggio. Ci è sembrato molto opportuno presentarne qui il testo in quanto illumina la figura di un papa che ha guidato la Chiesa per 27 anni. Il papa emerito ci fornisce un'ermeneutica della figura di Giovanni Paolo II estremamente utile per cogliere in modo corretto la sua eredità, proteggendola da letture riduttive che emergono regolarmente in diversi ambiti della Chiesa: non è infatti raro l'uso di qualificarlo ora come conservatore ora come progressista, o di recuperarlo da parte di una linea "neoconservatrice" e usarlo per mostrare la distanza che esiste tra il santo papa polacco e papa Francesco. In realtà, come scrive Andrea Riccardi nella sua biografia su san Giovanni Paolo II, «Wojtyła è poco inquadrabile sia nella categoria dei progressisti sia in quella dei conservatori»[1]. La lettura del papa emerito ci offre anche una chiave per interpretare il filo conduttore che unisce il magistero di Giovanni Paolo II con quello di papa Francesco.

Sul Tagespost del 22 maggio, la sua lettera viene pubblicata con il significativo titolo *Er war der Lehrer der Barmherzigheit*[2]. E di fatto il papa emerito non manca di mettere in evidenza la dimensione della misericordia che ha marcato il magistero di san Giovanni Paolo II. Ci sembra qui opportuno ricordare che quando difendeva lo splendore della verità nell'ambito dell'insegnamento morale della Chiesa (in particolare con la pubblicazione di un'enciclica consacrata ad alcune questioni relative alla teologia morale fondamentale contemporanea, la *Veritatis Splendor*) venne presentato come il difensore di un modello di morale "oggettivista" contrassegnata dai limiti

1 A. Riccardi, *Giovanni Paolo II. La biografia*, Cinisello Balsamo, 2011, 167.

2 Benedetto XVI, *Er war der Lehrer der Barmherzigkeit*, in Tagespost (22. Mai 2020) 9-10.

di un discorso neotomista superato. Recentemente, in occasione della pubblicazione dell'Esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia*, proprio a partire da alcune affermazioni della *Veritatis splendor* alcuni hanno visto una contraddizione al limite di una rottura con l'insegnamento morale tradizionale della Chiesa. Al di là di una legittima discussione teologica, si è ben presto assistito a una polemica che partiva spesso da una lettura unilaterale dell'insegnamento morale di Giovanni Paolo II, intesa a sottolineare o una rottura per alcuni lodevole con la morale di Giovanni Paolo II, da una parte, o una rottura "drammatica" al limite dell'eresia, dall'altra parte. Alcuni peraltro hanno scelto di mostrare una continuità insistendo sulla complementarità dei due discorsi: i due magisteri partono da due prospettive diverse senza pero escludersi[3]. Il papa emerito Benedetto XVI nella sua lettera sembra in effetti sostenere che il fatto di prendere in considerazione il soggetto non è mai stato dimenticato quando Wojtyła difendeva l'oggettività della verità, evitando così di cadere nel rimprovero di una morale "oggettivista", tipica del rigorismo. Afferma chiaramente il papa emerito: «Giovanni Paolo II non è un rigorista morale come è stato in parte ritratto»[4]. E questa affermazione viene spiegata proprio a partire dal cuore di tutto l'insegnamento di Giovanni Paolo II, e dunque – possiamo dirlo – anche della *Veritatis Splendor*: «Oggi mi sembra importante fare riferimento soprattutto al centro effettivo da cui leggere il messaggio dei diversi testi. Questo centro è stato portato vivamente all'attenzione di tutti noi nell'ora della sua morte. Papa Giovanni Paolo II è morto nelle prime ore della festa della Divina Misericordia, da lui inaugurata. (...) Giovanni Paolo II giunse all'ultimo respiro in questo mondo proprio dopo la recita dei Primi Vespri che davano inizio alla domenica della Divina Misericordia. Ciò ha illuminato l'ora della sua morte: la luce della misericordia di Dio si innalza così come un messaggio confortante sulla sua morte. Nel suo ultimo libro *Memoria e identità*, pubblicato alla vigilia della sua morte, il papa ha nuovamente esposto in sintesi il messaggio della Divina Misericordia. Ricorda che suor Faustina è morta prima degli orrori della Seconda guerra mondiale, ma aveva già dato la risposta del Signore a tutta questa realtà così insopportabile. Era come se Cristo volesse dire attraverso di lei: "Il male non avrà la vittoria definitiva. Il segreto pasquale afferma che il bene alla fine sarà vittorioso, che la vita trionferà sulla morte e che l'amore trionferà sull'odio"».

Il papa emerito ci offre esattamente la chiave della misericordia per leggere il magistero attuale di papa Francesco in continuità con quello di san Giovanni Paolo II. Egli afferma: «Per tutta la vita, il papa si è preoccupato di acquisire per sé il centro oggettivo della fede cristiana, la dottrina della salvezza, e di renderlo comprensibile

---

[3] Cfr. A.-M. Jerumanis, *Il soggetto morale nella dinamica attrattiva della gloria divina*, in *PATH* 18/1 (2019) 165-178.

[4] La traduzione italiana cui attingiamo è reperibile in http://www.settimananews.it/papa/giovanni-paolo-ii-ricordo/.

anche agli altri. La misericordia di Dio attraverso Cristo risorto è per ogni individuo. Sebbene questo centro dell'esistenza cristiana ci venga dato solo in virtù della fede, è anche filosoficamente significativo, perché se la misericordia di Dio non è un fatto, allora dobbiamo trovare la strada giusta in un mondo in cui un'ultima controforza del bene contro il male non è riconoscibile. Dopo tutto, al di là di questo significato storico oggettivo, è anche essenziale che tutti sappiano che alla fine la misericordia di Dio è più forte della nostra debolezza. A questo punto, si trova anche l'unità intrinseca tra il messaggio di Giovanni Paolo II e le intenzioni di fondo di papa Francesco».

Dobbiamo ricordare che lo stesso papa Francesco in occasione dell'apertura dell'anno della Misericordia si riferiva al magistero di san Giovanni Paolo II, confermando in questo modo l'interpretazione che il papa emerito presenta nella sua lettera al cardinale Dziwisz. Dice infatti papa Francesco: «Non possiamo dimenticare il grande insegnamento che san Giovanni Paolo II ha offerto con la sua seconda Enciclica *Dives in misericordia*, che all'epoca giunse inaspettata e colse molti di sorpresa per il tema che veniva affrontato. Due espressioni in particolare desidero ricordare. Anzitutto, il santo Papa rilevava la dimenticanza del tema della misericordia nella cultura dei nostri giorni: "La mentalità contemporanea, forse più di quella dell'uomo del passato, sembra opporsi al Dio di misericordia e tende altresì ad emarginare dalla vita e a distogliere dal cuore umano l'idea stessa della misericordia. La parola e il concetto di misericordia sembrano porre a disagio l'uomo, il quale, grazie all'enorme sviluppo della scienza e della tecnica, non mai prima conosciuto nella storia, è diventato padrone ed ha soggiogato e dominato la terra (cfr. Gen 1,28). Tale dominio sulla terra, inteso talvolta unilateralmente e superficialmente, sembra che non lasci spazio alla misericordia (…). Ed è per questo che, nell'odierna situazione della Chiesa e del mondo, molti uomini e molti ambienti guidati da un vivo senso di fede si rivolgono, direi, quasi spontaneamente alla misericordia di Dio"[5]. Inoltre, san Giovanni Paolo II così motivava l'urgenza di annunciare e testimoniare la misericordia nel mondo contemporaneo: "Essa è dettata dall'amore verso l'uomo, verso tutto ciò che è umano e che, secondo l'intuizione di gran parte dei contemporanei, è minacciato da un pericolo immenso. Il mistero di Cristo (…) mi obbliga a proclamare la misericordia quale amore misericordioso di Dio, rivelato nello stesso mistero di Cristo. Esso mi obbliga anche a richiamarmi a tale misericordia e ad implorarla in questa difficile, critica fase della storia della Chiesa e del mondo"[6]. Tale suo insegnamento è più che mai attuale e merita di essere ripreso in questo Anno Santo. Accogliamo nuovamente le sue parole: "La Chiesa vive una vita autentica quando professa e proclama la misericordia – il più stupendo attributo del Creatore e del Redentore – e quando accosta gli uomini

5 Giovanni Paolo II, Lettera enc. *Dives in misericordia*, 2.

6 *Ibid*., 15.

alle fonti della misericordia del Salvatore di cui essa è depositaria e dispensatrice"[7]»[8].

Proprio qualche anno fa abbiamo mostrato su questa Rivista la centralità della misericordia nel pensiero di Giovanni Paolo II[9], in linea con l'interpretazione che emergeva da un'intervista al papa emerito fatta da Jacques Servais nel 2016[10]. La lettera sul Tagespost del 22 maggio, che qui abbiamo presentato, con la sua ermeneutica che vede nella misericordia il centro unificante del pensiero di Giovanni Paolo II, affonda profondamente le sue radici nel pensiero di Benedetto XVI, lui che lo ha accompagnato come prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede, e a questo titolo è certamente un interprete credibile.

La Rivista Teologica di Lugano nel secondo numero di quest'anno 2020 commemora a suo modo il centenario della nascita di Giovanni Paolo II, papa che ha avuto un ruolo importante nella creazione della Facoltà di Teologia di Lugano nel 1993 e ha onorato la Facoltà con una lettera autografa al vescovo Eugenio Corecco del 25 febbraio 1995, nella quale indicava il significato della Facoltà stessa. E la Rivista lo fa con un primo articolo di Anton Štrukelj, sul rapporto esistente tra san Giovanni Paolo II e Hans Urs von Balthasar; la scelta di un articolo che abbini quest'ultimo al santo papa polacco in occasione del centenario della nascita di quest'ultimo è particolarmente significativa, in quanto il teologo svizzero fu una delle figure di riferimento all'origine della Facoltà. Segue un articolo di Manfred Lochbrunner sulla genesi della tesi dottorale di Hans Urs von Balthasar *Apokalypse der deutschen Seele*, che contribuisce certamente a comprendere meglio il pensiero del teologo svizzero. Un terzo articolo di Manfred Hauke permette di approfondire il vero significato della teologia del *sensus fidei* che non si identifica semplicemente con l'opinione pubblica confrontandosi con la teologia contemporanea alla luce di John Henry Newman. Un articolo di Emmanuele Di Marco ci permette di entrare nel pensiero "ecologico" di papa Francesco, che ha aperto il 24 maggio 2020 un anno speciale sull'ecologia integrale, offendo una riflessione teologico-pastorale sulla crisi ambientale. L'articolo di Elia Carrai approfondisce il pensiero di Luigi Giussani, evidenziando il ruolo dell'immaginazione così importante nella sua pedagogia per l'autocoscienza del credente in Cristo, chiamato a vivere alla Sua presenza. Segue un'analisi di Samuele Francesco Tadini che rivaluta i platonici di Cambridge, superando alcuni pregiudizi interpretativi contemporanei. L'ultimo articolo, quello di Franco Manzi, ci offre spunti biblici di antropologia e di

---

7 *Ibid*., 13.

8 Francesco, Bolla *Misericordiae vultus,* n. 11.

9 Cfr. A.-M. Jerumanis, *La théologie de la miséricorde selon Jean-Paul II*, in RTLu 1 (2016) 75-94.

10 Cfr. J. Servais, Intervista al Papa emerito Benedetto XVI, *La fede non è un'idea ma la vita*, in L'Osservatore Romano (17 marzo 2016) 5, che riproduce il testo integrale di quella (priva del nome dell'autore) contenuta nel libro *Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa e negli Esercizi Spirituali*, a cura di D. Libanori, Cinisello Balsamo 2016.

demonologia a partire da un'analisi di Genesi 3. La caduta all'origine dell'umanità è dovuta ad una mancanza di fede. Seguono tre contributi, il primo di Kevin Symonds sul terzo segreto di Fatima in risposta ai dubbi dell'arcivescovo Viganò, il secondo di Pietro Messa sui cinque primi martiri francescani uccisi in Marocco nel 1220, e il terzo di Giuseppe Reguzzoni, sulla conversione attraverso la bellezza a partire della figura dell'Anarca in Ernst Jünger, grande letterato tedesco. Infine il numero si conclude con due recensioni di Markus Krienke, la prima sulla coscienza morale nella pubblicazione di Giuseppe Angelini del 2019, e la seconda sulla cultura digitale e la prassi pastorale nel libro di Massimiliano Padula pubblicato nel 2020.

# Il Santo Papa Giovanni Paolo II e il Cardinale Hans Urs von Balthasar

**Anton Štrukelj***

Karol Józef Wojtyła, Papa Giovanni Paolo II, nasce il 18 maggio 1920 a Wadowice. In occasione del centenario della sua nascita che ricorre in quest'anno 2020, ci sembra estremamente importante mettere in luce la collaborazione e la "parentela spirituale" di queste due grandi figure. Il Santo Papa Giovanni Paolo II e il Cardinale Hans Urs von Balthasar sono come «i due *olivi* e le due *lampade* che stanno davanti al Signore della terra» (Ap 11,4).

È pressoché impossibile presentare due personalità eccezionali negli angusti limiti di una conferenza[1]. Giovanni Paolo II e Hans Urs von Balthasar sono stati entrambi uomini eccezionali, non solo contemporanei e stretti collaboratori, ma anche amici e grandi testimoni della fede. Tutti e due, abbondantemente benedetti dal Signore con molti talenti, hanno messo la loro multiforme genialità al servizio di Dio e degli uomini. Nello spirito di povertà evangelica tutti e due hanno cercato «una cosa sola di cui c'*è bisogno*» (Lc 10).

Karol Wojtyła, Giovanni Paolo II – interamente mariano: *Totus tuus* – ha voluto rispondere alla domanda di Gesù rivolta a Pietro: «Mi ami tu?» in modo radicale e inequivocabile: «L'unico orientamento dello spirito, l'unico indirizzo dell'intelletto, della volontà e del cuore è per noi questo: verso Cristo, Redentore dell'uomo, verso Cristo, Redentore del mondo. A Lui vogliamo guardare, perché solo in Lui, Figlio di Dio, c'è salvezza, rinnovando l'affermazione di Pietro: "Signore, da chi andremo?

* Anton Štrukelj, nato 1952 in Slovenia, è sacerdote dell'Arcidiocesi di Ljubljana (1976). Professore emerito di Dogmatica alla Facoltà dell'Università di Ljubljana, è stato Professore invitato a Friburgo (1991), Lugano (1994) e San Pietroburgo (1998 e 1999). E-mail: anton.strukelj@guest.arnes.si.

1 Cfr. le parole del Cardinale Joseph Ratzinger: «Sarebbe assurdo pensare di poter parlare in mezz'ora delle 14 encicliche del nostro Santo Padre», in *Le Lettere Encicliche di Giovanni Paolo II*, in Communio 190-191 (2003) 8-16, qui 8.

Tu hai parole di vita eterna" (Gv 6,68; cfr. At 4,8-12)»[2]. Hans Urs von Balthasar, che ha pubblicato alcune meditazioni bibliche sotto il titolo *Tu hai parole di vita eterna*, considera la sua propria «teologia come una specie di "dito di Giovanni" indicante la totalità della rivelazione di Gesù Cristo, spiegata nell'immensa pienezza della sua recezione nella storia della Chiesa, nella meditazione dei Santi prima di tutto». E dice ancora: «dei teologi… mi interessano solo i santi»[3]. Giustamente Henri de Lubac ha detto di lui: «Egli stesso è veramente uno di quegli uomini di cui ha parlato, che hanno impegnato la loro vita "per lo splendore della teologia – la teologia, questo fuoco divoratore tra due notti, due abissi: l'adorazione e l'obbedienza". […] Egli vuole essere teologo solo perché vuole essere apostolo»[4].

Durante il lungo pontificato di Giovanni Paolo II molti sono stati gli incontri personali e intensa la collaborazione tra il papa polacco e il teologo svizzero. Purtroppo non sono riuscito a sapere come e quando si sono incontrati per la prima volta. Ma si può supporre che l'arcivescovo di Cracovia non abbia tardato a leggere i libri di Hans Urs von Balthasar. Al concilio Vaticano II teologi come Henri de Lubac e Joseph Ratzinger introdurranno nelle discussioni anche il pensiero innovativo di Hans Urs von Balthasar. Tutti e due, Wojtyła e von Balthasar, sono stati presenti al primo sinodo dei vescovi (dal 30 settembre al 6 novembre 1971) che aveva a tema il ministero sacerdotale. Von Balthasar ne era il segretario. A partire da quel momento si è potuta sviluppare la loro collaborazione.

La fondazione della rivista teologica internazionale *Communio* (1972) in lingua polacca (1981) è avvenuta in forza del desiderio esplicito e dell'impegno personale del vescovo di Cracovia Karol Wojtyła. La prima mossa per aprire la strada a tale progetto è consistita l'invito rivolto da Wojtyła a Hans Urs von Balthasar per una lezione straordinaria, tenuta a Lublino il 29 maggio 1972. Durante questa sua permanenza in Polonia si tiene la prima riunione della redazione di *Communio*, anche se il primo numero in lingua polacca appare solo nel 1981. La decisione del Cardinale Wojtyła di pubblicare *Communio* nella sua patria è stata così ferma e chiara che giustamente può essere considerato come il fondatore dell'edizione polacca[5]. Dal 1972 in poi fino all'elezione papale il 16 ottobre 1978, ogni anno invia gli auguri per la Pasqua e per il Natale (all'inizio in francese, poi in tedesco e più tardi in latino) e anche dei ringraziamenti, quando riceve dei libri in regalo da Balthasar. Quest'ultimo, fondatore

---

2 *Redemptor hominis*, n. 7.

3 H. U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer, Michael Albus: Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar (1976),* in *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000², 105.

4 H. DE LUBAC, *Un testimonio di Cristo: Hans Urs von Balthasar*, in Humanitas 9 (1965) 858 e 864.

5 Cfr. S. DUSZA, *Międzynarodowe spotkanie redakcji «Communio». Ołtarzew 16-19 maja 1996*, in Communio PL 5 (1996) 4; S. NAGY, *Piętnaście lat polskiej wersji «Communio»*, in Communio PL 5 (1996) 6-8; L. BALTER, *Communio jako cząstka spuścizny duchowej i testamentu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in Communio PL 3 (2001) 140-141.

della rivista, scrive la bella preghiera per *Communio* in occasione dell'incontro delle redazioni in Polonia nel 1983[6].

Sin dalla fondazione della Commissione Teologica Internazionale, nel 1969, Hans Urs von Balthasar è un membro ispiratore di primo piano[7]. Collabora alla stesura di molti documenti e diversi ne traduce e pubblica in lingua tedesca[8]. Durante ogni riunione plenaria Giovanni Paolo II concede ai membri della Commissione Teologica Internazionale un'udienza privata. Il teologo Hans Urs von Balthasar è stato invitato dal Santo Padre anche in altre occasioni per incontri personali, colloqui e a pranzo.

Nell'arco di dieci anni si succedono diversi eventi. Il Santo Padre nomina nuovo prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede Joseph Ratzinger. Hans Urs von Balthasar si dispiace del distacco dall'area linguistica tedesca di questo vescovo dal grande carisma teologico. Ma il Cardinale Ratzinger diventa il braccio destro del Papa, le cui encicliche e numerosi altri documenti sono anche il frutto del lavoro del suo prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. In ogni caso Papa Giovanni Paolo II ha avuto stima per il teologo di Basilea, che lo ha aiutato con i suoi consigli e in molti modi.

Ora vorremmo presentare la collaborazione tra le due personalità in tre passi. Anzitutto intendiamo prestare attenzione ai discorsi di Papa Giovanni Paolo II che manifestano in modo esplicito la sua grande stima per Hans Urs von Balthasar (1. La voce del Papa). Nella seconda parte presentiamo brevemente i testi di Hans Urs von Balthasar dedicati al Papa (2. La voce del teologo). Infine esamineremo alcuni punti comuni senza la pretesa di completezza (3. La voce comune).

# 1. La voce del Papa

## 1.1. Discorso del Santo Padre in occasione del conferimento del premio Paolo VI (23 giugno 1984)

Un particolare interessante: la cerimonia ha avuto luogo alla vigilia della festa di San Giovanni Battista in memoria del Santo Papa Paolo VI, Giovanni Battista Montini. Era anche l'onomastico di Hans Urs von Balthasar!

Il Santo Padre afferma: «Al professor Hans Urs von Balthasar porgo le mie cor-

---

6 *Modlitwa*, in Communio 4 (1983) 113; *Prière pour* «*Communio*»*,* in Revue catholique internationale Communio 2 (1989) 120-121 (da un originale tedesco).

7 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 905.

8 INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Priesterdienst*, Einsiedeln 1972; *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (1973), *Theologie der Befreiung* (1977), *Mysterium des Volkes Gottes* (1987).

diali felicitazioni… La passione per la teologia, che ha sostenuto il suo impegno di riflessione sulle opere dei padri, dei teologi e dei mistici, ottiene oggi un importante riconoscimento. Egli ha messo le sue vaste conoscenze al servizio di un *intellectus fidei*, che fosse capace di mostrare all'uomo contemporaneo lo splendore del vero che promana da Gesù Cristo. L'odierna cerimonia intende dargliene atto ed esprimergliene riconoscenza»[9].

Il Papa accenna ad alcuni aspetti della ricerca teologica. Anzitutto, la teologia è un servizio alla verità. La teologia è però un servizio alla *Verità rivelata.* Il servizio che la teologia deve prestare alla Verità rivelata è la continua esplorazione di essa. Lo scopo è di scoprirne e di esprimerne, fin dove è possibile, tutti gli aspetti: l'armonia, l'unità, la bellezza. Il servizio alla Verità rivelata, poi, postula sempre un grande senso del mistero, che accompagni l'autentica ricerca teologica. «Per questo motivo, il teologo non può che stupirsi di fronte alle meraviglie di Dio, e sentirsi sospinto dal suo stesso impegno di ricerca a piegare le ginocchia nel dialogo della preghiera e ad intensificare la sua vita di fede. Come ha ben scritto il professor Hans Urs von Balthasar[10] nella preghiera che sta in ascolto e nella fede che si apre alla contemplazione "si disvela che cosa Cristo nostra fonte dice e vuole". Radica qui quella "indivisibilità fra teologia e spiritualità", alla quale egli ha poco fa accennato».

Il Papa sottolinea poi l'ecclesialità del lavoro teologico – il che vale ovviamente in modo speciale per il nostro teologo: la teologia è un servizio alla *Chiesa,* la teologia è al servizio della missione della Chiesa. La vocazione del teologo è una vocazione ecclesiale. Un teologo è chiamato a rendere testimonianza alla verità per la quale bisogna anche essere pronti a morire.

Il Santo Padre Giovanni Paolo II soggiunge: «A conclusione di questo nostro incontro, quasi a documentare la spirituale vicinanza del mio indimenticabile predecessore, nel cui nome il premio viene assegnato, desidero rievocare una sua parola, tratta dalle opere della persona che oggi viene onorata. Paolo VI, richiamando l'urgenza per la Chiesa dei tempi nuovi, di un'accresciuta fedeltà alla Parola di Dio, che tutti giudica senza essere giudicata da nessuno, ricordò di Hans Urs von Balthasar queste gravi, profetiche affermazioni: "Le manchevolezze dei cristiani, anche di coloro che hanno la missione di predicare, non saranno mai nella Chiesa un motivo per attenuare il carattere assoluto della Parola. Il filo tagliente della spada non potrà mai essere smussato. Essa, la Chiesa, mai potrà parlare della santità, della castità, della povertà e dell'obbedienza diversamente da Cristo"»[11].

---

9 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione della consegna del Premio Internazionale Paolo VI ad Hans Urs von Balthasar*, *23 giugno 1984*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1 (1984), Città del Vaticano 1984, 1910-1917.

10 H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966 (1988[3]), 101; trad. it. *Cordula ovverosia il caso serio*, Brescia 1968 (1993[5]), 118.

11 PAULUS VI, *Quinque iam Anni* (8 dicembre 1970), in *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII (1970), Città del

San Giovanni Paolo II termina il suo discorso con cordiali auguri di benedizione: «Rinnovo il mio compiacimento e i miei auguri al professor Hans Urs von Balthasar, il quale ha dedicato tutta la sua vita alla ricerca teologica, come contemplazione amorosa di Dio e servizio alla Chiesa. Con questi sentimenti su tutti voi invoco la benedizione del Signore»[12].

### 1.2. Discorso del Santo Padre ai partecipanti del simposio romano «Adrienne von Speyr e la sua missione ecclesiale» (28 settembre 1985)

Poco più di un anno dopo, il 28 settembre 1985 Giovanni Paolo II riceve i partecipanti al simposio in udienza privata nel Palazzo Apostolico. Il Santo Padre esprime il suo apprezzamento per i meriti della mistica Adrienne von Speyr, ovviamente senza pronunciare un giudizio ufficiale dell'autorità ecclesiastica. È significativo che il suo discorso si trovi negli *Insegnamenti* sotto il titolo: «La Chiesa ha bisogno di laici che operino nel cuore del mondo». Nella parte finale del discorso il Papa dice: «Esprimo poi i miei auguri ai membri della Comunità di San Giovanni, frutto di una profonda ispirazione di Adrienne. Ella aveva la predilezione "per il discepolo che Gesù amava" e lo vedeva come l'ultimo e il più profondo interprete del mistero di Gesù, dell'amore del Padre per il mondo, del ruolo dello Spirito Santo di introduttore perfetto nella luce piena della rivelazione del Padre e del Figlio. Adrienne ha penetrato molto vivamente la profonda comunione di fede e di cuore tra la Madre di Gesù e l'unico apostolo rimasto con lei ai piedi della croce. Ella vi vedeva l'origine verginale della Chiesa, di quella Chiesa che doveva essere affidata a Pietro. Che questa spiritualità, intensamente vissuta da Adrienne von Speyr, vi aiuti a incarnare sempre meglio la vostra preoccupazione di vita evangelica ed ecclesiale nelle realtà del mondo contemporaneo! Voi mi permetterete di salutare in modo del tutto particolare il signor professore Hans Urs von Balthasar. A lui presento le mie felicitazioni e i miei auguri per il suo 80º compleanno e lo ringrazio ancora una volta per il suo immenso lavoro teologico, come avevo fatto l'anno scorso consegnandogli il premio dell'Istituto Paolo VI. E invoco di tutto cuore sui partecipanti l'abbondanza delle grazie divine»[13].

---

Vaticano 1971, 1422; già in AAS 63 (1970) 97-106; la citazione è da H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, 296 (Einsiedeln-Freiburg 1990²).

12 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione della consegna del Premio Internazionale Paolo VI ad Hans Urs von Balthasar*, 1910-1917.

13 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al convegno su Adrienne von Speyr, La Chiesa ha bisogno di laici che operino nel cuore del mondo (sabato 28 settembre 1985),* in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII/2 (1985), Città del Vaticano 1985, 792-793. Qui si trova anche l'augurio: «Vous me permettrez de saluer tout spécialement Monsieur le Professeur Hans Urs von Balthasar. Je lui présente mes félicitations et mes vœux pour son 80ème anniversaire, et je le remercie encore pour son immense travail théologique, comme je l'avais fait l'an passé en lui remettant le prix de l'Institut Paul VI».

### 1.3. Papa Giovanni Paolo II e le frequenti menzioni del pensiero di Hans Urs von Balthasar nei suoi discorsi

Il 22 dicembre 1987 nel discorso natalizio alla Curia Romana il Papa tratta dettagliatamente delle due dimensioni della Chiesa mariana e petrina. La dimensione mariana della Chiesa precede quella petrina, pur essendole strettamente unita e complementare. Maria, l'Immacolata, precede ogni altro, compreso ovviamente lo stesso Pietro e gli apostoli. Così ha modo di menzionare un pensiero importante di Hans Urs von Balthasar: «Come bene ha detto un teologo contemporaneo, "Maria è regina degli apostoli", senza pretendere per sé i poteri apostolici. Essa ha altro e di più»[14]. Lo stesso pensiero di Hans Urs von Balthasar torna ancora una volta nella Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988). In effetti, come «Sposa senza macchia né ruga» (Ef 5,27), Maria precede tutti noi «sulla via verso la santità» che è il mistero della Chiesa. Per questo motivo «la dimensione mariana della Chiesa precede la sua dimensione petrina».

### 1.4. Cardinalato e ultimo omaggio

Durante la celebrazione della solennità della SS. Trinità il 29 maggio 1988 nella basilica di San Pietro, Papa Giovanni Paolo II annuncia un concistoro per il 28 giugno 1988 in cui intende nominare nuovi cardinali. Tra di loro viene indicato anche il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar. La notizia si diffonde rapidamente. Balthasar aveva già rifiutato una nomina in un'altra circostanza. Questa volta però reputa di dover ubbidire all'invito del Papa. Accetta così questa dignità a lui scomoda. Prepara la valigia per il viaggio a Roma con il presentimento che il cielo ha pianificato diversamente. «Lassù sembrano avere un piano diverso», così scrive a un amico[15].

La triste notizia del passaggio alla casa del Padre del Cardinale Hans Urs von Balthasar raggiuge il Papa Giovanni Paolo II il 26 giugno 1988 a Salisburgo durante la sua visita pastorale in Austria. Al termine del discorso pronunciato al "Festspielhaus" di Salisburgo davanti ai rappresentanti del mondo della cultura, della scienza e dell'arte, il Santo Padre, visibilmente commosso, così ricorda Hans Urs

---

14 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai Cardinali e ai Prelati della Curia Romana ricevuti per la presentazione degli Auguri natalizi (martedí 22 dicembre 1987)*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/3 (1987), Città del Vaticano 1988, 1984; cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI/3 (1988), Città del Vaticano 1989, 244-316 (latino), qui 306; 317-378 (italiano), qui 370. La citazione è da H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 114; trad. it. *Nuovi punti fermi*, Milano 1980 (1991[2]), 181.

15 Cfr. P. HENRICI, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, hrsg. von K. Lehmann – W. Kasper, Köln 1989, 59; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Milano 1991, 363; M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar 1905-1988. Die Biographie eines Jahrhundertheologen*, Würzburg 2020, 636s.

von Balthasar: «Al termine delle mie considerazioni mi sia permesso ricordare con gratitudine e venerazione un grande uomo della Chiesa, dello spirito e della cultura europea, che il Signore ha chiamato questa mattina inaspettatamente da questa vita: il neoeletto Cardinale Hans Urs von Balthasar, che avrei voluto insignire della dignità di Cardinale al prossimo concistoro. Con questo alto riconoscimento sarebbe stato reso onore ai suoi grandi meriti, che gli hanno riservato un posto di onore d'eccezione nella teologia e nella filologia di oggi. Possa Dio stesso essere per lui compimento ed eterna ricompensa per il servizio instancabile da lui reso alla Chiesa e agli uomini»[16].

Martedì 28 giugno 1988 ha luogo il concistoro a Roma. Giovanni Paolo II ricorda il Cardinale defunto durante il concistoro segreto nel Palazzo Apostolico: «Purtroppo, come tutti voi già avete saputo con grande tristezza, il Signore Dio, per un misterioso disegno della sua Provvidenza, nel frattempo ha richiamato a sé Hans Urs von Balthasar, uomo insigne e stimatissimo teologo, che molto volentieri oggi avremmo veduto annoverato tra i Cardinali e colmato delle nostre congratulazioni e segni di stima. A noi strappato da una morte improvvisa, raccomandiamolo dunque alla bontà del misericordioso Redentore, perché in cambio dei suoi meriti terreni, del suo lungo curricolo di studi sacri e di insegnamento, in cambio di questa stessa dignità cardinalizia da lui perduta, gli conceda i premi del cielo, migliori, più ricchi e più certi»[17].

Durante il concistoro pubblico nell'aula Paolo VI erano presenti i tre membri più anziani della Comunità di San Giovanni, immersi nel silenzio e nella preghiera e in qualità di rappresentanti del teologo svizzero. Il Santo Padre prende la parola: «Avrebbe dovuto essere associato in questo giorno al collegio cardinalizio anche Hans Urs von Balthasar. Nel momento in cui egli avrebbe potuto raccogliere con l'elevazione alla porpora un meritato premio terreno per il ministero ecclesiale svolto nelle scienze sacre, il Signore lo ha chiamato ad una diversa esaltazione, quella della vita eterna. Questa speranza della sua gloria nel cielo conforta la tristezza di non averlo oggi qui, associato al collegio degli altri nuovi Cardinali»[18].

Le esequie iniziano il 1° luglio 1988 alle ore 14.00 nella Hofkirche di Lucerna. (La bara era stata portata nella Hofkirche alle 11 e a me viene concesso di sostare quelle ore in preghiera presso un così grande uomo di Chiesa e venerato Maestro). Papa Giovanni Paolo II aveva delegato il Cardinale Joseph Ratzinger come suo rappresentante per le esequie. Si comincia con la lettura della lettera di condoglianze. Il Santo Padre scrive: «Dopo aver espresso le mie condoglianze per la morte improvvisa del benemerito Professore Hans Urs von Balthasar è un mio profondo desidero di

16 Giovanni Paolo II, *Omaggio ad Hans Urs von Balthasar: Gratitudine e venerazione per un grande uomo di Chiesa*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI/2 (1988), Città del Vaticano 1989, 2208.

17 Giovanni Paolo II, *L'allocuzione durante il concistoro per la creazione di 24 nuovi cardinali nel Palazzo Apostolico in Vaticano (28 giugno 1988),* in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI/2 (1988), Città del Vaticano 1989, 2250-2255, qui 2253.

18 *Ibid.*, 2257.

esprimere con un ultimo saluto i miei omaggi al defunto. Tutti quelli che hanno conosciuto il sacerdote Hans Urs von Balthasar sono colpiti e in lutto per la perdita di un grande figlio della Chiesa, un eccezionale scienziato della teologia e della letteratura, al quale nella vita culturale ed ecclesiale del tempo presente spetta un posto di onore. Avrei voluto onorare e solennemente riconoscere tramite la dignità cardinalizia dell'ultimo concistoro i tanti meriti del suo lungo e infaticabile operare come maestro spirituale e stimato scienziato. In umiltà ci inchiniamo davanti al disegno di Dio, che inaspettatamente ha chiamato a sé questo fedele servitore della Chiesa. La sua partecipazione, Eminenza stimata, alle esequie vuole essere espressione della grande stima della Santa Sede per la persona e l'opera di una vita di questo grande sacerdote e teologo. Con tutti coloro che in lutto e gratitudine fanno memoria di lui, invoco sul defunto eterna ricompensa nella luce e nella gloria divina. Possa egli, che per molti è stato guida spirituale sulla via della fede, vedere adesso Dio faccia a faccia. – In comunione spirituale invoco su tutti i partecipanti di queste esequie la mia speciale benedizione apostolica»[19].

## 2. La voce del teologo

Sono molti i testi che Hans Urs von Balthasar ha scritto in varie occasioni per il Papa Giovanni Paolo II o su di lui. La voce del teologo è stata sempre un sostegno di amicizia per «l'uomo di Roma con l'incarico più pesante»[20]. È stato un aiuto efficace, un sincero «servizio equilibrato» – «alieno da qualsiasi forma di papolatria»[21]. È stato un tipico passo indietro giovanneo, «uno sparire di comunione», un «sentire con la Chiesa petrina» e perciò un «rimanere» nell'amore[22]. Saranno cinque i punti che svilupperanno brevemente questo argomento.

### 2.1. Tre commenti e due prefazioni a documenti di Papa Giovanni Paolo II scritti da Hans Urs von Balthasar su richiesta della casa editrice Herder

---

19 GIOVANNI PAOLO II, *Al mio stimato fratello Cardinal Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Lettera*, in Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio 105 (1989) 13 (questo numero della rivista è intitolato e dedicato interamente ad Hans Urs von Balthasar).

20 H. U. VON BALTHASAR, *Vorwort*, in JOHANNES PAUL II., *Unter deinen Schutz. Mariengebete und Betrachtungen*, Freiburg 1983, 6.

21 H. U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Freiburg 1989², 11; trad. it. *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale?*, Brescia 1974, 9.

22 *Ibid*., 184-186.

* «*Liebst du mich*?» *Dienst aus der größern Liebe zu Christus. Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester*. Mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar [«*Mi ami tu di più?» Ministero per un amore più grande a Cristo. Lettera di Giovanni Paolo II ai sacerdoti.* Con un commento di Hans Urs von Balthasar], Herder, Freiburg, 1979, 51-59.

«Il ministero sacerdotale è un ministero per un amore più grande a Gesù Cristo», afferma Balthasar. Tutto dipende dall'amore personale che Gesù chiede a Pietro: «Mi vuoi bene tu più di costoro»? (Gv 21,15). Balthasar loda l'immediatezza del linguaggio papale che parla cuore a cuore. La lettera è concepita a partire da un unico centro e rimanda ad esso in modo così chiaro che bisogna essere ciechi per non vedere che questo centro caratterizza sia il contenuto teologico della lettera sia la sua forma ecclesiale ed esistenziale. La santità del presbitero e il suo amore per Cristo, che il Papa vuole destare e fomentare nei cuori dei sacerdoti, possono essere vivi ed efficaci solo tramite una profonda unione di preghiera con Dio.

Von Balthasar espone i motivi a favore del celibato sacerdotale. I *motivi cristologici* stanno al centro. In primo luogo parla del *linguaggio dell'origine*: «La Chiesa sta sempre nell'origine se è viva. I millenni non contano; non si allontana pian piano dall'atto attraverso il quale è stata generata e sgorga dalle ferite mortali di Cristo: lo Spirito Santo supera ogni distanza temporale, l'Eucaristia la confronta quotidianamente con l'avvenimento unico ed universale della croce e resurrezione». Poi viene il *linguaggio del corpo*: «Il linguaggio del corpo è indispensabile per la Chiesa. Essa parla in Gesù Cristo in modo inequivocabile. Parla inequivocabilmente nella sua Eucarestia. Ha il dovere di parlare inequivocabilmente anche attraverso coloro che rappresentano in modo speciale l'amore del Buon Pastore e l'offerta sacerdotale della croce per il popolo di Dio e devono farne memoria permanentemente. La Chiesa non può rinunciare a questo linguaggio del corpo, che è il linguaggio dell'incarnazione, e questo anche se deve affrontare delle difficoltà, che possono essere l'occasione di presentare al popolo e ai giovani generosi il Bene che sta in pericolo»[23]. Bisogna tenere presente che sotto la croce la Madre ha vissuto in silenzio questa realtà; lei che non è sacerdotessa, ha sperimentato in modo esistenziale sotto la croce che «questo è il mio corpo donato per tutti»… L'Eucaristia come dono di Cristo «per molti» è e rimane «la ragione ultima della corrispondenza tra *sacerdotium* e *coelibatus*»[24].

---

[23] H. U. VON BALTHASAR, *Kommentar: «Liebst du mich mehr?» (Joh 21,15)*, in *Dienst aus der größeren Liebe zu Christus*, Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester. Mit einem Kommentar von H. U. von Balthasar, Freiburg 1979, 51-69, qui 65; trad. it. in GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai sacerdoti*, Commento di H. U. von Balthasar, Brescia 1980, 53-70, qui 65.

[24] *Ibid*., 63. Cfr. la tesi del sacerdote (mio nipote) Luka ZIDANŠEK, *Služenje iz večje ljubezni do Kristusa*: *Dienst aus der größeren Liebe zu Christus. Die Briefe von Papst Johannes Paul II. an die Priester zum Gründonnerstag von 1979 bis 2001*, Ljubljana 2001, 113.

** Laßt euch vom Geist bewegen. Enzyklika über den Heiligen Geist von Papst Johannes Paul II.* Mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar [*Dominum et vivificantem. Enciclica sullo Spirito Santo di Papa Giovanni Paolo II.* Con un commento di Hans Urs von Balthasar], Herder, Freiburg 1986, 129-160.

L'Enciclica *Dominum et vivificantem*, che Papa Giovanni Paolo II presenta in occasione della Pentecoste 1986, conclude una trilogia trinitaria. La sua prima Enciclica pubblicata all'inizio del suo ministero *Redemptor hominis* (4 marzo 1979) è dedicata al Figlio, Gesù Cristo, il centro della nostra fede e della nostra missione nel mondo. Per mezzo di Gesù abbiamo accesso al «Padre suo e nostro», che è «ricco di misericordia» (*Dives in misericordia*). La terza Enciclica è dedicata allo Spirito Santo. «Uno sguardo retrospettivo alle due Encicliche sul Figlio Divino e sul Padre Divino è illuminante, per situare bene le intenzioni e affermazioni decisive sullo Spirito Santo»[25].

Hans Urs von Balthasar intende mettere in evidenza alcuni punti centrali e principi fondamentali che sono presenti nel documento. Sviluppa i seguenti aspetti: logica divina, creazione e redenzione, libertà, sofferenza divina, mistero della resistenza crescente, Chiesa e umanità, preghiera e cuore. Il commento di Hans Urs von Balthasar è come un'eco prolungata alla sua trilogia: Gloria, Teo-drammatica, Teo-logica. Conclude dicendo: «L'amore divino è diventato uomo in Gesù Cristo ed ha manifestato in lui il suo vero centro: gli uomini trovino ristoro in Gesù, perché è "mite e umile di cuore" e perché la fine della sua passione è stato il suo cuore aperto dal quale sgorga tutta la Chiesa… Cosi è svelato il mirabile mistero per cui la Chiesa cattolica è profondamente umana e così vicina al cuore degli uomini: proprio perché Dio stesso, che abita in mezzo a noi, apre il suo cuore nel nostro cuore: secondo il Santo Padre lì abita ed agisce lo Spirito Santo»[26].

** Maria. Gottes Ja zum Menschen. Johannes Paul II., Enzyklika »Mutter des Erlösers«.* Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von Hans Urs von Balthasar [*Maria, il Sì divino all'uomo. Giovanni Paolo II, Enciclica "Redemptoris Mater".* Introduzione di Cardinale Joseph Ratzinger. Commento di Hans Urs von Balthasar], Herder, Freiburg 1987, 129-143.

«L'enciclica del nostro Santo Padre pubblicata in occasione dell'anno mariano è un'opera molto importante sotto diversi aspetti. È scritta in modo scorrevole, ben leggibile e facile da comprendere: è però concepita secondo una visione profonda e centrale del mistero mariano, per cui esige dal lettore una collaborazione seria, se vuole recepire i diversi raggi che emanano dal punto focale… L'opera è una sintesi

---

[25] H. U. VON BALTHASAR, *Lasciatevi scuotere dal Papa dello Spirito*, in Il Sabato 27 (5 luglio 1986) 15. Commento di Hans Urs von Balthasar, in *Lasciatevi muovere dallo Spirito*, Brescia 1986, 101-127, qui 102.

[26] *Ibid*., 126.

molto originale del capitolo finale del grande documento conciliare *Lumen Gentium* e un'intuizione molto personale del Santo Padre rispetto al rapporto Maria e Chiesa»[27].

*La fede:* «Il pensiero geniale dell'enciclica consiste nell'aver messo al centro la fede di Maria. Con una tale consapevolezza forse non lo ha fatto nessuna mariologia fino adesso», commenta von Balthasar e afferma: «Fede, come la vive Maria, è una totale consegna fiduciosa di spirito e corpo a Dio, è povertà voluta della propria intelligenza, è obbedienza semplice, è umiltà vivente che non guarda a sé, ed anche responsabilità accolta per il compito affidatole da Dio»[28].

*Il "prima" di Maria:* Maria non è solo "esempio", "tipo" della Chiesa e di tutti i fedeli, ma «come perfettamente credente mantiene un primato unico»[29]. «La maternità di Maria non è soltanto spirituale (come generalmente interpretiamo la maternità della Chiesa), ma è contemporaneamente una realtà molto corporale-reale, storica»[30]. In questa direzione si rivolge il terzo punto del pensiero: «*Il frutto del tuo grembo*». Tramite la sua perfetta fede spirituale Maria diventa madre corporale del Redentore, e questo elemento corporeo si inserisce nella formazione della maternità della Chiesa.

Una parola ancora sulla «dignità della donna», argomento che sarà trattato più avanti. Balthasar scrive: «E se alla fine nel vangelo di Giovanni Gesù la chiama "Donna", si evidenzia che Lui, l'uomo, il secondo Adamo, vede in lei il prototipo della Donna. Così a Cana, dove lei si presenta come interceditrice, così sotto la croce, dove lei, come nessun'altra persona umana, soffre con lui. Donna è come vergine, come madre, come sposa e consorte… Nella luce di Maria la Chiesa vede sul volto della donna lo splendore di una bellezza, che rispecchia i più profondi slanci di cui un cuore umano è capace: dedizione incondizionata di amore, una forza che è capace di sopportare dolori massimi, fedeltà senza limiti e un impegno instancabile, la capacità di collegare profonde intuizioni con parole di consolazione e di incoraggiamento»[31].

* Hans Urs von Balthasar, *Vorwort zu Johannes Paul II., Die Freude, die bleibt. Wort und Bilder der Begegnung* [*Prefazione a Giovanni Paolo II., La gioia che rimane. Parole ed immagini dell'incontro*], Herder, Freiburg 1980, 5-8.

«Quello che impressiona ogni lettore di queste parole del Papa, è la loro enorme e imperturbabile positività. Sono parole di un cuore che non teme di manifestare a

---

27 J. Ratzinger – H. U. von Balthasar, *Maria. Il Sì di Dio all'uomo. Introduzione e Commento all'Enciclica «Redemptoris Mater»*, Brescia 1987 (1988[3], 2005[4]), 41.

28 *Ibid.*, 45 e 48.

29 *Ibid.*, 46.

30 *Ibid.*, 53.

31 *Ibid.*, 58. Cfr. A. Strle, *V tretje tisočletje z Marijo. Pojasnila k okrožnici Janeza Pavla II. Odrešenikova mati* (*Ins dritte Jahrtausend mit Maria. Kommentar zur Enzyklika Redemptoris Mater von Papst Johannes Paul II.*), Maribor 1988.

ciascuno che sta nel centro della verità, perché intende questa verità non come una sua costruzione, un suo merito, ma come dono di Dio per l'uomo… Il punto centrale è l'*Humanum*: in qual modo l'uomo come singolo e come comunità raggiunge il suo significato? Lo può fare riconoscendo e accogliendo il dono della propria dignità… L'interlocutore non parla soltanto in base alla sua esperienza di vita: come lavoratore, pensatore, vescovo. Non da ultimo parla nell'orizzonte del Concilio… Si parla di ciò che è cattolico; è l'essere cattolico che parla. Si tratta dell'uomo. "L'uomo deve essere riconciliato con l'uomo". Come? Tramite il riconoscimento che in Cristo Dio si è riconciliato con l'uomo "e – aggiunge in modo significativo san Paolo – ha affidato a noi (apostoli e Chiesa) il ministero della riconciliazione" (2Cor 5,18). La riconciliazione di Dio con l'uomo è così inseparabile come il sole dai suoi raggi»[32].

* Hans Urs von Balthasar, *Vorwort zu Johannes Paul II., Unter deinen Schutz. Mariengebete und Betrachtungen* [*Prefazione a Giovanni Paolo II, Sotto la tua protezione. Preghiere e meditazioni mariane*], Herder, Freiburg 1983, 5s.

«La presente scelta di preghiere e meditazioni mariane del nostro Santo Padre svela una relazione intima, unica, con una base teologica sicura del successore di Pietro riguardo alla Madre del Signore… La presente scelta di pensieri mariani certamente non è il centro della spiritualità di Giovanni Paolo II, centro che è ovviamente Gesù Cristo, come evidenziano le grandi encicliche, Gesù Cristo il rivelatore della misericordia trinitaria, Cristo che incarnato e eucaristico diffonde questo amore divino su tutta l'umanità. Tuttavia Maria è per lui la stella che indica la via: per tutta una vita anche con una spada nel cuore si può affrontare ogni giorno nella sequela di Cristo; una donna semplice lo ha potuto»[33].

### 2.2. Hans Urs von Balthasar, *Der Kreuzweg des Herrn. Im Kolosseum gebetet von Papst Johannes Paul II., am Karfreitag 1988* [*La via Crucis, pregata nel Colosseo dal Papa Giovanni Paolo II, il venerdì santo 1988*], Johannes Verlag Einsiedeln, Trier 1989

La via Crucis del 1988 viene redatta dal teologo di Basilea su richiesta del Santo Padre. Si pensi al fatto che è stata scritta nel 1988, dunque appena tre mesi prima della morte dell'autore. Hans Urs von Balthasar ha stimato tanto il Papa. Questa meditazione non è forse un dono prezioso per il successore di Pietro, che aveva da portare una croce particolarmente pesante? Per l'ultimo Venerdì santo, quando il

---

[32] H. U. von Balthasar, *Vorwort*, in Johannes Paul II., *Die Freude, die bleibt. Wort und Bilder der Begegnung*, Freiburg 1980, 5-8.

[33] H. U. von Balthasar, *Vorwort*, in Johannes Paul II., *Unter deinen Schutz. Mariengebete und Betrachtungen*, Freiburg 1983, 5s.

Santo Padre Giovanni Paolo II era già visibilmente segnato dalla sofferenza, il Cardinale Joseph Ratzinger ha scritto e letto le meditazioni della via Crucis, come un vero Simone di Cirene. Infatti «Non c'è uomo senza un prossimo» (4ª stazione).

Le meditazioni di Hans Urs von Balthasar non sono forse come una sapiente introduzione alla teodrammatica? «Una cosa simile non si mette semplicemente in scritto, ma è come l'ultimo distillato di una lunga meditazione orante», in cui viene coinvolto anche colui che sta contemplando[34]. La stessa preghiera introduttiva [soltanto in tedesco] è sconvolgente: «Signore Gesù Cristo, ogni giorno nella tua santa Eucarestia possiamo gustare il tuo corpo donato e il tuo sangue effuso per noi. Raramente ci rendiamo conto di quanto ti è costato il tuo dono più grande per la Chiesa: la tua intera passione e la tua morte nell'essere abbandonato da Dio». È stupefacente constatare come l'autore riesca ad esprimere profonde riflessioni teologiche – la teologia del triduo pasquale – in modo accessibile a tutti; per esempio l'intuizione che tutti, «cristiani, giudei e pagani», hanno condannato il Signore (1ª stazione) oppure «il terribile problema: la Passione di Gesù e il popolo d'Israele» (8ª stazione). La penultima stazione, «Pietà», contempla la madre dolorosa. «Maria è qui la rappresentante dell'umanità che accoglie con gratitudine tutta la benedizione del cielo, anche se ciò avviene in una stanchezza infinitamente dolorosa. Il Corpo del Figlio non sarà sepolto, alla fine, in una materia fredda, insensibile – ci si ricordi che materia viene da *mater*; il grembo della terra, nel quale Egli sarà rinchiuso, è, nonostante tutto, un grembo materno, dal quale esce qualcosa di fecondo, un prototipo dell'amore creato, che nella creatura sensibile, nella Vergine Madre Maria, raggiunge il suo punto culminante. Perciò l'immagine della Pietà rimane un'immagine non passeggera, ma duratura. Un'immagine assai misteriosa: poiché la fecondità del grembo materno, che qui porta il Figlio morto, deve la sua ultima fecondità proprio al corpo esanime, che giace nelle braccia della madre» (13ª stazione).[35]

## 2.3. Introduzione di Hans Urs von Balthasar a uno scritto commemorativo per il decimo anniversario del pontificato di Giovanni Paolo II

Questo panegirico, scritto in tedesco, è stato pubblicato solo in italiano. L'autore delinea il ritratto del Papa e indica la preghiera come fonte misteriosa della forza del Santo Padre. Le encicliche fanno sentire il calore personale del suo cuore. Ciò vale a partire dalla prima enciclica, quella sulla divina misericordia, che attrae parti-

---

34 H. U. VON BALTHASAR, *Il Rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Milano 1978 (1991²), 22.

35 H. U. VON BALTHASAR, *Via Crucis al Colosseo presieduta dal Santo Padre Giovanni Paolo II, Venerdì Santo 1988*. Testi di meditazione preparati da Hans Urs von Balthasar, Casale Monferrato 1990, 175-220. Cfr. anche H. U. VON BALTHASAR, *Se non diventerete come questo bambino*, in ID., *Incontrare Cristo*, Casale Monferrato 1991 (1992²), 11-52.

colarmente l'attenzione. Il messaggio della misericordia di Dio ha in effetti segnato fortemente il suo pontificato[36].

«Il successore di Pietro, che in qualità di vescovo di Roma deve preoccuparsi dell'unità della Chiesa visibile, è strettamente legato a questo concetto di unità mariana della Chiesa, vista come Sposa di Cristo; entrambi i principi ecclesiali… sono indivisibili l'uno dall'altro… Papato e mariologia sono stati da sempre un particolare distintivo della Chiesa cattolica», afferma von Balthasar[37].

## 2.4. Il discorso di ringraziamento rivolto a Papa Giovanni Paolo II in occasione del conferimento del "Premio internazionale Paolo VI"

Hans Urs von Balthasar inizia col descrivere la sua teologia e sottolinea: «Insisto sull'inseparabilità della teologia e della spiritualità, la cui divisione è la peggiore sventura che abbia segnato la storia della Chiesa»[38]. Poi afferma che i consigli evangelici non sono una fuga dal mondo. L'apertura al mondo non ha altro punto di partenza se non la croce, l'origine di ogni fecondità, quella croce da cui Cristo ha sparso il primo seme della sua Chiesa: «Donna, ecco tuo figlio!» e «Figlio, ecco tua madre!» – ossia mettilo al centro della mia Chiesa, la cui unità ho voluto affidare a Pietro. San Giovanni era il compagno ideale di Gesù, l'unico discepolo che è rimasto con lui fino alla fine. Colui al quale il Crocifisso affida sua madre, la Chiesa immacolata; colui il cui vangelo dell'amore culmina nella glorificazione di Pietro. Giovanni è dunque colui che mettendosi da parte unisce Pietro e Maria.

## 2.5. Alcune affermazioni in varie occasioni

— Anzitutto due affermazioni mariane. Nel libro di von Balthasar *Maria per noi oggi*, nel terzo capitolo «Maria, memoria della Chiesa», si legge sulla meditazione di Maria: «La definizione di Maria come memoria della Chiesa viene dall'omelia tenuta dal Santo Padre in San Pietro il 1° gennaio 1987 nella festa di Maria Madre di Dio, omelia in cui il papa ha annunciato la sua nuova enciclica sulla Madonna»[39]. Sì, il papa ha chiamato Maria "memoria della Chiesa": «Tu sei memoria della Chiesa!»[40].

---

36 Cfr. JOHANNES PAUL II., *Barmherzigkeit Gottes. Quelle der Hoffnung*, Freiburg 2011.

37 H. U. VON BALTHASAR, *Prefazione* a *Giovanni Paolo II. 10 Anni di Pontificato. Testimonianze e riflessioni*, raccolte da S. Trasatti, Roma 1988, 11-17. Tedesco: *Ein Pontifikat im Zeichen Marias*, in Kirche heute 5 (2020) 14-16. Sloveno: *Papež sv. Janez Pavel II.*, in Ekklesía 6/2 (2020) 40-43.

38 H. U. VON BALTHASAR, *Allocution à la remise du prix Paul VI,* in *Premio Paolo VI*, Brescia 1983, 27-28.

39 H. U. VON BALTHASAR, *Maria per noi oggi*, Brescia 1987 (1988[2]), 31.

40 GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella solennità di Maria Santissima Madre di Dio*, Basilica di San Pietro, 1° gennaio 1987, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/1, Città del Vaticano 1988, 3-7, qui 7.

Nello stesso libro si trova un'immaginifica annotazione: «Paolo e Giovanni Paolo II attraversano il mondo senza una spada: basta che essi diano testimonianza, questa è la loro arma più potente, e il successore di Pietro può sempre attingere nuova energia per questa testimonianza in una Chiesa consacrata a Maria»[41].

— Nel colloquio con Angelo Scola *Vagliate ogni cosa, trattenete ciò che è buono*, Hans Urs von Balthasar nomina due volte il Santo Padre. Dice: «Molti papi del nostro secolo – e il nostro papa attuale forse più degli altri – ci dimostrano l'autentica vivacità che deve irradiare l'ufficio, il ministero, vissuto cristianamente. Egli è un uomo, che vive attraverso la preghiera permanente e non attraverso la pubblicazione di testi ufficiali»[42]. Nella dottrina del Santo Padre sul corpo e sull'amore Angelo Scola vede una somiglianza con il pensiero che von Balthasar ha esposto in *Christlicher Stand* [Gli stati di vita del cristiano]. Von Balthasar sottolinea «la straordinaria personalità del nostro Papa, che è filosofo e teologo spirituale… Nel suo pensiero ci sono dei punti che mi sembrano assolutamente centrali per la comprensione della fede: come il corpo, la persona, la società e tutte le cose bellissime dette sul lavoro umano e la misericordia divina (per nominare solo alcuni punti). Ci sono qui delle esplicitazioni che derivano direttamente dalla rivelazione e che ogni credente deve prendere in considerazione»[43].

— *In difesa di Wojtyła.* Di fronte agli accaniti attacchi al Papa, Hans Urs von Balthasar lo difende energicamente: «Non è nostra intenzione fare anticipatamente di Giovanni Paolo II un santo», scrive. «La cosa migliore da fare sarà pregare per quest'uomo che si consuma…. E poi includere in questa preghiera anche i suoi critici»[44].

— Ancora una parola finale: *Il Papa, un ultra-sapiente.* Nel novembre 1986 la Deutsche Tagespost riporta un'intervista a Hans Urs von Balthasar. Alla domanda «Ha conosciuto degli uomini saggi?» risponde: «Henri de Lubac, per esempio, è un sapiente. E si deve dire che *il Papa è un ultra-sapiente*»[45]. Un ultra-sapiente. Sì, un uomo di Dio. Questo omaggio ci fa pensare inevitabilmente alla sapienza di Dio, a quella sapienza, la *sapientia*, di cui canta la cosiddetta prima Antifona O dell'Avvento (17 dicembre): «O Sapienza, che esci dalla bocca dell'Altissimo, ed arrivi ai confini della terra, e tutto disponi con dolcezza: vieni ad insegnarci la via della prudenza».

---

41 BALTHASAR, *Maria per oggi*, 17.

42 H. U. VON BALTHASAR, *Vagliate ogni cosa, trattenete ciò che è buono. Intervista di Angelo Scola*, Roma 2002, 55.

43 *Ibid*., 67.

44 H. U. VON BALTHASAR, *In difesa di Wojtyła*, in *La realtà e la gloria. Hans Urs von Balthasar*, *Articoli e interviste 1978-1988*, Milano 1988, 27-31.

45 H. U. VON BALTHASAR, *Antworten für eine von Zukunftsängsten geschüttelte Zeit. Der Geist ist es, der den Menschen bewegt*, in Deutsche Tagespost 142 (1986) 6 (trad. nostra).

## 3. La voce comune

La voce del Papa e la voce del Teologo diventano una voce comune, giacché la verità è sinfonica: «Sinfonia vuol dire accordo. Un suono. Diversi strumenti suonano insieme… Non all'unisono, ma – cosa molto più bella – in una sinfonia»[46]. I due maestri, che oggi commemoriamo con gratitudine, dominavano ottimamente questa sinfonia e sapevano eseguirla perché erano dotati artisticamente. Sul palcoscenico mondiale del XX secolo tutti e due «gli autori del dramma» hanno fedelmente realizzato il proprio ruolo, conformemente all'incarico ricevuto. Da ciò risulta un primo punto comune.

### 3.1. Il compito secolare del cristiano

Il giorno della sua elezione (16 ottobre 1978) e poi all'inizio del pontificato (22 ottobre 1978) Giovanni Paolo II si è rivolto a tutti gli uomini di buona volontà proclamando: «Non abbiate paura! Non abbiate paura di accogliere Cristo e di accettare la sua potestà!… Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo! Alla sua salvatrice potestà aprite i confini degli Stati, i sistemi economici come quelli politici, i vasti campi di cultura, di civiltà, di sviluppo. Non abbiate paura! Cristo sa "cosa è dentro l'uomo". Lui solo lo sa!»[47]. Queste famose parole di saluto non sono forse come un'eco dell'opera programmatica di Balthasar, *Abbattere i bastioni*? Un vento fresco, il vento dello Spirito Santo soffia e indica il compito missionario della Chiesa, che porta nel cuore la speranza della redenzione di tutti gli uomini. Questa è stata una preoccupazione centrale di Balthasar, che il Papa Benedetto XVI definisce «un uomo di Chiesa nel mondo»[48]. È dunque un programma che è stato sviluppato e approfondito nella prima enciclica *Redemptor hominis*: «*Il Redentore dell'uomo*, Gesù Cristo, è centro del cosmo e della storia» (n. 1). Il Papa afferma: «L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente. E perciò appunto Cristo Redentore – come è stato già detto – rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso» (n. 10). L'uomo concreto torna come un *leit-motiv* in tutte le encicliche, perché

---

46 H. U. von Balthasar, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Premessa all'edizione italiana di H. U. von Balthasar, Milano 1974 (1991[3]), 7-9.

47 Giovanni Paolo II, *Omelia per l'inizio del Pontificato,* 22 ottobre 1978, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, I, Città del Vaticano 1980, 35-41, qui 38. Cfr. J. Ratzinger, «Öffnet die Türen für Christus», in Id., *Gesammelte Schriften* 14/2, Freiburg 2019, 996-1004.

48 J. Ratzinger, *Ein Mann der Kirche in der Welt*, in *Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk*, hrsg. K. Lehmann – W. Kasper, Köln 1989, 349-354.

«quest'uomo è la via della Chiesa, [...] perché l'uomo – ogni uomo senza eccezione alcuna – è stato redento da Cristo» (n. 14)[49].

Il centro della spiritualità del Papa si trova là dove «si dispiega la Rivelazione della Trinità di Dio nel Figlio fatto uomo. Ed un'eloquente dimostrazione di questo interesse è l'autorevole trilogia di Encicliche dedicate al Figlio, al Padre e allo Spirito Santo. Era veramente indispensabile richiamare questo basilare Mistero della nostra fede alla coscienza dei credenti, un Mistero che da parte dei più viene sentito lontano, come una Verità inaccessibile ed incomprensibile! Eppure in esso si trova racchiuso il concetto che per ciascuno dovrebbe risultare come il più familiare: ovverosia che Dio, come dice Giovanni, è Amore, e non potrebbe essere altrimenti, dato che consta di tre Persone e in questa sua eterna Esistenza di Amore viene compresa l'Incarnazione, la Croce, l'Eucarestia e il dono dello Spirito Santo»[50].

### 3.2. La preghiera come fonte dell'apostolato

Il compito secolare del cristiano è tuttavia legato strettamente alla preghiera e alla contemplazione. Sulla soglia del terzo millennio il Papa polacco dichiara: «In primo luogo non esito a dire che la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale è quella della *santità*… Per questa pedagogia della santità c'è bisogno di un cristianesimo che si distingua innanzitutto nell'*arte della preghiera*»[51].

Rispetto ai vari campi di azione dove Papa Giovanni Paolo II ha operato in modo assai proficuo, secondo Balthasar bisogna sottolineare la fondamentale importanza della «sua profondità spirituale» che è la «fonte primaria da cui scaturiscono il fervore provvidenziale che accompagna la sua instancabile attività e la sua impareggiabile creatività… È un compito pressante che lo spinge a sottoporsi a sforzi… Sembra sorretto da una incredibile forza che gli fa superare anche i momenti di peggior travaglio. Questa misteriosa forza ha un nome semplice: *preghiera…* Ogni uomo, più o meno dotato di buona volontà, può vedere attraverso le mura di questa stanza e comprendere che dalla pienezza semplice e umile della preghiera scaturisce la forza del suo operare. Nessuno può avere accesso al dialogo segreto tra Dio e Lui, ma chi ha avuto la fortuna di celebrare assieme al Pontefice la Santa Messa oppure di presenziare al rito della Via Crucis del Venerdì Santo, deve aver avvertito la capacità evocativa della sua preghiera. Le Sue innumerevoli prediche, le omelie, i discorsi sono impregnati

---

49 Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979.

50 Balthasar, *Prefazione* a *Giovanni Paolo II, 10 anni di Pontificato*, 16.

51 Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo Millennio ineunte* al termine del Grande Giubileo Duemila, 6 gennaio 2002, nn. 30 e 32. Giovanni Paolo II ha proclamato 1329 beati e 473 santi, in tutto 1802 persone. Il 2 marzo 2020 si avviava anche il processo di beatificazione dei suoi genitori: sua madre Serva di Dio Emilia Wojtyła, nata Kaczorowska, e suo padre Servo di Dio, Karol senior Wojtyła.

di questa forza. E ciò si verifica anche quando egli ha a che fare con problemi strettamente umani, come nel campo dell'etica, della sociologia, dei diritti umani, della pace, della scienza… le sue dissertazioni sono talmente ricche di calore umano tangibile e personale… e così fuori dall'ordinario nella scelta dei temi e dei riferimenti alla vita concreta, che si avverte il cuore pulsante dell'autore e si resta direttamente colpiti nella propria interiorità»[52].

Hans Urs von Balthasar ha dato sempre la precedenza alla contemplazione rispetto all'azione. La contemplazione, la meditazione anche per i laici – una meditazione quotidiana di almeno un quarto d'ora. Non può esserci nessun'azione cristiana senza la contemplazione. Quanto più immersa nel mondo è l'azione, tanto più intensa deve essere la contemplazione. «È questa la legge del cristianesimo. Chi vuol parlare, deve prima ascoltare, e per ascoltare deve svuotarsi e stare in silenzio, *vacare Deo*, far tacere le parole e le faccende del mondo, per poter ascoltare solo la parola di Dio e la sua azione. Chi vuol immergersi nella profondità del mondo deve prima morire al mondo»[53].

In occasione del centenario della nascita del teologo Hans Urs von Balthasar, il 6 ottobre 2005 Papa Benedetto XVI ha pubblicamente confermato questo assioma: «L'esempio che Hans Urs von Balthasar ci ha lasciato è piuttosto quello di un vero teologo che nella contemplazione aveva scoperto l'azione coerente per la testimonianza cristiana nel mondo. Lo ricordiamo in questa significativa circostanza come un uomo di fede, un sacerdote che nell'obbedienza e nel nascondimento non ha mai ricercato l'affermazione personale, ma in pieno spirito ignaziano ha sempre desiderato la maggior gloria di Dio»[54].

### 3.3. La dignità della donna

Nell'anno mariano, il 15 agosto 1988 – alcune settimane dopo la morte di Balthasar – Giovanni Paolo II pubblica una bellissima Lettera apostolica, *Mulieris dignitatem*[55]. Il Papa tratta l'argomento con grande sensibilità, probabilmente ispirandosi all'omonimo libro di Balthasar, *La dignità della donna*[56]. Parla del «genio» della don-

---

52 BALTHASAR, *Prefazione* a *Giovanni Paolo II, 10 anni di Pontificato*, 12.

53 H. U. VON BALTHASAR, *Der Laie und der Rätestand*, 17, in *Gottbereites Leben*, Freiburg 1993, 44s. (trad. nostra).

54 BENEDETTO XVI, *Teologia, ecclesialità, spritualità e contemplazione. Riflessione e ricerca di una guida autorevole che ha sempre desiderato la maggior gloria di Dio*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, Città del Vaticano 2006, 640.

55 GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano.

56 H. U. VON BALTHASAR, *Die Würde der Frau*, in *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, 134-141; trad. it. *La*

na: «La Chiesa ringrazia *per tutte le manifestazioni del "genio" femminile* (*Ecclesia gratias agit propter omnes "ingenii" muliebris manifestationes*)… ringrazia per tutti i carismi che lo Spirito Santo elargisce alle donne nella storia del Popolo di Dio, per tutte le vittorie che essa deve alla loro fede, speranza e carità: ringrazia per tutti *i frutti di santità femminile*»[57].

### 3.4. La devozione mariana e il rosario

Quando Karol Wojtyla viene nominato vescovo ausiliare di Cracovia il 4 luglio 1958, pone nel suo stemma accanto alla croce la lettera "M" come segno inequivocabile della sua appartenenza incondizionata e della sua dedizione alla Madre di Dio. Dopo la sua elezione a Papa, nella prima allocuzione afferma: «In quest'ora, per Noi trepida e grave, non possiamo fare a meno di rivolgere con filiale devozione la nostra mente alla Vergine Maria, la quale sempre vive ed opera come Madre nel mistero di Cristo e della Chiesa, ripetendo le dolci parole *totus tuus* che vent'anni fa iscrivemmo nel nostro cuore e nel nostro stemma, al momento della nostra Ordinazione episcopale»[58].

Hans Urs von Balthasar considera la devozione mariana del Papa come un punto centrale: «Non si comprenderebbe appieno la spiritualità del nostro Santo Padre se non si prendesse in esame il suo rapporto di devozione verso la Madre di Dio. E sa il Cielo come questa devozione non sia prettamente polacca; per rendersene conto basta rifarsi a tutta la tradizione della Chiesa cattolica. Nell'originale e personalissima Enciclica di Giovanni Paolo II su Maria, *Redemptoris Mater*, l'intensità della preghiera si unisce alla sua antropologia ed ecclesiologia»[59].

All'inizio del venticinquesimo anno di pontificato (16 ottobre 2002), Papa Giovanni Paolo II con la lettera *Rosarium Virginis Mariae* ci ha donato i misteri luminosi. Questa novità è diventata un sigillo mariano inequivocabile e indelebile del suo grande pontificato. Il documento è come una risonanza della bellissima meditazione di Balthasar: *Il Rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*[60]. Il Papa scrive: «Io stesso, poi, non ho tralasciato occasione per esortare alla frequente recita del Rosario. Fin dai miei anni giovanili questa preghiera ha avuto un posto importante

---

*dignità della donna*, in *Homo creatus est*, Saggi Teologici 5, vol. XXIV delle Opere, Milano 2010, 128-135.

57 Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 31. Cfr. il commento della Lettera apostolica in E. Gössmann, *Il tempo della donna*, Introduzione di J. Ratzinger, Brescia 1990, 5-17.

58 Giovanni Paolo II, *Primo Radiomessaggio "Urbi e Orbi". Discorso del Santo Padre*, Cappella Sistina, 17 ottobre 1978.

59 Balthasar, *Prefazione* a *Giovanni Paolo II, 10 anni di Pontificato*, 14.

60 H. U. von Balthasar, *Il Rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Milano 1978.

nella mia vita spirituale… Il Rosario mi ha accompagnato nei momenti della gioia e della prova. Ad esso ho consegnato tante preoccupazioni, in esso ho trovato sempre conforto. Ventiquattro anni fa, il 29 ottobre 1978, ad appena due settimane dell'elezione alla Sede di Pietro, quasi aprendo il mio animo così mi esprimevo: "Il Rosario è la mia preghiera prediletta. Preghiera meravigliosa! Meravigliosa nella sua semplicitá e nella sua profondità"»[61].

Il santo Giovanni Paolo II, «papa *mariano»,* e il Cardinale Hans Urs von Balthasar, «*teologo* dell'amore e della gloria divina», sono due stelle splendenti nel firmamento. Sono doni sorprendenti dello Spirito per il mondo e per la Chiesa, perché «ai problemi scottanti di un dato periodo storico lo Spirito risponde… col suscitare un Santo che rappresenti per la sua epoca il messaggio del Cielo… Le missioni dei Santi rappresentano la risposta dall'alto alla domanda dal basso»[62].

61 GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* sul santo Rosario, 18 ottobre 2002, n. 2.

62 H. U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*. *Abbozzo*, Brescia 1964 (1969[2]), 81.

***Riassunto***

Papa Giovanni Paolo II nasce il 18 maggio 1920. In occasione del centenario della sua nascita che ricorre in quest'anno 2020 qui viene fatto il tentativo di presentare la mutua collaborazione, la stima e la "parentela spirituale" di due grandi figure: il Papa polacco e il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar. La presentazione si articola in tre parti. La nostra attenzione si concentra prima sui discorsi di Papa Giovanni Paolo II, che manifestano inequivocabilmente la sua grande stima per Hans Urs von Balthasar (*1. La voce del Papa)*. Nella seconda parte verranno presentati quei testi di Hans Urs von Balthasar, che egli ha dedicato al Papa (*2. La voce del teologo*). Alla fine verranno esposti alcuni punti in comune senza pretesa di completezza (*3. La voce comune*).

***Abstract***

Pope John Paul II was born in May 18, 1920. Recording his 100th birthday in 2020, the present article tries to present his collaboration, appreciation and spiritual relationship with Hans Urs von Balthasar. Our attention is focused first on the allocutions of Pope John Paul II which manifest clearly his appreciation for Hans Urs von Balthasar (1. The voice of the Pope). The second part presents the texts of von Balthasar dedicated to the Pope (2. The voice of the theologian). At the end, the article illuminates some common points, without any pretention of completeness.

# Zur Entstehungsgeschichte der *Apokalypse der deutschen Seele* von Hans Urs von Balthasar. Eine Spurensuche

**Manfred Lochbrunner***

Gegen Ostern 1937 hat der Verlag Anton Pustet Salzburg den ersten Band der *Apokalypse der deutschen Seele* auf den Büchermarkt gebracht. Zwei Jahre später sind im gleichen Verlagshaus der zweite und dritte Band erschienen[1]. Eine (undatierte) Anzeige des Verlags vermerkt: «Das ursprünglich auf zwei Bände vorgesehene Werk ist auf drei Bände angewachsen». Eine knappe Zusammenfassung charakterisiert das «geistesgeschichtliche Monumentalwerk unserer Tage» mit diesen Worten: «Die gewaltige, insgesamt 1800 Seiten umfassende Trilogie *Apokalypse der deutschen Seele* liegt jetzt abgeschlossen vor. Es ist erstaunlich, dass ein Einzelner den gewaltigen Stoff in solcher Zusammenballung bändigen konnte. – Das Geistesdrama von Kant über Schopenhauer zu Nietzsche, von Goethe über Rilke zu George und von Hegel über Kierkegaard zu Heidegger hat wohl bislang keiner mit solcher Wucht und Dichte dargestellt wie der junge Schweizer Urs von Balthasar. – Das ist das einhellige Urteil der Kritik. Man ist überrascht von der monumentalen Architektonik dieses apokalyptischen Geistesgemäldes»[2].

Zehn Jahre nach dem ersten Band erschien dieser in einer unveränderten zweiten Auflage unter dem Titel *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus* beim Verlag F. H. Kerle in Heidelberg. In der kurzen Vorbemerkung, die der

* Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner hat bis Januar 2020 am Internationalen Priesterseminar Redemptoris Mater in Berlin das Fach Katholische Dogmatik und Dogmengeschichte doziert. In seinem Heimatbistum Augsburg leitet er die Pfarrei St. Stephan Bonstetten. In diesem Jahr ist seine beeindruckende Balthasar-Biographie erschienen. E-mail: st.stephan.bonstetten@bistum-augsburg.de.

1 Auch wenn das Vorwort des zweiten Bandes mit «München, im Mai 1938» datiert wird, ist davon auszugehen, dass der Band erst im Jahr 1939 in den Handel gelangt ist. – Da Karl Otto Thieme (1902-1963) in seiner Besprechung *Apokalypse oder Requiem?* (in Hochland 36/8 [1938/39] 158-162), die im Mai 1939 erschienen ist, sich auf alle drei Bände bezieht, dürften die Bände 2 und 3 im Frühjahr 1939 erschienen sein.

2 Eine Kopie dieser Verlagsanzeige wurde mir am 26. Februar 1999 von Frau Cornelia Capol zugesandt.

zweiten Auflage vorangestellt wird, rechtfertigt der Autor die Änderung des Titels: «Wenn die Zeitlage eine Veränderung des Titels nahelegte und dadurch bei unveränderter Wiedergabe des ersten Bandes eine gewisse Unstimmigkeit zwischen dem Leitmotiv der Apokalyptik und dem nunmehr führend gewordenen des Prometheusmythos entstanden ist, so bitte ich hierfür um Nachsicht. Beides zur Deckung zu bringen hätte eine solche Wandlung des Gesamten gefordert, dass sie mir weder möglich war noch auch wünschbar schien»[3]. Ein damals geplanter zweiter Band mit dem Titel *Dionysos*, der «die Hauptteile des früheren zweiten und dritten Bandes vereinen [wird], unter Ausscheidung dessen, was inzwischen unwichtig geworden ist»[4], wurde dann nicht mehr realisiert.

Erst im Zuge der posthumen Studienausgabe hat der Johannes Verlag Einsiedeln alle drei Bände in einer höchst verdienstvollen Neuauflage herausgebracht[5].

Alois M. Haas hat mit einem magistralen Geleitwort das Unternehmen eröffnet und begleitet. Darin reflektiert er über den Topos «Literaturtheologie». Er dokumentiert die vom Balthasar-Archiv erfassten 34 Rezensionen (inklusive der Besprechungen des *Prometheus*), um dann doch feststellen zu müssen: «Balthasars "umfangreichem Erstling" war keine Rezeption beschieden, die der Absicht der Studie auf gleichem Niveau entsprochen hätte»[6]. Seine inhaltliche Fokussierung leitet er mit dem Bedauern ein: «Wäre in der Kriegszeit genügend Geduld und Besinnung vorhanden gewesen, um die Apokalypse der deutschen Seele gründlich zu lesen, so hätte deren ideologiekritische Tendenz aus christlichem Geist vielleicht klarer, als es tatsächlich der Fall war, zutage treten können»[7]. Alois M. Haas gibt dem Leser einen Ariadnefaden an die Hand, wenn er erklärt: «Balthasars gigantischer Versuch unternimmt es, in einer mehr oder weniger strukturierten Reihung monographischer Einzelanalysen zunächst den ganzen deutschen Idealismus (…), sodann – im zweiten Band – die Geschichte der Lebensphilosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (…) und schließlich – im Schlussband – die moderne Existenzphilosophie (…) Revue passieren zu lassen, allerdings nicht im Sinn einer unverbindlich und neutral gemeinten Darstellung, sondern im Sinn eines Gerichts, das im Aufweis des endzeitlichen Scheiterns auch der geringsten Möglichkeit eines Immanenzgedankens den Boden entzieht. Im ganzen haben wir eigentlich ein Werk vor uns, das die Absicht

---

3 HUvB, *Vorbemerkung zur zweiten Auflage*, in Ders., *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, ohne Paginierung.

4 Ebd.

5 HUvB, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Bd. I: *Der deutsche Idealismus* (Studienausgabe 3/I), Freiburg i. Br. 1998; Bd. II: *Im Zeichen Nietzsches* (Studienausgabe 3/II), Freiburg i. Br. 1998; Bd. III: *Die Vergöttlichung des Todes* (Studienausgabe 3/III), Freiburg i. Br. 1998; siehe meine Besprechung der Studienausgabe in ThRv 96 (2000) 129-132.

6 A. M. Haas, *Zum Geleit*, in HUvB, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. I, XXV-XLVIII; Zitat XXXV.

7 A. a. O., XXXVII f.

verfolgt, das erkennende und dichtende Weltgestalten der Moderne analytisch auf seine religiöse Tauglichkeit hin zu überprüfen und so das im Wesen des Menschen angelegte Transzendieren als eine Bewegung zu fassen, in der deren Ziel – die göttlich verfügte und im Glauben gekannte Endgestalt alles Seienden – tatsächlich in den Blick kommt … So finden alle Mythen der deutschen Geistesgeschichte ihre *reductio in crucem* … Es ist – in resoluter Abrückung von apologetischen Kampfstrategien – die Selbstentlarvung der Mythen im Licht des Mythus vom Kreuz»[8]. Dank der Neuauflage ist die Chance gegeben, dass das Werk endlich die Beachtung findet, die ihm gebührt. «Die Stunde, die eigentliche Tragweite dieses sowohl vom Methodischen wie Inhaltlichen her monumentalen und genialen Wurfs einzuschätzen, scheint gekommen zu sein»[9]. Doch darf man die Erwartungen nicht zu hoch veranschlagen, denn sowohl wegen des Umfangs wie auch des geistigen Anspruchs wird der Kreis der Rezipienten immer ein kleiner bleiben.

Was in dieser eindringlichen Hinführung ausgespart wird ist eine nähere Betrachtung der Entstehungsgeschichte des Werkes. Dazu finden sich nur ein paar Sätze am Anfang des Geleitwortes: «Noch vor der Publikation seiner Zürcher Dissertation im Jahre 1930 über die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur hat Hans Urs von Balthasar diesem Thema – in den Jahren 1928-1929 – in einer ersten kürzeren Fassung von Band I und II der Apokalypse der deutschen Seele eine ausführlichere Behandlung angedeihen lassen, deren Manuskript verschollen ist. Zwischen 1933 und 1935 hat er dann die ersten beiden Bände, ergänzt um einen dritten, während seiner ersten Jahre im Jesuitenorden unter ziemlichem Zeitdruck in der vorliegenden Form in einem handschriftlichen Manuskript von 1200 Seiten ins Reine geschrieben, da ihm – wie Briefe belegen – im Orden eine Schreibmaschine nicht zur Verfügung stand!»[10].

Dieser kurze Passus erweckt in mir einige Bedenken und Zweifel und veranlasst mich, der Frage der Entstehungsgeschichte der *Apokalypse der deutschen Seele* gründlich nachzugehen. Die Behauptung von einem «verschollenen Manuskript» höre ich hier zum ersten Mal. Ich betrachte sie vorerst als eine diskussionswürdige Hypothese. Fest steht, dass das im Zuge des Promotionsverfahrens (Herbst 1928) eingereichte Exemplar der Dissertation, deren Titel «Geschichte des eschatologischen Problems in der neuen deutschen Dichtung»[11] gelautet hat, und die gedruckte (vor Juli 1930) erschienene Doktorarbeit mit dem leicht abgeänderten Titel «Geschichte

8 A. a. O., XXXVIII-XXXIX.

9 A. a. O., XLIV.

10 A. a. O., XXV.

11 So heißt der Titel der Dissertation in dem kurzen Text, mit dem Prof. Robert Faesi im Oktober 1928 die Arbeit begutachtet und mit der Bemerkung: «Mit großem Eifer und reifem Verständnis» bewertet hat; vgl. M. Lochbrunner, *HUvB und seine Literatenfreunde*, Würzburg 2007, 279.

des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur» nicht in allen Partien textgleich sind. Um hier Klarheit zu bekommen, müsste man das gedruckte Exemplar mit der Diss. masch., von der sich in der Universitätsbibliothek Zürich ein Pflichtexemplar befinden sollte, vergleichen können. Auch was die Darstellung der Jahre zwischen 1933 und 1935 betrifft, in denen Balthasar «die ersten beiden Bände, ergänzt um einen dritten, … in der vorliegenden Form in einem handschriftlichen Manuskript von 1200 Seiten ins Reine geschrieben [hat]», sehe ich den Sachverhalt in einer etwas anderen Weise. Denn beim dritten Band handelt es sich nicht um eine Ergänzung, sondern der dritte Band verdankt sich einer späten, kurz vor der Drucklegung (oder vielleicht sogar erst während der Drucklegung) erfolgten Aufteilung des zweiten Bandes in zwei Bände[12], nämlich Band II *Im Zeichen Nietzsches* und Band III *Vergöttlichung des Todes*. So heißt es im *Vorwort* zum zweiten Band: «Der Umfang des früher angekündigten zweiten Bandes ließ es ratsam erscheinen, diesen zu teilen und die Teile als Band 2 und 3 einzeln erscheinen zu lassen. Band 3 *Die Vergöttlichung des Todes*, erscheint im September dieses Jahres [= 1938]»[13]. Diese Ankündigung konnte dann aber, aus welchen Gründen auch immer, nicht eingehalten werden. Beide Bände (II und III) sind erst 1939 erschienen.

Doch wenden wir uns nun ex professo der Frage der Genese des ganzen Werkes zu. Während der Vorbereitungsarbeiten meiner Balthasar-Biographie[14] habe ich etliches Material zu dieser Frage gesammelt, das aber in der Biographie nicht in Gänze verwendet werden konnte. Deshalb habe ich mich entschlossen, dieses Material nun in einer Spezialuntersuchung auszuwerten.

## 1. Die Daten in den Imprimaturakten

Beginnen möchte ich mit einem Blick auf die Angaben zum Imprimatur der drei Bände. Wir müssen jeweils zwei Imprimatur-Vorgänge beachten: einmal das Imprimatur, das der Provinzial des Jesuitenordens erteilen musste, also das Ordensimprimatur, und dann das Imprimatur des Ordinariates des Bistums, in dessen Terri-

---

12 In einem Brief (München, 22. März 1939) an den in die Schweiz emigrierten Germanisten Werner Milch (1903-1950), für dessen (kritische) Besprechung der *Apokalypse* (*Eschatologie als Grundwissenschaft*, in Der kleine Bund, Jg. 20, Bern 12.3.1939, Nr. 11, 81-82) er sich bedankt, erklärt Balthasar: «Die Teilung des 2. Bandes erfolgte im letzten Moment vom Verlag selbst und gegen meinen Willen» (Provenienz: Deutsches Literaturarchiv Marbach, A: Milch, 87.46.2).

13 HUvB, *Vorwort*, in DERS., *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. II, 1.

14 M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar 1905-1988. Die Biographie eines Jahrhunderttheologen*, Würzburg 2020.

torium sich der Verlag der Publikation befunden hat, also das Fürsterzbischöfliche Ordinariat Salzburg, das für den Verlag Anton Pustet Salzburg zuständig war[15].

Für den ersten Band *Apokalypse der Seele* [sic!] erteilte der Provinzial Augustinus Rösch (1893-1961) am 14. Juni 1936 das Ordensimprimatur. Ihm liegen drei Gutachten vor. Das erste stammt aus der Feder von P. Erich Przywara (1889-1972) und ist am 29. Mai 1936 unterschrieben worden. Die beiden anderen Zensoren sind P. Heinrich Bleienstein (1884-1960) und P. Rudolf Walter von Moos (1884-1957), der damals noch Studentenseelsorger in Basel und somit der Vorgänger Balthasars an diesem Posten gewesen ist. Beide haben ihr Gutachten am 14. Juni 1936 abgeliefert.

Das Fürsterzbischöfliche Ordinariat Salzburg erteilt die Druckerlaubnis am 19. April 1937. Am 13. März 1937 hat der Verlag die Druckfahnen dem Ordinariat überreicht, das sie dann am 22. März 1937 an den Innsbrucker Dogmatiker Ludwig Lercher S.J. (1864-1937) zur Begutachtung geschickt hat. Auf Bitten des Ordinariates hat der Verlag am 14. April 1937 das Ordensimprimatur nachgereicht, so dass danach zügig am 19. April 1937 die Kirchliche Druckerlaubnis für das Werk von P. Hans Urs von Balthasar *Apocalypse* [sic!] *der deutschen Seele* gegeben worden ist.

Wir können im Blick auf den ersten Band festhalten, dass das Ordensimprimatur bereits im Juni 1936, also noch vor der Priesterweihe Balthasars (am 26. Juni 1936) fertig war, die Kirchliche Druckerlaubnis aber erst 10 Monate später im April 1937 erfolgt ist. Während in den Unterlagen der Jesuiten das Werk mit dem Titel «Apokalypse der Seele» bezeichnet wird, ist in den Akten des Ordinariates durchwegs von der *Apokalypse der deutschen Seele* die Rede.

Der zweite Band *Apokalypse der Seele* erhält am 28. Februar 1938 das Ordensimprimatur vom Provinzial Augustinus Rösch. Die Zensoren sind wieder P. Erich Przywara (abgegeben am 24. Februar 1938) und P. Heinrich Bleienstein (abgegeben am 26. Februar 1938). Der Verlag Anton Pustet schickt am 22. April 1938 einen «gesamten Fahnenabzug des Werkes Hans Urs von Balthasar S.J. *Apokalypse der deutschen Seele* Band 2» mit der Bitte um Erteilung der Kirchlichen Druckerlaubnis an das Ordinariat und vermerkt, dass das Ordensimprimatur bereits vorliegt. Das Ordinariat reicht am 26. April 1938 den Fahnenabzug an den Salzburger Philosophieprofessor Albert Auer OSB (1891-1973) weiter. Dieser berichtet am 24. September 1938 der erzbischöflichen Behörde: «Gegen das Imprimatur des Werkes können vom kirchlichen und theologischen Standpunkt aus keinerlei Bedenken erhoben werden. Zu vermerken ist, dass der Verlag das Vorwort nicht vorgelegt hat, sodass durch diesen Mangel die Lektüre bzw. Überprüfung des an sich schon schwierigen Stoffes nicht

15 Die folgenden Daten sind entnommen dem Band *Censura Librorum* beim Archiv der Deutschen Jesuiten in München, Signatur: Abt. 45 B – 257 B, Nr. 1745; bzw. den Imprimaturakten beim Archiv der Erzdiözese Salzburg, Signatur: 12/6 RlZ (Imprimatur 1925-1953). NB. Abgesehen von dem kurzen Bericht des Benediktiner Albert Auer werden die Gutachten selber weder in München noch in Salzburg überliefert.

wenig erschwert wurde». Am 29. September 1938 ist dann das Imprimatur erteilt worden.

Zwischen den beiden Druckerlaubnissen liegt diesmal ein Intervall von 7 Monaten. Vor allem aber ist zu beachten, dass in beiden Fällen ausschließlich von «Band 2» gesprochen wird. Von einem 3. Band ist Ende September 1938 noch keine Rede. Das legt den Schluss nahe, dass erst danach die Entscheidung für eine Teilung des Bandes gefallen ist. In etwa spiegelt sich die Situation in der unpräzisen Angabe zum Imprimatur in der gedruckten Ausgabe wider, wo sowohl am Schluss des zweiten wie auch des dritten Bandes nur zu lesen ist: «Mit Erlaubnis der kirchlichen und Ordensoberen».

## 2. Der Lektoratsbericht

Am 7. Dezember 1998 hat mir Frau Cornelia Capol vom Balthasar-Archiv die Kopie eines 15 Seiten (DIN A 4, nur recto) umfassenden Daktyloskripts geschickt, das folgenden Titel trägt:

Lektoratsbericht über
Hans Urs von Balthasar
Apokalypse der Seele
Studien zu einer existentiellen Eschatologie I
Dionysische Seele: 1. Bd. Prometheus
2. Bd. Dionysos
erstattet am 9.10.1936

Da der Bericht nicht namentlich gezeichnet ist, stellt sich die Frage: Wer ist sein Verfasser? In der Autobiographie von Max Müller (1906-1994) findet sich eine Spur im Kontext seiner Aussagen über das «St.-Michaels-Institut»[16]: «In jenen jungen Jahren, als ich nach der Michaels-Instituts-Zeit ungenügend bezahlter Universitätsassistent war, musste ich meinen Lebensunterhalt zum großen Teil durch Lektor-Arbeit bei Verlagen wie J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), bei Kösel und Pustet, bei Otto Müller, Salzburg, verdienen. Hierbei konnte ich auch Balthasars großangelegtes Frühwerk *Die Apokalypse der deutschen Seele* bei Otto Müller zum Druck bringen»[17]. Damit steht der Verfasser dieses Berichtes im Grunde fest. Aber eine Ungereimtheit muss

[16] Zum St.-Michaels-Institut siehe meinen Band *HUvB und seine Philosophenfreunde* (Würzburg 2005), 9-11.

[17] M. Müller, *Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*, Berlin 1994, 38; siehe auch 139.

noch geklärt werden. Max Müller spricht von einer Drucklegung des Werkes bei Otto Müller, während in den veröffentlichten drei Bänden jeweils der «Verlag Anton Pustet. Salzburg/Leipzig» genannt wird. Die Lösung des Rätsels habe ich in einer Verlagsgeschichte und Biographie des Verlegers Otto Müller (1901-1956) gefunden[18]. Nach Lehr- und Wanderjahren in Buchhandlungen und in einem Verlag kam der in Karlsruhe geborene Bankkaufmann 1934 nach Salzburg, wo er die Leitung des Verlages Anton Pustet übernommen hat. «Der vordem kleine Gebetbuchverlag erhielt in den Jahren unter seiner Führung einen gewichtigen Namen im deutschsprachigen Buchhandel … Eine derart engagierte und profilierte Verleger-Persönlichkeit konnte den eigenen Vorstellungen und Ansprüchen nur mit dem Wagnis des eigenen Verlagsrisikos gerecht werden»[19]. So gründete er im Juli 1937 dann in Salzburg seinen eigenen Verlag. Zur Zeit als Max Müller im Oktober 1936 den Lektoratsbericht abgeliefert hat, war Otto Müller tatsächlich noch der Leiter des Verlags Anton Pustet, so dass die Bemerkung von Max Müller korrekt ist.

Dieser hat 8 Tage in die Lektüre des Werkes und die Abfassung seines Berichtes investiert, wie er eingangs erklärt: «Es ist ein gewagtes Unternehmen, ein Werk, an dem ein formal hochbegabter Verfasser, der gleichzeitig mit einem ganz ungewöhnlichen Fleiß sich einen immensen Schatz wirklicher Kenntnisse erarbeitet hat, wohl seine 8 Jahre[20] gearbeitet haben mag, in der Zeit von 8 Tagen begutachten zu sollen, auch wenn diese 8 Tage ganz von diesem Werke und der inneren Auseinandersetzung mit ihm erfüllt waren»[21]. Dann legt er die Disposition vor: «Bei der Begutachtung will ich in folgender Weise vorgehen: (1) den subjektiven Eindruck schildern, den ich im Fortgang der Lektüre empfing. Er ist darum wichtig, weil er am besten die Art spiegelt, wie ein eventuell künftiger Leser sich zum Buche einstellen wird. (2) will ich den objektiven Gehalt des Buches schildern und auf seinen wissenschaftlichen Wert hin prüfen; (3) die grundsätzliche Methode des Herrn v. Balthasar im Verhältnis zu sonstigen geistesgeschichtlichen Werken kritisch ins Auge fassen und (4) Stil, Darstellungsart, Aktualität, Ansprechendheit, etc., was alles gerade für den Leser besonders in Frage kommt skizzieren, und dann (5) in vorsichtiger Weise andeuten, wie ich mir denke, wie vom verlegerischen Standpunkt aus das Endurteil über das eingereichte Manuskript lauten könnte»[22]. Die Schilderung seines subjektiven Eindrucks beansprucht fast die Hälfte des Gutachtens (2-7). Zunächst versucht er das Anliegen Balthasars zu erfassen. «Interpretatorisches Aufdecken des

18 Almanach: *Werke und Jahre 1937-1977*, Salzburg 1977.

19 A. a. O., 7.

20 Wenn man von 1936 acht Jahre zurückrechnet, kommt man nahe an das Jahr 1928, also das Jahr, in dem Balthasar seine Diss. masch. bei der Universität Zürich abgegeben hat.

21 Lektoratsbericht über Hans Urs von Balthasar, Apokalypse der Seele, erstattet am 9. Oktober 1936, 1.

22 Ebd.

teils ausdrücklich bewussten und thematisch-gemachten, teils unthematisch den Horizont abgebenden Hintergrunds der letzten Dinge im Dichten, Denken, Sagen und Leben des modernen deutschen Geistes von Lessing bis zur Gegenwart ist die Intention wie das Werk Balthasars. Wie im geistig-philosophischen wie geistig-künstlerischen Ringen die Seele sich in ihrem Verhältnis zum Letzten, das sie in all ihren Äußerungen bestimmt, verhält: diese Enthüllung ist das Ziel»[23]. Zum Titel des Werkes notiert er: «Ein Titel, der die drei hochmodernen, aktuellen Worte "Apokalypse", "Eschatologie", "existential" zusammen vereinigt, wirkt so, dass man weiß, dass hier etwas Hochmodernes sich anschickt, vor unsere Augen und unseren Geist zu treten, ohne dass man weiß, was diese Hochmoderne außer seiner [sic!] Hochmodernität nun eigentlich mit uns vorhat»[24]. Max Müller stellt auch die (rhetorische?) Frage nach dem Autor. «Und wer unternimmt so etwas? Ein reifer Mann als Abschluss des Ringens des eigenen Lebens? So sollte man eigentlich denken. Nein, es ist ein junger, fleißiger, kluger, hochbegabter Mensch zwischen 30 und 35 (nach meiner unmaßgeblichen Schätzung) […] Diese "Existentielle Eschatologie", diese "Apokalypse der deutschen Seele der Gegenwart und jüngster Vergangenheit" könnte ich mir als Abschluss jahrzehntelanger Beschäftigung mit einem jeden Einzelnen dieser Denker und Dichter denken, und dort auch nur als ganz vorsichtige Deutung. Hier aber in einem großen und begabt-kühnen Erstlingswerk (…) wird einer mit all diesen: mit Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Goethe, Hölderlin, Nietzsche, Kierkegaard, George, Rilke, Heidegger, Barth irgendwie "fertig", indem er ihnen ihr letztes "Geheimnis", das sie vielleicht selbst nicht wissen, entreißt und von diesem "letzten Geheimnis" her werden sie dann völlig gesehen»[25]. Diese Überlegung führt den Berichterstatter zur nächsten Feststellung: «Da kommt es auch einem zum Bewusstsein, welcher Meister hier Pate gewesen sein muss: niemand anders als Przywara, dessen ganzes Bestreben im Grunde auch niemals "Auseinandersetzung" ist, sondern "Enthüllung", die mir bald als gelungen erscheint (…), bald als völlig misslungen (…); immer aber gefährlich, weil sie sich im Letzten bewegt, ohne dass die Auseinandersetzung mit dem Vorletzten sichtbar würde. In dieser selben Gefährlichkeit bewegt sich auch sein begabtester Schüler, als den man Hans Urs v. Balthasar aufgrund seines Manuskriptes ansprechen muss»[26]. Es folgen Schlaglichter auf einzelne Kapitel. Gelobt wird die ausgezeichnete Analyse der transzendentalen Dialektik Kants, die genaue Analyse der Briefe zur ästhetischen Erziehung von Schiller. Als ungenügend gilt das Schelling-Kapitel, weil Früh-, Mittel- und Spätzeit zu wenig kontrastiert werden. Sehr geglückt erscheint

[23] A. a. O., 3.

[24] A. a. O., 2.

[25] A. a. O., 4.

[26] A. a. O., 5.

ihm dagegen die Analyse des Prometheusmythos im Werk Goethes. Hohes Lob erfährt das Kapitel, mit dem der zweite Band eröffnet wird: der Vergleich zwischen Nietzsche und Kierkegaard unter dem Titel «Der Zweikampf». «Diesem Abschnitt würde man einen Druck unbedingt wünschen»[27]. Doch die folgenden Kapitel werden sehr kritisch gesehen. Das Scheler-Kapitel erscheint unbefriedigend. «Die Heideggeranalyse ist unmöglich, Heidegger kann eben noch nicht in ein abgeschlossenes Schema endgültig eingereiht werden»[28]. «Gut erscheint mir der Kern Georges getroffen zu sein und seine Kennzeichnung als eigentlicher Antichrist, welcher Nietzsche glaubt zu sein und welcher doch erst George ist. Barth wiederum zu schematisch, der Abschluss mit Derleth unmöglich»[29]. Damit zeichnet sich bereits seine Stellungnahme zum objektiven Gehalt und wissenschaftlichen Wert ab. «Der erste Band gibt uns auf weite Strecken hin (nicht überall) wertvollstes Neues, das uns nur gerade dieser Verfasser in seiner scharfen Schulung und seinem immensen Fleiß, der ein ungewöhnlich großes Gebiet zur gleichen Zeit gründlich beherrscht, geben kann … Der wissenschaftliche Gesamtwert des ersten Bandes scheint mir also sehr hoch zu sein»[30]. Anders fällt das Urteil über den zweiten Band aus: «Der zweite Band kann nicht den gleichen wissenschaftlichen Wert für sich beanspruchen, er ist mehr ein äußerst geistreicher Deutungsversuch der unmittelbaren Gegenwart, der mir infolge des zu engen Schemas nicht so recht geglückt zu sein scheint»[31]. Der dritte Abschnitt des Berichtes thematisiert die Methode des Werkes. Ihr wird vorgeworfen, dass das Koordinatensystem der Deutung bisweilen zu einem bedenklichen «Prokrustesbett» gerate. «Denn es wird nicht induktiv gefunden, sondern a priori vorausgesetzt und seine innere Adäquatheit bleibt nur behauptet. Wer sagt, dass in ihm alle wesentlichen Gesichtspunkte enthalten sind, dass es geeignet ist, das Feinste und Tiefste und Eigenartigste der Gottbeziehung überhaupt deuten zu können?»[32]. In diesem Zusammenhang wird nochmals die Nähe Balthasars zur als bedenklich kritisierten Methode Przywaras betont, um dann aber lobend festzustellen: «Der Verfasser hat auf dem Gebiete geisteswissenschaftlicher Forschung das Zeug zum Höchsten in sich, er scheint mir hier sogar noch mehr zu versprechen als sein sicher doch höchst geistvoller Lehrer»[33]. Der vierte Abschnitt befasst sich mit

---

27 A. a. O., 7. NB. Der einzige Teil der *Apokalypse der deutschen Seele*, der ins Französische übersetzt worden ist, ist dieses Kapitel: Kierkegaard et Nietzsche, in Dieu Vivant 1 (2e trimestre 1945) 53-80.

28 A. a. O., 7.

29 Ebd. NB. Der Abschnitt über den *Fränkischen Koran* des Dichters Ludwig Derleth (1870-1948) steht jetzt im dritten Band, 72-83, also am Anfang.

30 A. a. O., 8-9.

31 A. a. O., 9.

32 A. a. O., 10.

33 A. a. O., 11.

dem Stil des Werkes. Deutlich wird zwischen der Darstellung der Dichter und der Darstellung der Philosophen unterschieden. Während die Werke der behandelten Dichter mit Zitaten reich belegt werden, ist «die Darstellungsart bei den Philosophen für den, der sie nicht genau kennt, eminent schwer»[34]. Die zahlreichen mythologischen Überschriften hält Müller schlechthin für verfehlt. Er unterbreitet auch einen Vorschlag für einen treffenderen Titel des Werkes: Apokalypse der Seele. Studien über das religiöse Problem in der neueren deutschen Geistesgeschichte. Im fünften Abschnitt formuliert er seine abschließende Stellungnahme: «Mein Gesamtvorschlag wäre: trotz aller Bedenken im Einzelnen einen Druck des ersten Bandes unter verändertem Titel als selbständiges Werk zu wagen, von einem solchen des zweiten Bandes wegen der ausgeführten Bedenken abzusehen (obwohl der zweite in der Themenstellung eine größere modische Aktualität in sich trägt). Ob man den ersten Abschnitt des zweiten Bandes *Der Zweikampf* als selbständigen Ausblick nach dem Wagnerkapitel, in eine Zeit neuer Problematik dabei mit in den ersten Band[35] hineinnehmen will, wäre eine besondere zu erwägende Frage. Wo größere Schlichtheit, mehr Klarheit in den Titeln, größere Gliederung in den einzelnen Abschnitten noch möglich sind, sollte man den Verfasser darum angehen, ebenso ihm eine eventuelle Akzentverschiebung auf die historische Darstellung nahelegen. Aber wenn ihm auch dies nicht möglich sein sollte, wäre ein Druck verantwortbar … Als ein Band *Geistesgeschichtlicher Studien zur religiösen Lage des deutschen Idealismus* könnte dieses Werk ein überall zu beachtender und beachteter Beitrag katholischer Forscher zu diesen Fragen bedeuten, ein Beitrag, der von katholischer Seite noch nicht geleistet ist, aber zu leisten wäre und von Balthasar seinem Können, Wissen und Geiste nach wohl zu leisten ist, wie von kaum einem, den wir gegenwärtig besitzen»[36].

Mit seinem Lektoratsbericht hat Max Müller das Anliegen Balthasars klar erkannt und gewürdigt, aber auch Schwächen des Werkes aufgezeigt, die er vor allem im zweiten Band gefunden hat, da dort der historische Abstand zu den behandelten Personen noch weitgehend gefehlt hat. Auch sein grundsätzliches Bedenken bezüglich des methodischen Standpunktes trifft etwas Wahres. Wenn Balthasar seinem Rat einer Akzentverschiebung auf die historische Darstellung gefolgt wäre, hätte die Rezeption vielleicht einen günstigeren Verlauf genommen.

Auf dem Weg zur Drucklegung markiert der Lektoratsbericht eine wichtige Etappe. Für unser Forschungsziel der Erhellung der Entstehungsgeschichte ist festzuhalten, dass zum Zeitpunkt des Berichtes, also am 9. Oktober 1936 – Balthasar kehrte am 2. Oktober als neu geweihter Priester nach Fourvière zurück und beginnt

---

34 A. a. O., 12.

35 Dieser Rat ist befolgt worden, denn in der gedruckten Ausgabe beschließt der Abschnitt *Der Zweikampf* nun den ersten Band (695-734).

36 A. a. O., 14.

das vierte und letzte Jahr seines Theologiestudiums –, das Werk unter dem Titel «Apokalypse der Seele» in zwei Bänden vorgelegen hat. Dabei könnte es sich sogar noch um ein handschriftliches Exemplar gehandelt haben. Im August 1935 befindet sich das Werk auf jeden Fall noch in einem handschriftlichen Zustand, wie aus einem Brief vom 10. August 1935 an den Provinzial Franz Xaver Hayler S. J. (1876-1965) hervorgeht: «Ich komme wirklich sehr schwer ohne Schreibmaschine aus. Ich schrieb das ganze Ms. 1200 Seiten von Hand, so hatte ich nur 1 Exemplar, das endlos bei Kösel vor Anker lag und alle Bewegungsfreiheit hemmte. Das möchte ich nicht mehr mitmachen»[37]. Aus einem Brief Balthasars von Ende Juni 1936 an Rudolf Walter von Moos S. J. geht hervor, dass selbst noch bei der Ordenszensur des ersten Bandes nur das handgeschriebene Manuskript vorgelegen hat[38].

Bei einer aufmerksamen Lektüre des Lektoratsberichtes stellt man freilich auch fest, dass zwischen dem damaligen Status des Skriptes und dem veröffentlichten Werk doch etliche Unterschiede bestehen. Vor allem am zweiten Band müssen noch zahlreiche Umarbeitungen erfolgt sein. Davon spricht Balthasar selbst in einem undatierten Schreiben an den Provinzial Augustin Rösch, in dem er um ein «Jahr freier Arbeit … z. B. in Innsbruck» im Anschluss an sein Theologiestudium bittet. «Da könnte ich zugleich etwas ausruhen und auf die Berge gehen, dann den 2. Band der *Apokalypse* fertig stellen und ebenso den deutschen *Origenes*[39], könnte etwas von den Rahners[40] profitieren und meine Theologie ergänzen – hier hat man nämlich so gut wie gar keine deutschen Bücher und Zeitschriften gehabt»[41]. Als Grund für die notwendige Umarbeitung des zweiten Bandes macht er den Lektoratsbericht geltend: «Die *Apokalypse der deutschen Seele* erscheint bei Pustet-Salzburg, wie Sie wissen, aber nur der 1. Band (in etwa 1 Monat –, 800 S.!). Der 2. Band soll nächstes Jahr folgen, laut Verlagsvertrag. Nun hat aber der (sehr kluge) Lektor des Verlags daran, d. h. am 2. [Band] allerhand auszusetzen gehabt und hat damit durchaus Recht gehabt. Ich sollte ihn also etwas umarbeiten und ergänzen: Eine Arbeit von 2-3 Monaten»[42].

---

37 HUvB an P. Provinzial: Barollière, 10. August 1935; Provenienz: Provinzarchiv Zürich.

38 HUvB an Rudolf Walter von Moos: «P. Provinzial hat mir die Namen meiner Censores offenbart, so danke ich Dir allerherzlichst sowohl für die große mühselige Arbeit, bes. da das Ms. handgeschrieben war, als auch für Deine bes. für einen "Anfänger" so ermunternden Lobsprüche» (Lyon, o. D. [Ende Juni 1936]). Provenienz: Provinzarchiv Zürich.

39 Gemeint ist seine Origenes-Auswahl *Geist und Feuer*, die im Frühjahr 1938 bei Otto Müller in Salzburg erscheinen wird.

40 Karl Rahner war im Sommer 1936 nach Innsbruck gekommen, um ein theologisches Doktorat zu erwerben und sich im Fach Dogmatik und Dogmengeschichte zu habilitieren. Hugo Rahner lebte seit 1934 in Innsbruck und hatte sich dort für das Fach Alte Kirchengeschichte und Patristik habilitiert.

41 HUvB an P. Provinzial: o.O. [Fourvière], o.D. [1937]; Provenienz: Provinzarchiv Zürich. – Das «Freijahr» wurde nicht gewährt: es blieb bei der Destination «Schriftstellerhaus München», wo Balthasar Mitte Juli 1937 angekommen ist.

42 Ebd. – Der Hinweis auf das Erscheinen des ersten Bandes «in etwa 1 Monat» würde eine Datierung des

Beim zeitlichen Ansatz für die Umarbeitung des 2. Bandes dürfte er sich getäuscht haben. Wie die Daten der Imprimaturerteilung für diesen Band (28.2.1938, bzw. 29.9.1938) zeigen, hat diese Arbeit doch mehr Zeit beansprucht.

Max Müller hat sich später nochmals zu Wort gemeldet. In der «Freiburger Tagespost» Nr. 83 vom 8./9. April 1939 bespricht er unter der Überschrift *Apokalypse der deutschen Seele* den ersten Band. Er weist darauf hin, dass ihm bei der Abfassung der Besprechung der zweite und dritte Band noch nicht vorgelegen haben. Der Tenor seiner Rezension deckt sich mit den Aussagen seines Lektoratsberichtes. Neben allem Lob äußert er auch hier sein grundsätzliches Bedenken: «Das Werk Balthasars ist das Werk eines weiten und reichgebildeten Geistes. Größe und Kenntnis und Kraft der spekulativen Analyse zeichnen ihn aus … Und trotzdem enthält ein solches "eschatologisches" Werk große Gefahren, die nicht verschwiegen werden dürfen. Deren größte scheint uns zu sein: dass über die Analyse des eschatologischen Hintergrundes der eigentliche Vordergrund dessen, was das künstlerische und philosophische Werk jeweils direkt und unmittelbar gestaltet, vernachlässigt wird. Besonders stark ist diese Gefahr in der Interpretation von Philosophie. Diese wird ganz und gar als Wesensausdruck des Menschen genommen; gegenüber dieser symbolischen Ausdrucksfunktion tritt die Frage nach der einzelnen Wahrheit und Richtigkeit ihrer Thesen ganz in den Hintergrund, die Bedeutungsfunktion verliert ihren Eigenwert. […] Diese Entwertung des vordergründigen Werkes scheint uns wie hinter allen Schriften Przywaras so auch hinter der imponierenden Leistung Balthasars als drohender Schatten zu stehen»[43]. Balthasar muss diese Besprechung rasch zur Kenntnis bekommen haben, denn am 17. April [1939] bedankt er sich: «Lieber Herr Doktor, eben fällt mir in der "Kölnischen" Ihr Aufsatz in die Hände; er erfüllt mich mit großer Freude und Dankbarkeit. Sie haben aus dem Gewirr der Ideen mit kundiger Hand die großen Linien herausgearbeitet (vielleicht mehr Klarheit verbreitet als da ist), und auch die Schlusskritik ist durchaus akzeptabel. Ich wollte im Grunde nur rein immanent in der Historie philosophieren. Die große Gefahr ist ein Relativismus der Standpunkte. Also nehmen Sie meinen allerbesten Dank! Ihr Hans Balthasar»[44].

## 3. Spurensuche in den Korrespondenzen

Die beiden bislang ausgewerteten Quellen der Imprimaturakten und des Lektoratsberichtes haben uns bereits einige gesicherte Erkenntnisse zur Entstehungsge-

Briefes ins zeitige Frühjahr 1937 nahe legen.

43 M. MÜLLER, *Apokalypse der deutschen Seele*, in Freiburger Tagespost 83 (8./9. April 1939).

44 HUvB an Max Müller: München, 17. April [1939]; Provenienz: Nachlass Max Müller beim Universitätsarchiv Freiburg i. Br. NB. Die Ungereimtheit mit der «Kölnischen» kann ich nicht klären.

schichte an die Hand gegeben. Eine zusätzliche Quelle tut sich in den Korrespondenzen auf, in denen gelegentlich Erwähnungen zum Fortgang der Arbeit begegnen. Doch ist mir nur ein ganz schmaler Sektor des schier unermesslichen Briefverkehrs Balthasars zugänglich gewesen. Im Grunde genommen ist es nur die Korrespondenz Balthasars mit seinem Luzerner Freund Emil Lerch (1903-1989)[45], die in diesem Zeitraum der Entstehung der *Apokalypse* eine einigermaßen zusammenhängende Sequenz von brieflichen Mitteilungen zur Verfügung stellt. Ein paar Zufallsfunde aus anderen Korrespondenzen füge ich ein.

Eine methodische Überlegung, die ich mir stelle, ist die Frage, ob die Erwähnungen in der Reihung einer aufsteigenden Chronologie, also vom Beginn bis zum Abschluss der Arbeit, oder in der Reihung einer absteigenden, rückläufigen Chronologie dargestellt werden sollen. Da die bisherige Perspektive der Untersuchung vom publizierten Werk über die Daten der Imprimaturerteilung zum Lektoratsbericht gleichsam flussaufwärts verlaufen sind, entscheide ich mich für die rückläufige Chronologie.

## a) Spuren der Umarbeitung des zweiten Bandes

Es sei daran erinnert, dass die Rede vom zweiten Band zu diesem Zeitpunkt immer noch den (später durch Abtrennung entstandenen) dritten Band einschließt. Das Kapitel «Der Umbruch im Spiegel der Endzeitdichtung»[46] markiert die spätere Schnittstelle und den Beginn des dritten Bandes. Daran schließt sich dann das Scheler-Kapitel an[47]. Auf die Umarbeitung dieses Kapitels bezieht er sich im Brief an Henri de Lubac (1896-1991) vom 28. Oktober 1937. Er teilt dem Freund mit, dass er mit dem Verleger Otto Müller die Herausgabe einer Bücherreihe abgemacht hat[48]. «Damit verdiene ich nicht schlecht Geld: wenigstens kann ich meinen 2. Band der *Apokalypse* bezahlen. Ich werde ihn im Januar [1938] beendet haben. Ich bin im Scheler»[49]. Januar/Februar 1938 scheint realistisch für den Abschluss der Umarbei-

---

45 Siehe das Repertorium zu dieser Korrespondenz in meiner Balthasar-Biographie: *HUvB 1905-1988. Die Biographie eines Jahrhunderttheologen*, Würzburg 2020, 669-683.

46 HUvB, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. III, 3-83. Die Abteilungstitel lauten: I. Der Gang zum Gericht; II. Technik und Endzeit; III. Psychologie der Endzeit; IV. Christ und Antichrist; V. Weltkrieg als Weltgericht; VI. Flut und Arche.

47 A. a. O., 84-192. Die Titel der vier Abteilungen sind: I. Die neue Mitte; II. Krieg und Geist; III. Phänomenologie; IV. Personalismus.

48 In dieser Bücherreihe erscheint seine (gekürzte) Übersetzung des Kommentars zum Hohen Lied von Gregor von Nyssa mit dem Titel *Der versiegelte Quell* (Salzburg 1939).

49 HUvB an Henri de Lubac: München, 28. Oktober 1937; Provenienz: Centre d'archives et d'études Cardinal Henri de Lubac Namur. Zu den Signaturen des Archivs siehe das Repertorium der Lubac-Korrespondenz in meiner Balthasar-Biographie (wie Anm. 45), S. 684-711.

tungen gewesen zu sein, da ja am 28. Februar 1938 der Provinzial die Druckerlaubnis erteilen konnte.

Auf das Scheler-Kapitel folgt das Kapitel «Heidegger und Rilke»[50]. In die Arbeit an diesem Kapitel fällt der Bittruf vom 25. September 1937 an den Freund Lerch: «Könntest Du mir Sein und Zeit (das alte Exemplar) schicken, das hier im Haus nicht zu finden ist und das ich unbedingt benötige –; mein 2. Band rückt übrigens ordentlich voran, bis Februar [1938] hoff ich fertig zu sein»[51]. Kurz nach seiner Ankunft in München meldet er am 19. Juli 1937 an de Lubac: «Was mich betrifft: Ich habe mich seit 10 Tagen hier eingerichtet und ich lese – Dostojewski: 18 Bände bis jetzt. Es bleiben noch 12. Danach 16 Bände von Nietzsche. All dies wegen der Korrektur eines Kapitels der Apokalypse. Und es sind noch 10 zu korrigieren und 4 zu schreiben!! Also bin ich bis Oktober-November [1937] beschäftigt»[52]. Das große Kapitel «Nietzsche und Dostojewski» steht jetzt am Schluss des zweiten Bandes[53]. Einen Monat später am 24. August 1937 klagt er über das langsame Vorankommen: «Die *Apokalypse II* schreitet sehr langsam voran, ich muss sie komplett umarbeiten, ich werde sie kaum vor dem Frühjahr [1938] beendet haben»[54]. Und am 1. Dezember [1937]: «Viel Arbeit mit dem zweiten Band der *Apokalypse*. Aber ab Februar [1938] hoffe ich zu den griechischen Vätern zurückzukehren»[55].

Die Erwähnungen in den Korrespondenzen aus den Jahren 1936 und 1935 beziehen sich vornehmlich auf die Suche nach einem Verlag, der das schwierige und umfangreiche Manuskript drucken soll. Doch diesen Vorgang möchte ich im folgenden Kapitel darstellen.

## b) Spuren der Erarbeitung des ersten Bandes

Wenn wir in der Chronologie weiter zurückgehen, begegnen uns im Jahr 1934 in der Lerch-Korrespondenz wieder Spuren, die sich aber auf die Erarbeitung des ersten Bandes beziehen, der dann um Ostern 1937 erscheinen wird. Balthasar be-

---

50 HUvB, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. III, 193-315. Nur drei Abteilungstitel gliedern das große Kapitel: I. In der Welt sein; II. Verfallen und Tod; III. Die Schöpfung aus Angst.

51 HUvB an Emil Lerch: München, 25. September 1937. – NB. Mit «Haus» ist das Schriftstellerhaus in der «Veterinärstr. 9» gemeint.

52 HUvB an Henri de Lubac: München, 19. Juli 1937.

53 HUvB, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. II, 202-419. Die Abteilungstitel heißen I. Spiegel und Fenster; II. Lüge [dabei geht es um Nietzsches bzw. Dostojewskis Wahrheitstheorie!]; III. Krankheit: IV. Jenseits von Gut und Böse; V. Die Botschaft des Propheten; VI. Metaphysik des Apokalyptischen; VII. Erfassung der Notwendigkeit.

54 HUvB an Henri de Lubac: München, 24. August 1937.

55 HUvB an Henri de Lubac: München, 1. Dezember 1937.

findet sich in Fourvière und absolviert dort sein zweites Jahr Theologie (Oktober 1934-Juni 1935). Im Weihnachtsbrief an den Luzerner Freund berichtet er am 18. Dezember 1934: «Leider wächst sich mein Buch zu einem Leviathan aus, das Ms. hat bald 1000 Seiten und noch immer fehlt einiges. Dass ich Goethes *Eschatologie* fertig habe, – das Zentralkapitel, – hab ich Dir wohl schon geschrieben. Jetzt ist auch Jean Paul so weit[56]. (Dank für Deine Mühe bezüglich des Traumbuchs[57]). Seine Wiederlektüre hat mir herrliche Stunden bereitet. Hast Du den Siebenkäs[58], schon ehedem eines meiner Lieblingsbücher einmal gelesen? Und den voll Zärte und Glut lieblichen Titan[59]? Man muss einiges darin, wenn auch nicht das Ganze, neben Hölderlin und Goethe stellen. Nun quäle ich mich wieder mit Fichte[60] herum und bald mit Hegel[61]»[62]. Am 28. November 1934 gesteht er: «Im übrigen desinteressiere ich mich leider immer mehr am theologischen Verbalismus. The tree of knowledge is not that of life[63]. – Goethe hab ich mit unglaublichem Genuss wieder gelesen und ein großes Kapitel über ihn geschrieben[64]. Auch in Fichte würmle ich herum, sehr angetan von seiner Subtilität und stählernen Prosa»[65]. Einen Monat zurück am 28. Oktober 1934: «Ich arbeite stramm – bis Weihnachten [1934] soll das Manuskript fertig sein. Habe für nächstes Jahr bereits einen Auftrag (von Josef Pieper und Freunden, eine vor-

56 Das Kapitel über Jean Paul (1763-1825) befindet sich im ersten Band der *Apokalypse* S. 515-561 mit folgenden Abteilungstiteln: I. Das Reich des Alters; II. Der Begriff der Bildung; III. Existentiale Eschatologie; IV. Titan als Anti-Titan.

57 Das Insel-Bändchen «Träume» musste Lerch besorgen und nach Fourvière schicken. Es enthält eine Zusammenstellung von Traumvisionen aus den Werken des Dichters.

58 Der vollständige Titel des humoristischen Romans *Siebenkäs* lautet: Blumen- Frucht und Dornenstükke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel.

59 Der höfische Gesellschaftsroman *Titan* gilt als Höhepunkt von Jean Pauls Schaffen.

60 Das Kapitel über Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) steht im ersten Band der *Apokalypse* S. 158-203. Die Abteilungstitel sind: I. Der Kern des Systems; II. Wissen und Tat; III. Der endliche Geist; IV. Gott und Mensch.

61 Das Kapitel über Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) umfasst im ersten Band die Seiten 562 bis 619 mit diesen Abteilungstiteln: I. Das Feuer der Idee; II. Das Wesen der Apokalypse; III. Das Wesen der Aufhebung.

62 HUvB an Emil Lerch: o.O. [Lyon], 18. Dezember 1934.

63 Diese an Gen 1,9 anknüpfende Sentenz begegnet auch im Schlusskapitel des ersten Bandes: *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. I, 700.

64 Das dem Dichter Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) gewidmete «Zentralkapitel» des ersten Bandes steht auf den Seiten 407 bis 514. Die Abteilungstitel: I. Der Lebensraum des doppelten Werdens; II. Das Erkennen und die Dinge; III. Das Halbwirkliche und die letzten Dinge; IV. Die Vollbestimmung der Existentialität; V. Vom Werther zum Tasso; VI. Faust.

65 HUvB an Emil Lerch: Lyon, 28. November 1934.

zügliche Klique, die aus den Freundeskreisen von Wyhlen[66] entstand) für ein kleines Buch über Thomas von Aquin, das sogleich in Angriff genommen werden soll und vielleicht "Steigerung ins Offene" heißen wird. Am Titel rätst Du vielleicht, dass ich gegenwärtig viel Goethe lese, auch ein ganz vortreffliches Buch über seine Metaphysik von Weinhandl[67], eins der erfreulichsten Bücher über Goethe. Ich bin tief in den Wanderjahren und Faust II eingesponnen, die mir unbegreiflich groß vorkommen. Ich entdecke erst jetzt die dritten und vierten Dimensionen unserer Dichtung – von der Scholastik her…»[68].

Die folgenden Spuren sind dem ersten Jahr des Theologiestudiums (Oktober 1933 – Juli 1934) zuzuordnen. Auf einer Ansichtskarte, die den Leichnam des hl. Pfarrers von Ars in seinem gläsernen Sarkophag zeigt, berichtet er: «Hier sitz ich hinter Schelling[69] und dem ungeheuren Hegel, wo es mir recht wohl ist. Nebenbei öfter Mozartspielen auf einem leider schlechten Klavier»[70]. Am Mittwoch der Osterwoche, 4. April 1934, geht wieder ein Brief nach Luzern, der von den zurückliegenden zwei Wochen erzählt: «Köstliche Tage auf einem Landhause, mitten unter aufbrechenden Blütenbäumen, rosa Aprikosen vor allem – und einem wollüstig üppigen Grase trotz dieser frühen Jahreszeit. Ich hatte mir eine Art heidnischer Osterwoche bereitet, mit Zarathustra, George, Hofmannsthal und Rilke, und kam aus diesem Hymen mit immerhin 150 Manuskriptseiten zurück – ein beträchtlicher Embryo. Die kummervollen Abstraktionen meiner Diss. sind da in vollere Bilder aufgeblüht, manches möchte ich Dir sogar gerne lesen, freilich mit dem Vorgefühl, dass Du solches Reden weitab vom ernsthaften Philosophieren und vielleicht auch vom Alltagswirklichen situieren würdest»[71]. Während sich bisher die entdeckten Spuren auf ein konkretes Kapitel der *Apokalypse* beziehen ließen, ist dies beim vorliegenden Briefausschnitt m. E. nicht mehr so leicht möglich. Was ist aus diesem «beträchtlichen Embryo» «mit immerhin 150 Seiten» geworden? Hat er einen Platz in der *Apokalypse* gefunden? Diese Frage möchte ich offen lassen. Doch neige ich zu der Annahme, dass die «150 Seiten», wo «die kummervollen Abstraktionen meiner Diss. … in vollere Bilder aufgeblüht» sind, bereits mit dem Projekt der *Apokalypse* in Verbindung stehen.

---

66 Er meint das «St.-Michaels-Institut».

67 F. Weinhandl, *Die Metaphysik Goethes*, Berlin 1932. Der österreichische Philosoph Ferdinand Weinhandl (1896-1973) lehrte in Kiel, Frankfurt a. M. und Graz.

68 HUvB an Emil Lerch: Lyon, 28. Oktober 1934.

69 Das Kapitel über Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) umfasst im ersten Band die Seiten 204 bis 251 mit diesen Abteilungstiteln: I. Das dionysische Gesetz; II. Metaphysik der Apokalypse; III. Philosophie der Freiheit.

70 HUvB an Emil Lerch: o.O., o.D.; Poststempel: Lyon, 21. Mai 1934.

71 HUvB an Emil Lerch: Lyon, 4. April 1934.

### c) Der Übergang von der Dissertation zum Projekt der *Apokalypse der Seele*

Wenn wir in der Lerch-Korrespondenz weiter zurückblättern und nach Spuren suchen, so geraten wir in einen Bereich, den ich als eine Zone des Übergangs von der Dissertation zur *Apokalypse* bezeichnen möchte. Dazu müssen wir aber den Hinweis Balthasars in der *Einführung* zum ersten Band der *Apokalypse* im Kopf behalten, wo er erklärt: «Die zwei ersten Bände dieser Studien [also Band I und II] entstanden in erster, kürzerer Fassung [bereits] 1928-1929, wurden aber (mit Ausnahme einzelner Teile, wie des Kapitels "Kierkegaard und Nietzsche"[72], das fast unverändert übernommen werden konnte) zwischen 1933 und 1935 in diese erweiterte Fassung umgeschmolzen»[73].

In den brieflichen Mitteilungen, die aus den beiden Jahren des Philosophiestudiums in Pullach (September 1931-Juni 1933) stammen, habe ich keine direkten Erwähnungen gefunden. Selbstverständlich wird die Saat seiner eifrigen Lektüren und Studien auch in den Bänden der *Apokalypse* ihre Früchte hervorbringen. Das trifft mit Sicherheit auf das im Lektoratsbericht so gelobte Kant-Kapitel zu, das von den gründlichen Seminaren beim Ontologie-Professor Alois Maier S. J. (1895-1974) profitiert hat. Auch mit Rainer Maria Rilke hat er sich während der Pullacher Zeit ständig befasst. Für seine Kommilitonen hat er einen Lesezirkel veranstaltet, «in dem neben George, Kierkegaard und Verwandtem auch Rilke gelesen wird»[74]. Seine Heidegger-Lektüren, die bis in das Jahr 1929 zurückreichen, hat er fortgesetzt und intensiviert. So rät er seinem Freund Lerch: «Falls Du es noch nicht gelesen haben solltest, empfehle ich Dir Heideggers Kantbuch[75] als eine der wesentlichen Kantinterpretationen»[76]. Auch von Henri Bergson (1859-1941) hat er bereits viel gelesen[77].

Doch zwei direkte Erwähnungen begegnen wieder in der Korrespondenz aus der Zeit des Noviziates in Tisis bei Feldkirch (November 1929-Juli 1931). Leider sind beide Briefe undatiert und ihre chronologische Einordnung bereitet etliches Kopfzerbrechen. In dem einen Brief heißt es in einem Postskriptum: «NB. Bitte sende

---

72 In der gedruckten Dissertation lautet der Titel des Kapitels «Die Alternative: Kierkegaard und Nietzsche». Es steht auf den Seiten 10 bis 33. Unter dem Titel «Der Zweikampf: Kierkegaard und Nietzsche» steht das Kapitel am Schluss des ersten Bandes der *Apokalypse* auf den Seiten 695 bis 734. Zwischen beiden Textfassungen bestehen aber größere Abweichungen, wie bereits der unterschiedliche Umfang zeigt.

73 HUvB, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. I, 17.

74 HUvB an Emil Lerch: o.O. [Pullach], 20. Dezember 1931.

75 M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929.

76 HUvB an Emil Lerch: o.O. [Pullach], 20. Dezember 1931.

77 Der Abschnitt über Bergson steht am Anfang des zweiten Bandes der *Apokalypse* auf den Seiten 19 bis 62.

gleich (wirklich: Lieber heute als morgen) den ungedruckten Teil (d. h. den Anfang bis zum Nietzschekapitel meiner Diss. (mit Schlusskapitel und der großen Einleitung) an Allers zurück, da er demnächst nach Deutschland reist und sehr viel Aussicht auf einen Verleger besteht. Du kannst mir mit Promptheit einen großen Dienst tun. Das übrige Ms. behalte, wenn der Druck nicht gelingt, kannst Dus dann vernichten»[78]. Die Rede vom «ungedruckten Teil» der Diss. setzt doch voraus, dass ein Teil schon gedruckt worden ist. Deshalb würde ich diesen Brief nach dem Erscheinen der gedruckten Diss. datieren. Empfänger der Sendung ist der Wiener Freund Rudolf Allers (1883-1963)[79].

Die Bemerkung «Das übrige Ms. behalte, wenn der Druck nicht gelingt, kannst Dus dann vernichten» könnte sogar die Hypothese vom verschollenen Manuskript «einer erst kürzeren Fassung von Band I und II der *Apokalypse der deutschen Seele*»[80] stützen, denn ein Druck ist damals nicht erfolgt.

Die andere Erwähnung in einem gleichfalls undatierten Brief lautet: «Schick mir also, sei so lieb, den übrigen Teil meiner Diss. baldmöglichst, ich sollte noch einige Korrekturen anbringen, ehe das ganze Opus – et cette fois (semble-t-il) pour de bon [und dieses Mal (scheint es) ernst] – in die Druckerei (wahrscheinlich durch P. Przywaras Bemühungen) Filsers wandert. […] Sonst bin ich etwas verarmt, es soll aber bald anders werden: sobald das leidige Opus einmal fertig durchkorrigiert ist»[81]. Diesmal ist Balthasar selbst der Empfänger der Sendung des «übrigen Teils meiner Diss.», die offensichtlich zu diesem Zeitpunkt noch nicht gedruckt ist. Deshalb wird man diesen Brief vor dem Erscheinen der gedruckten Diss. zu datieren haben, also ins erste Halbjahr 1930. Wahrscheinlich ist die Entscheidung für die Publikation «im Selbstverlag» noch gar nicht gefallen, sondern es besteht die Hoffnung einer Drucklegung in einem professionellen Verlagshaus, nämlich «wahrscheinlich durch P. Przywaras Bemühungen» bei dem Augsburger Verlag von Benno Filser (1887-1939). Dort hatte auch Przywara etliche seiner Bücher veröffentlicht, namentlich im Jahr 1929 die beiden Aufsatzbände «Ringen der Gegenwart». Dieses Zitat würde ich deshalb in die Phase der Korrektur und Durchsicht des Manuskriptes der «Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur» verorten, bevor die endgültige Entscheidung für die Veröffentlichung im «Selbstverlag» gefallen ist. Auf das Stadium der Korrektur deutet letztlich auch der Satz hin: «Sonst bin ich etwas verarmt, es soll aber bald anders werden: sobald das leidige Opus einmal fertig durchkorrigiert ist»[82].

---

78 HUvB an Emil Lerch: o.O. [Feldkirch], o.D.

79 Siehe den Exkurs «Rudolf Allers» in meiner Balthasar-Biographie S. 66f.

80 A. M. Haas, *Zum Geleit*, in HUvB, *Apokalypse der deutschen Seele* I (Studienausgabe 3/I), Freiburg i. B. 1998³, XXV.

81 HUvB an Emil Lerch: o.O. [Feldkirch], o.D.

82 Ebd.

Doch müssen wir feststellen und zugeben, dass wir uns mit der Spurensuche in den Jahren 1930/1931, also der Noviziatszeit Balthasars, in einer nebligen Grauzone befinden, die keine gesicherten Ergebnisse zum Übergang von der Dissertation zu den Bänden der *Apokalypse der deutschen Seele* zulässt.

Als terminus ante quem für das Erscheinen des Buches *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* betrachte ich den Juli 1930, denn am 26. Juli 1930 bedankt sich Marga Wertheimer (1902-1998), die zum Zürcher Freundeskreis[83] gehört hat, bei Emil Lerch für die Zusendung des Buches.

## d) Spuren der Arbeit an der Dissertation

Ein paar Erwähnungen aus dem Jahr 1929 in der Lerch-Korrespondenz und im Korrespondenz-Fragment mit Johannes Oeschger (1904-1978) lassen sich auf die Arbeit am Manuskript nach der Abgabe der Diss. masch. beziehen.

Vor seiner Italienreise (Ende August bis 28. September 1929) schreibt Balthasar an Lerch: «Dilecte, Du darfst nicht zürnen, wenn ich keines meiner Versprechen halte und meine Briefe immer kürzer im Format und länger im Abstand werden. Die Arbeit, über die ich beständig brüte, will nicht fertig werden und fast droht mir der Sommerplan zu entgleiten. Das Weltende ist mir zur idée fixe geworden, hinter mir geht der Antichrist, mein Hirn ist das Lokal einer chiliastischen Sekte»[84]. Am 26. Juli 1929 geht ein Brief an Oeschger: «Indes mein Opus ganz wasserleichenhaft aufschwillt, rückt die Zeit Italiens hinaus»[85]. Von einem Bibliotheksaufenthalt in Basel geht am 5. April 1929 ein Gruß an Oeschger: «Ich sitze jetzt mit meinem neuen Liebling Heidegger auf der Bibliothek: ein prachtvolles Buch»[86]. Am 25. Januar 1929 schickt er dem Freund Lerch, der gerade zum Studium in Paris weilt, einen Brief: «Kennst Du das unvergleichliche Buch von Heidegger: Sein und Zeit? Ich empfehle Dir diese letzte "Blüte des Chaos" und deutschen Tiefsinns zur Lektüre. Hier ist eine unmöglich scheinende Synthese von Husserl, Dilthey und Kierkegaard versucht. Ich will gerne auf Deine Vorschläge eingehen, aber ich muss anfänglich gleich sagen, wie knapp meine Zeit in "diesem Leben" bemessen ist: Bis Oktober [1929] soll meine Dissertation, oder wie Bartolo sagt, mein Roman fertig sein»[87].

Zu beachten sind weiterhin die ersten Sätze am Beginn der gedruckten Disserta-

---

83 Siehe den Exkurs *Der Zürcher Freundeskreis* in meiner Balthasar-Biographie, 81-98.

84 HUvB an Emil Lerch: o.O. [Zürich], o.D.

85 HUvB an Johannes Oeschger: o.O. [Zürich], o.D. [26. Juli 1929, wegen des Hinweises auf den morgigen Geburtstag von Emil Lerch].

86 HUvB an Johannes Oeschger: o.O., o.D.; Poststempel: Basel, 5. April 1929.

87 HUvB an Emil Lerch: Zürich, 25. Januar 1929. NB. „Bartolo" ist der Freund Berthold Neidhart (1903-1975) gemeint.

tion: «Die vorliegende Dissertation bildet einen Ausschnitt aus einer größeren Abhandlung: "Probleme der letzten Dinge und der Geschichte ihrer Gestalt in der deutschen Literatur seit der Aufklärung", die sich aus einer Erweiterung des Umfangs der Dissertation ergab und die historischen Voraussetzungen der späteren Eschatologie, vor allem also die Periode des Idealismus, mit größerer Ausführlichkeit darstellt»[88]. Und im Vorwort erklärt er: «Die folgenden Seiten sind ein Bruchstück umfänglicherer Untersuchung, die ich in absehbarer Zeit vorzulegen zu können hoffe»[89]. Im Klartext heißt das, das Werk *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* ist nur ein Fragment. Der Plan ist von Anfang an größer, nämlich eine «umfänglichere Untersuchung». Doch ist es Balthasar nicht gelungen, diese Untersuchung «in absehbarer Zeit» vorzulegen. Erst während der Jahres seines Theologiestudiums in Fourvière wird er sich an die Abfassung der «umfänglicheren Untersuchung» machen. Das gesteht er auch gegenüber Josef Pieper: «So ging mir mein 1. Theologiejahr fast ganz durch Philosophie und Germanistikstudien "verloren", um eine alte Dissertation endlich voll druckreif zu machen»[90].

### e) Die Diss. masch. vom Oktober 1928

Die Daten des Promotionsverfahrens habe ich aus den Promotionsakten beim Staatsarchiv des Kantons Zürich (Signatur: U 109e.27) erhoben[91]. Am 17. September 1928 meldet sich Balthasar zur Doktorprüfung an. Die schriftliche Hausarbeit liefert er am 28. September 1928 ab. Die schriftliche Klausurarbeit findet am Freitag, 12. Oktober 1928, von 14.00 bis 18.00 statt. Am Samstag, 27. Oktober 1928, besteht er das mündliche Doktorexamen. Das kurze Gutachten der Dissertation *Geschichte des eschatologischen Problems in der neuen deutschen Dichtung* hat der Doktorvater Prof. Dr. Robert Faesi (1883-1972) mit der Bemerkung «Im Oktober 1928» unterschrieben. Er stellt fest: «Der Verfasser hat das interessante und wenig untersuchte Thema seiner Dissertation aus eigener Initiative gewählt. Unverkennbar ist dann auch das selbständige und lebendige Verhältnis zu den aufgeworfenen Problemen. Überhaupt ist die Arbeit das erfreuliche Zeugnis und Erzeugnis eines im Denken und Empfinden regen und reifen und kultivierten Geistes. Er verrät, besonders auch in philosophischer und religionswissenschaftlicher Richtung große Beschlagenheit. […] Der vom Verfasser gewählte Aufbau ist praktisch besser als theoretisch. Indem er den

---

88 HUvB, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (Studienausgabe 2), Freiburg i. Br. 1998², 13.

89 A. a. O., 9.

90 HUvB an Josef Pieper: Lyon, 28. Oktober 1934; Provenienz: Deutsches Literaturarchiv Marbach: A: Josef Pieper.

91 Siehe in meiner Balthasar-Biographie den Abschnitt *Promotion und Dissertation* (71-77).

großen Zügen im Wandel der Weltanschauung folgt, treten die Hauptergebnisse der Geschichte der eschatologischen Vorstellungen und Gestaltungen einleuchtend zu Tage. Vor allem ergeben sich interessante Übereinstimmungen zwischen philosophischer und dichterischer Anschauung»[92].

Die Diss. masch. muss spätestens zum Zeitpunkt der Abgabe im Rahmen des Promotionsverfahrens fertig gewesen sein. Darauf könnte eine Bemerkung auf einer Postkarte vom 20. August 1928 hinweisen. «Lieber Emilio. Ich habe das Wesentliche hier beendet und denke morgen, Dienstag nach Luzern zu kommen, und wenn es Dir recht ist, Dich nachmittags gegen vier Uhr aufzusuchen»[93].

## f) Das Thema der Dissertation und der Doktorvater stehen fest

Nachdem Hans Urs das Wintersemester 1926/27 in Berlin[94] studiert hat, kehrt er zum Sommersemester 1927 wieder nach Wien zurück. Seit 23. April 1927 ist er behördlich gemeldet in der Boltzmanngasse 22/5 im 9. Bezirk. Es ist das siebte von insgesamt neun Semestern seines Germanistikstudiums. Eine ganz wichtige Entscheidung für seinen weiteren Studienverlauf erfahren wir in einem Brief, den seine Mutter Gabrielle von Balthasar (1882-1929) am 9. Mai 1927 nach Wien geschickt hat. «Mein lieber Hans! Vielen Dank für Deinen lieben Brief, den ich schon jeden Tag beantworten wollte und einfach nicht dazu kam. Vor allem freut es mich, dass Du nun doch ziemlich entschlossen bist wegen Deiner Diss. und dass es Dich doch auch interessiert. Mach es dann nicht gar so hoch, sonst kommt der arme Faesi nicht mehr nach. Ich werde nun wohl anfangen müssen, jeden Tag für Deine Diss. ein spezielles Memento zu machen, will es nun aber auch tun»[95]. Die Mutter weiß also bereits, dass der Sohn an der Universität Zürich seine Promotion machen will und dass er sich den außerordentlichen Professor für Neuere deutsche und schweizerische Literaturgeschichte Robert Faesi, der auch selbst als Schriftsteller hervorgetreten ist, als Doktorvater ausgesucht hat. Freilich scheint sie über den Germanisten keine allzu hohe Meinung besessen zu haben. Dass die Mutter nun damit rechnet, dass der Sohn fortan fleißig an seiner Dissertation arbeitet, geht aus ihrem Brief vom 8. Juli 1927 hervor: «Deine guten Nachrichten haben mich sehr gefreut, auch dass Du wahrscheinlich P. Lippert sehen wirst. Ich freu mich auch sehr darauf. Ich hoffe nur, dass

92 Der vollständige Text des Gutachtens ist abgedruckt in meiner Balthasar-Biographie, 76 f.

93 HUvB an Emil Lerch: o.O., o.D.; Poststempel: Zürich, 20. August 1928.

94 Im einzigen Berliner Semester hat er bei Guardini ein Seminar über Kierkegaard besucht, dem er den Hinweis auf den Vergleich zwischen Kierkegaard und Nietzsche verdankt; siehe *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (Studienausgabe 2), Freiburg i. Br. 1998², 24 Anm. 11.

95 Gabrielle von Balthasar an Hans Urs: o.O. [Luzern], 9. Mai 1927.

Du im Sommer doch etwas an Deiner Diss. wirst arbeiten können»[96]. Den Monat August hat Hans Urs zusammen mit seinem jüngeren Bruder Dieter und Dr. Rudolf Allers in Bad Aussee (im Salzkammergut) verbracht und im September machte er die Dreißigtägigen Exerzitien im Rahmen des St.-Michaels-Instituts in Wyhlen an der deutschschweizerischen Grenze in der Nähe von Basel mit. In den beiden letzten Semestern (WS 1927/28; SS 1928) seines Germanistikstudiums ist er in der Universität Zürich immatrikuliert. So bleiben für die Abfassung der Diss. masch. gerade einmal 17 Monate, weniger als 1 ½ Jahre, wenn wir von Mai 1927 bis einschließlich September 1928 rechnen.

Unsere Spurensuche «flussaufwärts» hat uns vom «Mündungsdelta» der drei Bände der *Apokalypse* bis an den Ursprung der Quelle zurückgeführt. Von Mai 1927 bis zum Erscheinen des ersten Bandes im April 1937 sind 10 Jahre, bis zum Erscheinen des zweiten und dritten Bandes 1939 12 Jahre vergangen.

## 4. Balthasars Suche nach einem Verlag

Die Erwähnungen, die ich in den Korrespondenzen zur Suche nach einem passenden Verlag gefunden habe, stelle ich hier zusammen. Dabei folge ich nun der aufsteigenden Chronologie.

### a) Die Suche bis zur Publikation der Diss. im Selbstverlag

Die ersten beiden Erwähnungen, die dem Jahr 1930 zuzuordnen sind, beziehen sich m. E. noch auf den Stand, bevor die Entscheidung für die Publikation im Selbstverlag gefallen ist. Am 20. Februar 1930 lässt er den Freund Emil Lerch wissen: «Eben erhalte ich Nachricht von Allers. Keckeis refüsiert mein Buch, als "einen großartigen Urwald von Begriffen" verkaufsunmöglich. Ich fürchte er hat nicht alles begriffen, wenigstens scheint er den äußerst luziden Aufbau ganz übersehen zu haben. Tant pis pour lui [Um so schlimmer für ihn]»[97]. Gustav Keckeis (1884-1967) war damals Leiter des Benziger Verlags. Man könnte die Aussage so verstehen, dass Balthasar zunächst dachte, die Dissertation beim Benziger Verlag publizieren zu können. Da er sich im ersten Noviziatsjahr in Tisis befindet, muss Rudolf Allers für ihn die Verhandlungen mit dem Verleger führen. Die nächste Erwähnung findet sich wieder

---

[96] Gabrielle von Balthasar an Hans Urs: Luzern, 8. Juli 1927. NB. Die Erwähnung von P. Peter Lippert S. J. (1879-1936) belegt, dass Balthasar schon vor seinem Eintritt in den Orden Kontakte zu den Jesuiten hatte.

[97] HUvB an Emil Lerch: o.O., o.D.; Poststempel: Feldkirch, 20. Februar 1930.

in einem undatierten Brief, bei dem aber das Kuvert nicht überliefert wird. In diesem Brief bittet er: «Schick mir also, sei so lieb, den übrigen Teil meiner Diss. baldmöglichst, ich sollte noch einige Korrekturen anbringen, ehe das ganze Opus – et cette fois (semble-t-il) pour de bon [und dieses Mal (scheint es) ernst] – in die Druckerei (wahrscheinlich durch P. Przywaras Bemühungen) Filsers wandert»[98].

Nach den fehlgeschlagenen Versuchen dürfte dann die Entscheidung für eine Publikation im «Selbstverlag des Verfassers» erfolgt sein, deren Druck Rudolf Allers bei der «Typographischen Anstalt Wien I Ebendorferstr. 8» in Auftrag gegeben hat. Dieser Auflage, über deren Höhe nichts bekannt ist, hat Balthasar wohl die Pflichtexemplare entnommen, die er bei der Universität abzuliefern hatte, um den akademischen Titel eines «Dr. phil.» tragen zu dürfen. Im Zusammenhang mit der Abgabe der Pflichtexemplare kommt es zu zwei Irritationen. Zum einen muss er feststellen, dass Allers bei der Überwachung des Druckes in Wien nicht sehr zuverlässig gearbeitet hat, so dass noch ungewöhnlich viele Druckfehler stehen geblieben sind. Diese Fehler hat Balthasar zusammen mit ein paar Mitnovizen in den Pflichtexemplaren handschriftlich ausgebessert. Die zweite Irritation betrifft den Adelstitel. Darüber entsteht ein Schriftwechsel zwischen dem Sekretär der Universität Zürich und dem Vater Oskar von Balthasar (1872-1946). Hans Urs hatte auf dem Titelblatt der Dissertation seinen Namen mit dem Adelsprädikat «von» versehen. Der Vater versucht in einem Schreiben vom 1. Juli 1930 der Universität das Recht der Familie auf den Titel darzulegen und mit etlichen historischen Dokumenten zu belegen. Am 2. Juli 1930 antwortet der Universitäts-Sekretär: «Ihr Schreiben vom 1. ds. Mts., sowie die demselben beigefügten 5 Druckschriften bestätigend, bedauern wir sehr, Ihnen mitteilen zu müssen, dass die Universität Zürich als Amtsstelle grundsätzlich bei der Namenschreibung auf die zivilstandesamtlichen Eintragungen bzw. auf den Heimatschein abstellen muss. Da das Adelsprädikat, wie Sie in Ihrem Schreiben erwähnen, im Heimatschein nicht enthalten ist, sind wir genötigt, dasselbe auch im Doktordiplom wegzulassen»[99]. Entsprechend musste auf dem Titelblatt der gedruckten Dissertation der Adelstitel verschwinden. Das Titelblatt präsentiert sich in dieser graphischen Gestalt:

98 HUvB an Emil Lerch: o.O. [Feldkirch], o.D.; vgl. oben bei Anm. 81.

99 Schreiben des Universitäts-Sekretärs an Kantonsbaumeister Oscar Balthasar: Zürich, 2. Juli 1930; Provenienz: Staatsarchiv des Kantons Zürich, Signatur: U 109e.27.

GESCHICHTE
DES ESCHATOLOGISCHEN
PROBLEMS
IN DER
MODERNEN DEUTSCHEN
LITERATUR

ABHANDLUNG
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT ZÜRICH

VORGELEGT VON
HANS URS BALTHASAR
AUS LUZERN

ANGENOMMEN
AUF ANTRAG DES HERRN PROFESSOR DR. ROBERT FAESI

ZÜRICH 1930
SELBSTVERLAG DES VERFASSERS

In der Studienausgabe (Freiburg 1998²) ist stillschweigend auf S. 5 der Adelstitel wieder hinzugefügt worden: «Vorgelegt von / H. U. von Balthasar / aus Luzern».

## b) Die Suche bis zur Publikation der *Apokalypse der deutschen Seele* im Verlag Anton Pustet Salzburg

Die übrigen Erwähnungen aus den Jahren 1934 und 1935 beziehen sich auf das Werk der *Apokalypse der deutschen Seele*. Die Mitteilungen kommen aus Fourvière, wo Balthasar sein Theologiestudium absolviert. Am 31. Januar 1934 berichtet er voll Zuversicht: «Übrigens hat Kösel und Pustet meine *Eschatologie* so gut wie angenommen (bitte dies meinen Verwandten nicht zu verlauten!), so dass ich eine kleine Hoffnung habe, im Sommer (womöglich incognito über Luzern) nach Deutschland zu fahren, um dort fertig zu arbeiten»[100]. Aus dem Plan mit Kösel und Pustet ist jedoch nichts geworden. Am 16. November 1934 schreibt er an Josef Pieper: «Es ist möglich, dass meine Eschatologie-Arbeit nächstens bei Hegner angenommen wird, der aber für eine Übernahme die auch der folgenden Werke des Autors verlangt»[101]. Auch

[100] HUvB an Emil Lerch: o.O., o.D.; Poststempel: Lyon, 31. Januar 1934.

[101] HUvB an Josef Pieper: Lyon, 16. November 1934. Provenienz: Deutsches Literaturarchiv Marbach: A:

die Verhandlungen mit Jakob Hegner (1882-1962) bleiben für dieses Mal erfolglos, doch wird Hegner später zwischen 1950 und 1958 6 Monographien Balthasars veröffentlichen und insofern zu einem seiner wichtigen Verleger avancieren. Im Weihnachtsbrief für den Luzerner Freund klagt Balthasar etwas resigniert: «Leider sind die Verleger alle widerborstig und krebsen im letzten Moment. So bleibt das Opuskel vielleicht doch wieder in der Lade. Aber wenn es nicht herauskommt, möchte ich Dir doch ein paar Kapitel davon senden zur Begutachtung»[102]. Im Mai 1935 keimt eine neue Hoffnung auf. Er wendet sich an Emil Lerch: «Eine Frage: Kennst Du den Vita Nova-Verlag? Ich meine die Leute? Wer hält das Ganze? Und was hältst Du vom Ganzen? Falls Du es billigst, würde ich vielleicht mein armes Manuskript dort einmal vorstellen»[103]. Der Vita Nova-Verlag war erst 1934 vom Luzerner Buchhändler Josef Stocker (1900-1985) und dem deutschen Rudolf Rößler (1897-1958) in Luzern gegründet worden. Er gilt als wichtiger Exilverlag, «der auf christlich-humanistischer Basis antinationalsozialistische Literatur sowie Werke baskischer und russischer Emigranten veröffentlichte»[104]. Nach dem Krieg gerät das Unternehmen in Konkurs. Am Pfingstsonntag, 9. Juni 1935, macht Balthasar seine Bitte wieder rückgängig: «Unternimm bitte vorläufig noch nichts bei der Vita Nova – ich muss mit Kösel ins Reine kommen, der Fadian[105] hat mir nun endlich für "Anfang Juni" Bescheid versprochen»[106]. Nebenbei erfahren wir, dass das Manuskript immer noch bei Kösel und Pustet liegt. Dies bestätigt auch der folgende Brief. «Doch für den Augenblick ist die *Apokalypse der Seele*[107] nochmals aktuell. Kösel ist eben daran, die letzten Entscheide zu treffen. Falls sie favorabel sind, reise ich Ende Monat über St. Blasien und Zürich nach München, um im September dort über eventuelle Umarbeitungen zu verhandeln und die letzte Arbeit zu machen»[108]. Aber eine Woche später steht fest, dass Kösel sich nicht auf das Risiko einlassen wird. Am 10. August 1935 teilt Balthasar seinem Provinzial mit: «Ich hatte letzten Monat sehr gute Aussichten, meine Arbeit bei Kösel herauszubringen, aber nun ist die Sache am finanziellen Mo-

Pieper.

102 HUvB an Emil Lerch: o.O. [Fourvière], 18. Dezember 1934.

103 HUvB an Emil Lerch: Lyon, 21. Mai 1935.

104 M. Huber, *Rößler Rudolf*, in *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 21, Berlin 2003, 751. Zum Vita Nova-Verlag vgl. V. Conzemius, *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, Zürich 2001, 400-402, 424.

105 Ich gehe davon aus, dass es sich nicht um einen Personennamen handelt, sondern um die in Österreich verbreitete Bezeichnung für einen faden, saumseligen Menschen.

106 HUvB an Emil Lerch: Fourvière, Pfingstsonntag; Poststempel: Lyon, 10. Juni 1935.

107 Während er im Januar 1934 von seiner *Eschatologie* (siehe bei Anm. 100) bei Kösel und Pustet spricht, ist hier von der *Apokalypse der Seele* die Rede. Doch bin ich der Meinung, dass es sich um das gleiche Werk handelt.

108 HUvB an Emil Lerch: Barollière, St. Paul en Jarret (Loire), 3. August 1935.

ment doch gescheitert, d. h. ich habe die weiteren Verhandlungen aufgegeben. Ich verstehe, dass er 700 Seiten Druck[109] heute nicht übernehmen kann, aber ich kann und will nicht kürzen. So liegt das Manuskript jetzt bei Keckeis in Zürich. Diesbezüglich einige Fragen bzw. Bitten. Könnte ich von St. Blasien aus einen Sprung nach Zürich machen, um mit Keckeis selber zu reden? Ich sollte auch einen Professor[110] sehen, der einige Drucksubsidien in Aussicht stellt (Fonds des germanistischen Seminars)»[111].

Im folgenden Jahr 1936 lesen wir in einem Brief an seinen Verwandten P. Rudolf von Moos S. J. (1884-1957), der, wie wir bereits wissen, zu den Zensoren für das Ordensimprimatur des ersten Bandes gehört hat: «Ich bin mir zwar wohl bewusst, dass vieles nicht "au point" ist, zu schnell gearbeitet. Aber ich hatte keine Muße. Ich hätte es gern publiziert, wo es noch einen lebendigen Sinn gehabt hätte – jetzt!? Dem Benziger ist in der Wartezeit nun auch noch die Geduld ausgegangen, er hat mich fallen gelassen. So habe ich wenig Hoffnung mehr: Herder, Kösel, Hegner, Oldenburg [sic!], Benziger … keiner will anbeißen, – allen ist es zu groß»[112]. Aus diesem Zitat geht hervor, dass neben den bereits genannten Verlagshäusern auch Herder und der R. Oldenbourg Verlag, der seinen Sitz in München hat, in Erwägung gezogen worden sind.

Die Erstellung des Lektoratsberichtes im Oktober 1936 signalisiert endlich die Annahme des Manuskriptes beim Verlag Anton Pustet Salzburg. Nach der unerquicklichen Odyssee zwischen den «widerborstigen Verlegern»[113] hat das «Opuskel» endlich einen Hafen gefunden, wo es anlegen kann: den Verlag Anton Pustet, Salzburg/Leipzig. Der hilfreiche Lotse ist Max Müller gewesen. Den Druck hat die Universitäts-Buchdruckerei «Styria» in Graz ausgeführt. Der Autor verwendet auf dem Titelblatt nun den Adelstitel:

Hans Urs von Balthasar
Apokalypse
der deutschen Seele

---

109 Die Seitenzahl würde dem Umfang des ersten Bandes entsprechen.

110 Vielleicht ist der Doktorvater Prof. Robert Faesi gemeint.

111 HUvB an P. Provinzial: Barollière, 10. August 1935; Provenienz: Provinzarchiv Zürich. – Anlässlich eines späteren Besuches Balthasars im Münchener Verlagssitz bezieht sich der Direktor des Kösel Verlags in einer Aktennotiz auf seine Ablehnung vom August 1935: «Er (Pater Balthasar) sei mir heute sehr dankbar, dass ich seinerzeit die Erstfassung der *Apokalypse* zurückgewiesen habe, er hätte sich selbst zu der Überzeugung durchgerungen, dass das Manuskript in dem damaligen, mir vorgelegten Stadium wirklich nicht reif gewesen sei» (Aktennotiz von Dr. Winkler: München, 31. August 1938; Provenienz: Kösel-Archiv bei der Universitätsbibliothek Eichstätt).

112 HUvB an P. Rudolf von Moos: o.O. [Lyon], o.D. [Ende Juni 1936]; Provenienz: Provinzarchiv Zürich.

113 Vgl. im Brief an Emil Lerch: o.O. [Fourvière], 18. Dezember 1934.

Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen
Band I
Der deutsche Idealismus
1937
Verlag Anton Pustet Salzburg/Leipzig

Die letzte, aber ein wichtiges Detail enthüllende Erwähnung über den Verleger, die ich in der Lubac-Korrespondenz gefunden habe, bezieht sich auf die Situation von Ende Mai 1938, also noch vor der Imprimaturerteilung des Erzbischöflichen Ordinariates Salzburg für den noch ungeteilten zweiten Band. Am 26. Mai 1938 schreibt Balthasar aus der «Hauptstadt der Bewegung» auf einer offenen Karte an de Lubac: «Excusez-moi d'être si bref, mais ces derniers jours sont combles! (Avec des ennuis inimaginables avec mon éditeur, qui s'est révélé être nazi – vous voyes les situations!): Entschuldigen Sie mich, weil ich so kurz bin, aber diese letzten Tage sind übervoll! (mit unvorstellbarem Ärger mit meinem Verleger, der sich als Nazi entpuppt hat – Sie sehen die Umstände!)»[114]. Die Aussage betrifft den Nachfolger von Otto Müller. Unter den Nationalsozialisten war die Pustet-Druckerei dem NS-Gauverlag eingegliedert worden.

## 5. Zusammenfassung

Unsere Untersuchung zur Entstehungsgeschichte der *Apokalypse der deutschen Seele* bestätigt im Grunde, was Balthasar selbst in der «Einführung» zum ersten Band erklärt hat: «Die zwei ersten Bände dieser Studien entstanden in erster kürzerer Fassung 1928-1929, wurden aber (…) zwischen 1933 und 1935 in diese erweiterte Fassung umgeschmolzen»[115]. Innerhalb des hier abgegrenzten zeitlichen Spatiums sind die Fakten und Spuren zu verorten, die wir dargelegt haben. Die erste Zeitspanne 1928-1929 bezieht sich auf die Arbeit an der Dissertation, die aber bereits im Mai 1927 begonnen wurde und mit der Veröffentlichung des Werkes im Selbstverlag in der ersten Jahreshälfte 1930 ihren vorläufigen Abschluss gewonnen hat. Bezeichnend ist die Lücke von etwa drei Jahren, die sich zwischen der zweiten Jahreshälfte 1930 und der zweiten Jahreshälfte 1933 auftut. Die Lücke betrifft das zweite Noviziatsjahr und die beiden Pullacher Jahre, wo das große Vorhaben offenkundig geruht hat. Erst mit dem Beginn des Theologiestudiums in Fourvière taucht das Projekt an vorder-

114 HUvB an Henri de Lubac: o.O., o.D.; Poststempel: München. Hauptstadt der Bewegung, 26. Mai 1938; Provenienz: CAECHL Namur.

115 HUvB, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. I, 17.

ster Stelle der Agenda wieder auf. Vor allem in den Sommerferien, die er zu einem großen Teil im Münchener Schriftstellerhaus der Jesuiten verbracht hat, dürfte die Hauptarbeit geleistet worden sein. Der Beginn der Umarbeitung des zweiten Bandes deckt sich mit dem Beginn seiner Münchener Jahre ab Juli 1937. Die Abtrennung und Verselbständigung des dritten Bandes ist erst 1938 erfolgt.

Eine Frage wird leider nicht mehr geklärt werden können. Da ich davon ausgehe, dass die Diss. masch. und die gedruckte Version nicht in allen Partien textidentisch sind, habe ich mich bemüht, nach dieser Diss. masch. zu suchen. Die Institution, die m. E. an erster Stelle in Frage kommt, ist die Universität Zürich[116]. Deshalb habe ich eine schriftliche Anfrage an die Zentralbibliothek Zürich gerichtet. Am 29. April 2020 wurde mir mitgeteilt: «Wir besitzen nur die gedruckte Version der Doktorarbeit und konnten auch in keiner anderen Schweizer Bibliothek die maschinelle Version ausfindig machen. Es kann sein, dass diese nie abgegeben wurde.» Ein Vergleich zwischen dem maschinengeschriebenen Exemplar der Doktorarbeit, das dem Doktorvater Prof. Robert Faesi zur Begutachtung im Oktober 1928 vorgelegen hat, und der gedruckten Version, die 1930 im Selbstverlag des Verfassers erschienen ist, bleibt ein Desiderat, das unerfüllt bleiben muss.

116 Auch beim Balthasar-Archiv in Basel habe ich nachgefragt und am 7. Mai 2020 die Antwort erhalten, dass dort kein Exemplar der Diss. masch. vorhanden sei. Sie muss also als verschollen gelten.

### *Zusammenfassung*

Die aus der Doktorarbeit herausgewachsene *Apokalypse der deutschen Seele* gilt mit Recht als das Meisterwerk des jungen Balthasar. Der Artikel erforscht den spannenden Werdegang des *opus stupendum*, der bislang eine *terra incognita* ist. Die Untersuchung stützt sich auf bisher unbekannte Quellen und wertet die Akten der Imprimatur-Erteilung, das Lektoratsgutachten von Max Müller und zahlreiche Erwähnungen in verschiedenen Korrespondenzen aus. Dem Verfasser gelingt es, Licht in die mühsame und komplexe Entstehungsgeschichte der *Apokalypse der deutschen Seele* zu bringen. Die Erforschung der Genese großer Werke zählt grundsätzlich zu den lohnenden Beschäftigungen der Geisteswissenschaft.

### *Abstract*

The *Apocalypse of the German Soul* that grew out of the doctoral thesis rightly gilds as the masterpiece of the young Balthasar. The article explores the exciting career of the *opus stupendum*, which has so far been a *terra incognita*. The investigation bases on its unknown sources and evaluates the files of the imprimatur grant, Max Müller's review report and the mentions in various correspondences. The author succeeds in shedding light on the difficult origins of the *Apocalypse of the German Soul*. Exploration the genesis of great works is a very fruitful task of humanities.

# Il *sensus fidei* dei laici secondo John Henry Newman e la teologia contemporanea

**Manfred Hauke***

## 1. "Consultazione dei fedeli" attraverso i questionari per il Sinodo straordinario dei Vescovi?

Durante la preparazione del Sinodo straordinario dei vescovi sulla famiglia nel 2015 alcune voci hanno accennato alle opinioni maggioritarie dei fedeli in certi paesi come aventi la capacità di portare a uno "sviluppo" o a un cambiamento della dottrina della Chiesa. Alcuni esempi provengono dalle Conferenze Episcopali Tedesca e Svizzera. Il 16 aprile 2015 la Conferenza Episcopale Tedesca, nel rispondere alle questioni concernenti la *Relatio Synodi*, commentò i risultati del questionario; quindi questi commenti furono anche tradotti in altre lingue per una più vasta diffusione. Negli stessi troviamo vari riferimenti alla "maggioranza" del popolo che rispose al questionario, una "maggioranza" anche favorita dalla Conferenza Episcopale. Come esempio delle varie contraddizioni rispetto alla dottrina ecclesiastica, possiamo riportare alcune affermazioni sulla cura pastorale dei cattolici divorziati e civilmente risposati:

> «Solo un piccolo numero tra i fedeli rifiuta l'ammissione dei divorziati risposati alla comunione come una questione di principio, ritenendo che ciò possa indebolire la testimonianza dell'indissolubilità del matrimonio da parte della Chiesa. Un'ampia maggioranza dei fedeli non condivide questo timore.

* Professore ordinario di Dogmatica alla Facoltà di Teologia di Lugano. Per ulteriori informazioni vedi www.manfred-hauke.de, www.teologialugano.ch. Il testo qui pubblicato è apparso originariamente in lingua inglese: Manfred HAUKE, *The* sensus fidei *of the laity according to John Henry Newman and contemporary theology*, in J. BRIODY (ed.), *A Chosen Race, a Royal Priesthood, a Holy Nation. Aspects of the Priesthood of Baptism. Proceedings of the Eighth Fota International Liturgical Conference, 2015*, Wells 2016, 202-235. Per la traduzione italiana si ringrazia il dott. Andrea Sandri. L'autore ha leggermente aggiornato l'articolo per la versione italiana.

> La risoluzione del Consiglio Permanente della Conferenza Episcopale Tedesca del 24 giugno 2014 sui "Percorsi teologicamente responsabili e pastoralmente adeguati per assistere i divorziati risposati", allegata alla presente dichiarazione, ha perciò avuto un'eco altamente positiva fra il popolo di Dio. Nella nostra risoluzione abbiamo proposto di ammettere fedeli civilmente divorziati e risposati al sacramento della penitenza e alla comunione, quando la vita insieme nel matrimonio canonicamente valido sia definitivamente fallita, gli obblighi derivanti da questo matrimonio siano stati chiariti, sia stato espresso rimorso per la colpa della rottura dell'unione coniugale e ci sia stata la sincera volontà di condurre in una vita di fede il secondo matrimonio e di far crescere i figli nella fede»[1].

Nel *Rapporto della Chiesa cattolica in Svizzera sugli interrogativi sollevati nei* Lineamenta *in preparazione al Sinodo ordinario dei Vescovi 2015 a Roma*, la dottrina della Chiesa appare persino come un'opinione di minoranza che è opposta al «grande consenso nella maggioranza delle risposte» e ai cosiddetti «esperti» della cura pastorale[2]. In una proposizione del tutto emblematica, il documento afferma: «Per la maggior parte dei fedeli, infatti, il punto di partenza e di riferimento non è l'ideale dottrinale, ovvero, non sono le indicazioni della dottrina rispetto a chiare normative matrimoniali, familiari e sessuali che si fondano, a loro volta, su indicazioni divine presumibilmente oggettive, bensì è il proprio ambito di esperienza e percezione soggettivo»[3]. In altre parole: la maggioranza dei «fedeli» non fonda la propria posizione sulla rivelazione che è qualificata come «presumibile» ([nel testo tedesco del documento]: *vermeintlich*). Secondo questo rapporto, «la maggioranza dei fedeli» è disposta ad accettare un «dialogo», ma senza alcuna condanna o presunzione, da parte della Chiesa, di conoscere lo scopo della cura pastorale[4].

Queste cosiddette "maggioranze di fedeli" in Germania e Svizzera corrispondono al "senso della fede" insegnato, ad esempio, dal Concilio Vaticano II? Alcune voci, come il cosiddetto Comitato Centrale dei Cattolici Tedeschi[5],

---

1 German Bishop's Conference, *The Vocation and Mission of the family in the Church and Contemporary World. Response to the Questions Aimed at a Response to and an In-Depth Examination of the Relatio Synodi in the Preparatory Document for the XIV Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops of 2015*, 16.04.2015, 14, in www.dbk.de (consultato 12.05.2015; ivi anche l'originale tedesco).

2 *Rapporto della Chiesa cattolica in Svizzera sugli interrogativi sollevati nei* Lineamenta *in preparazione al Sinodo ordinario dei Vescovi 2015 a Roma*, 1-2, in www.ivescovi.ch (accesso 12.05.2015).

3 *Ibid*., 3.

4 Cfr. *ibid.*, 8.10. A proposito di questo documento vedi il commento di M. Grichting, Vicario generale della Diocesi di Coira: *Quelli che non vogliono la misericordia di Dio*, 08.05.2015, in http://magister.blogautore.espresso.repubblica.it/2015/05/08/guglielmo-tell-si-ribella-a-roma-il-rapporto-choc-dei-vescovi-svizzeri/ (accesso 08.05.2015).

5 Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Zwischen Lehre und Lebenswelt Brücken bauen – Familie und Kirche in der Welt von heute. Erklärung*, 9.5.2015, 6 (www.zdk.de) (accesso 20.5.2015):

sembrano favorire questa interpretazione. Problemi analoghi si pongono adesso nel cosiddetto "cammino sinodale" della Chiesa tedesca (2019-2021)[6].

Registriamo il testo conciliare più importante sul nostro tema nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*:

> «Il popolo santo di Dio partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e coll'offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome suo (cfr. Eb 13,15). La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando "dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici" mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, e sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio, il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte, con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita»[7].

Il "senso della fede" e il "senso dei fedeli", specialmente dei laici, hanno certamente una grande importanza nella Chiesa, ma questi concetti devono essere spiegati correttamente nell'ambito del mondo occidentale che spesso confonde l'insegnamento dello Spirito Santo con il relativistico "spirito del tempo". Già una considerazione iniziale del testo citato da *Lumen gentium* rivela il carattere specifico del *sensus fidei*: esso si riferisce alla Parola di Dio che deve essere accettata in fedele obbedienza; si estende all'intera Chiesa, anche nel passato; è esercitato sotto la guida della sacra autorità docente, dei vescovi in unione con il successore di Pietro.

Il testo citato dal secondo capitolo di *Lumen gentium*, sul popolo di Dio, descrive l'importanza del *sensus fidei* per ogni membro della Chiesa. Più oltre il quarto capitolo illustra il senso della fede anche nella sua realizzazione tra i fedeli laici:

> «Cristo, il grande profeta, il quale con la testimonianza della sua vita e con la potenza della sua parola ha proclamato il regno del Padre, adempie il suo ufficio profetico fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della gerarchia, che insegna

---

«È ora compito dei vescovi riferirsi al *sensus fidelium* nelle loro deliberazioni». Questo documento si spingeva a raccomandare la «benedizione di partner dello stesso sesso» (*ibid.*, punto 3); vedi anche la relazione inglese *Synod battles*, maggio 2015, in http://rorate-caeli.blogspot.com/2015/05/blackmail-schism-threats-and-brave-new.html (accesso 30.05.2015).

6 Vedi J. Bordat, *Wahrheit und Mehrheit. Ein methodenkritischer Blick auf den «synodalen Weg»*, in Theologisches 49 (11-12/2019) 549-554.

7 *Lumen gentium* 12.

in nome e con la potestà di lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni provvedendoli del senso della fede e della grazia della parola (cfr. At 2,17-18; Ap 19,10), perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale»[8].

La nostra presentazione sul *sensus fidei* dei laici inizia con la testimonianza di san John Henry Newman che nel 1859 pubblicò un celebre saggio intitolato *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, uno scritto che destò molta attenzione e anche qualche controversia. La nostra attenzione verterà anche sulla recezione di questo testo in considerazione della presente situazione. Concentrandoci su Newman, possiamo esprimere un giudizio sugli sforzi della teologia contemporanea. Un frutto molto utile della discussione teologica si può ritrovare nel documento della *Commissione Teologica Internazionale* sul «*Sensus fidei* nella vita della Chiesa», apparso nel 2014[9].

---

[8] *Lumen gentium* 35. Per una valutazione del *sensus fidei* nel Concilio Vaticano II vedi: J. Sanchez Bielsa, *Infalibilidad del pueblo de Dios. "Sensus fidei" e infalibilidad organica de la iglesia en la constitución "Lumen gentium" del Concilio Vaticano II*, Pamplona 1979; J. Burkhard, *"Sensus fidei": Meaning, Role and Future of a Teaching of Vatican II*, in Louvain Studies 17 (1992) 18-34, in particolare 25-31; D. F. Finucane, Sensus fidelium. *The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era*, San Francisco-London-Bethesda 1996, 211-252; R. W. Schmucker, Sensus fidei. *Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg, 1998; C. Ohly, Sensus fidei fidelium. *Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum* (Münchener Theologische Studien III, 57), St. Ottilien 1999, 173-293; D. Burghardt, *Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des* sensus fidei *im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze*, Paderborn 2002, 20-33; P. Sequeri, *Sensus fidei*, in G. Calabrese – Ph. Goyret – O. F. Piazza (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 1306-1320, in particolare: 1306-1308; J. Knop, *Sensus und Auftrag der Kirche. Der Glaubenssinn der Gläubigen in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils*, in T. Söding (ed.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologenkommission* (Quaestiones disputatae, 281), Freiburg i. Br. 2016, 235-257.
Le opere citate (specialmente Ohly, Burkhardt e Söding) offrono anche un'utile introduzione alla contemporanea discussione sul *sensus fidei*. Per una valutazione del presente dibattito potrebbero anche essere consultati: P. Brauchart, *Die Lehre vom "Glaubenssinn" (*sensus fidei*) in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Ekklesiologie*, Graz 1982; D. Vitali, Sensus fidelium. *Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993; J. J. Burkhard, "*Sensus fidei*": *Recent Theological Reflection (1990-2001)*, in The Heythrop Journal 46 (2005) 450-475; 47 (2006) 38-54; G. Pasquale, Sensus fidei, *luogo privilegiato del discernimento*, in Credere oggi 221 (2017) 55-69.

[9] Versione italiana in http://www.vatican.va (accesso 23.05.2020). Si veda anche l'edizione cartacea: Commissione teologica internazionale, *Il* sensus fidei *nella vita della Chiesa* (Documenti ecclesiali, 31), Bologna 2014; oppure Il regno: mensile di attualità cattolica 59 (2014) 632-655.

## 2. Il saggio di Newman *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*[10]

### 2.1. Il contesto storico dell'intervento

Quando John Henry Newman divenne cattolico nel 1845, la sua conversione era stata favorita dalla sua vasta conoscenza dei Padri della Chiesa. Egli era capace di vedere molti parallelismi tra la Chiesa antica dei primi secoli e i successivi sviluppi. Nel suo importante *Essay on the Development of Christian Doctrine* che, pubblicato per la prima volta nel 1843, preparò la sua conversione, Newman dimostra la sostanziale identità tra la divina Rivelazione portata da Cristo e la dottrina della Chiesa cattolica guidata dal successore di san Pietro[11]. Già durante il suo periodo anglicano, nel 1833, egli aveva osservato, nel suo studio su *The Arians of the Fourth Century*, che durante la grande confusione succeduta al Concilio di Nicea (325), la fede era stata preservata più dai fedeli laici che dai vescovi, la cui grande maggioranza aveva ceduto alla pressione degli imperatori favorevoli all'arianesimo. Egli cita, ad esempio, sant'Ilario che afferma che «le orecchie del popolo sono più sante delle bocche dei vescovi»[12].

---

10 Cfr. J. Coulson, *Introduction*, in J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, edited with an introduction by John Coulson, Oxford et al. 1961 (ristampa 2006), 1-49 [it. *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Brescia 1991, 7-61]; W. T. Patterson, *Newman: Pioneer for the Layman*, Washington-Cleveland 1968, 48-169; R. J. Penaskovic, *Open to the Spirit. The Notion of Laity in the Writings of J. H. Newman*, München 1972, 170-208; J. Artz, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, 425s. (sul senso della fede); 778s. («On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine»); Brauchart, *Glaubenssinn*, 59-63; J. Walgrave, *Newmans Essay über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre*, in Concilium 21 (1985) 249-254 [it. *Il saggio di Newman su "La consultazione dei fedeli in material dottrinale"*, in Concilium 21 (4/1985) 40-50; versione inglese: *Newman, "On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine"*, in J.-B. Metz – E. Schillebeeckx (edd.), *The Teaching Authority of the Believers*, Edinburgh 1985, 25-30]; I. Ker, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford-New York 1990, 463-489; G. Biemer, *Die Gläubigen in Dingen der Lehre befragen? J. H. Newmans Auffassung von der Bedeutung der Laien für die Glaubensüberlieferung*, in Münchener Theologische Zeitschrift 43 (1992) 437-448; Id., *Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben und Werk Kardinal Newmans* (Internationale Cardinal-Newman-Studien 14), Frankfurt a. M. 2009³, 297-309; Vitali, *Sensus fidelium*, 57-62; Finucane, *Sensus fidelium* (1996), 148-172; Ohly, *Sensus fidei fidelium*, 106-110; M. Hauke, *Der prophetische Dienst der Kirche nach John Henry Newman*, in Rivista Teologica di Lugano 16 (2011) 417-428, in particolare 425-428; R. Strange, *Newman on Consulting the Faithful: Context, Content, and Consequences*, in New Blackfriars 98 (2017) 134-146.
Le citazioni dalle opere di Newman sono tratte, se non indicate diversamente in nota, dalla homepage www.newmanreader.org/works. La fonte originale del saggio sulla "consultazione" dei fedeli può essere reperita in O. [= J. H. Newman], *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, in The Rambler (July 1859) 198-230; qui facciamo riferimento all'edizione stampata: J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, 53-106 [it. 63-123].

11 J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London et al. 1909¹⁴; = 1878³.

12 J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century*, London et al. 1908; = 1871³, 358 [it. *Gli Ariani del IV*

Newman teneva in grande considerazione l'importanza dei laici[13]. Ciò emerge chiaramente nel corso del suo lavoro come rettore della prima Università cattolica d'Irlanda[14]. Egli non mise in questione il ruolo dei ministri ordinati nella successione apostolica che fu per lui un motivo essenziale del congedo dall'Anglicanesimo e della sua adesione al Cattolicesimo. Tuttavia volle favorire anche la buona formazione di un laicato cattolico nell'ambito della società moderna.

*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* apparve durante una controversia sulla partecipazione dei laici cattolici nei pubblici dibattiti che ebbe una certa importanza per la Chiesa. La rivista mensile *The Rambler*, fondata nel 1848 da un chierico anglicano convertito al Cattolicesimo, si occupava di vari argomenti letterari, politici, ecclesiastici e teologici per cattolici istruiti. I suoi articoli avevano già destato il sospetto di alcuni vescovi, quando nel primo numero del 1859 Scott Nasmyth Stokes, segretario di un comitato scolastico cattolico, consigliò alla Chiesa di cooperare con una Commissione regia per lo stato dell'educazione primaria. Stokes non sapeva che i vescovi cattolici erano già contrari a questo progetto. Il settimanale cattolico *The Tablet* criticò violentemente Stokes accusandolo di incoraggiare la disobbedienza ai vescovi[15]. Richard Simpson, il direttore di *The Rambler*, dovette dimettersi.

In questa situazione di conflitto il vescovo di Birmingham, William Ullathorne, chiese a Newman di assumere la direzione del *Rambler*, giacché si sperava che fosse capace di mediare tra i lettori "liberali" della rivista mensile e i vescovi. Newman accettò la proposta con qualche esitazione. Dopo aver curato l'edizione di *The Rambler* del maggio del 1859, il primo numero stampato sotto la sua responsabilità, egli ricevette una lettera da un professore di seminario, John Gillow, il quale protestava «contro un testo del *Rambler* di maggio riguardante i recenti interventi pastorali dei vescovi sulla Commissione regia per l'educazione»[16]. Questo testo fatto pubblicare da un lettore anonimo della rivista, in realtà scritto dallo stesso Newman, affermava che i vescovi devono «realmente essere desiderosi di conoscere l'opinione del laicato su argomenti che riguardano specificamente il laicato", e che "se si consultano i fedeli persino nella preparazione di una definizione dogmatica, come recentemente si è verificato per esempio per la questione dell'Immacolata Concezione, è per lo

*secolo*, Milano 1981, 274]. Cft. Sant'Ilario, *Contra Arianos vel Auxentium*, 6 (PL 10, 613 B): «Sanctiores sunt aures plebis quam corda sacerdotum». Altri riferimenti: *ibid.*, 445s., 455, 457, 461, 465-468.

13 Cfr. Penaskovic, *Open to the Spirit* (1972); Artz, *Newman-Lexikon*, 620s.; P. Chavasse, *Newman and the Laity*, in S. L. Jaki (ed.), *Newman today*, San Francisco 1989, 49-78.

14 Cfr. Ker, *Biography*, 397-462.

15 Cfr. Coulson, *Introduction*, 8-12; Ker, *Biography*, 474-477.

16 Ker, *Biography*, 477s. Per un resoconto ancor più dettagliato sulla discussione tra Newman e Gillow, cfr. Coulson, *Introduction*, 28-31 [it. 39-43].

meno naturale aspettarsi un analogo gesto di sensibilità e simpatia nel caso di grandi questioni pratiche»[17].

Newman fa riferimento alla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione da parte di Pio IX nel 1854. Cinque anni prima il Santo Padre, nell'Enciclica *Ubi primum* (1849), aveva chiesto ai vescovi cattolici di tutto il mondo di «farci conoscere quale sia la devozione che anima il vostro clero e il vostro popolo cristiano verso la Concezione della Vergine Immacolata»[18]. Nel 1847 Newman era a Roma e poté parlare con i padri Perrone e Passaglia, eminenti specialisti nella preparazione del dogma dell'Immacolata Concezione. In particolare conversò con Perrone che aveva sottolineato l'importanza del *sensus fidelium* e scritto a proposito della testimonianza congiunta di pastori e laici (*pastorum ac fidelium in unum veluti conspiratio*)[19].

Newman, nella sua corrispondenza con padre Gillow, scrisse che la parola «consultazione» non doveva essere fraintesa:

> «Per il lettore non istruito l'idea trasmessa dal termine "consultazione" non è necessariamente quella di chiedere un'opinione. Noi diciamo, per esempio, di consultare un barometro per conoscere il tempo. Il barometro non ci dà la sua opinione, ma accerta per noi un fatto… non mi sono affatto sognato di intendere la parola… nel senso di *chiedere un'opinione*»[20].

Non intendeva, come sospettato da Gillow, che l'infallibilità della Chiesa spettasse ai laici piuttosto che alla gerarchia, bensì che «il popolo cristiano nel suo insieme fu consultato sul *fatto* della *tradizione* dell'Immacolata Concezione in ogni parte del mondo cattolico»[21].

## 2.2. Il significato di «consultazione»

Nel *Rambler* del luglio 1859 Newman rispose anonimamente, sotto l'abbreviazione «O.», alla discussione sulle parole pubblicate in maggio a proposito della «consultazione» dei fedeli durante la preparazione di una definizione dogmatica. Nella prima parte del suo articolo egli chiarisce il significato della parola «consultazione».

---

17 Rambler, May 1859, 122, citato in COULSON, *Introduction*, 13 [it. 21-22]; KER, *Biography*, 478.

18 PIO IX, Enciclica *Ubi primum* (1849), in *Pii IX P.M. Acta*, I/1, 162-166, in particolare: 165; *Enchiridion delle encicliche. Edizione bilingue*, vol. 2, Bologna 1996, nn. 133-136, in particolare: n. 135: «… qua devotione vester Clerus Populusque fidelis erga Immaculatae Virginis Conceptionem sit animatus …».

19 Cfr. NEWMAN, *On Consulting …*, 205-206 (ed. Coulson 63-65; it. 75-76). Sui contatti di Newman con Perrone vedi ARTZ, *Newman-Lexikon*, 829-830.

20 J. H. NEWMAN, Letter to John Gillow, May 16, 1859, in C. S. DESSAIN (ed.), *The Letters and diaries of John Henry Newman*, vol. XIX, London et al. 1969, 135.

21 J. H. NEWMAN, *Letter to Bishop Ullathorne, May 13, 1859*, in DESSAIN (ed.), *The Letters and diaries of John Henry Newman*, vol. XIX, 131.

Un significato tecnico o scientifico di questa parola, di radice latina, è «consultarsi con» o «chiedere il parere di…». «Tuttavia la parola inglese *to consult*, nel suo uso popolare e quotidiano, non ha un significato così preciso e limitativo… Così, un medico consulta il polso del suo paziente ma non nel medesimo senso in cui il paziente consulta il medico. Consultare il polso di un paziente significa rilevare un indice del suo stato di salute». Quanto alla definizione dogmatica, ai fedeli «non si chiedevano consigli, opinioni e giudizi, ma si voleva soltanto accertare una situazione di fatto, si faceva cioè ricorso alle loro credenze come ad una testimonianza di quella tradizione apostolica sulla quale soltanto si può fondare qualunque definizione dottrinale»[22]. È chiaro che «il *sentire dei fedeli non deve essere escluso* dalla Santa Sede dagli atti preliminari di una definizione dottrinale»[23].

### 2.3. L'appello al sentire dei fedeli per la preparazione del dogma dell'Immacolata Concezione

Dopo avere chiarito il significato della parola «consultazione», Newman presenta la seconda e principale parte della sua esposizione, ponendo la questione «se [sia] dottrinalmente corretto dire che l'appello ai laici è uno dei preliminari nella definizione di una dottrina»[24]. La «tradizione apostolica … si manifesta diversamente a seconda dei tempi: talvolta per bocca dell'Episcopato, altre attraverso i dottori, altre ancora attraverso il popolo, le liturgie, i riti, le cerimonie, le dispute e tutti quegli eventi che vanno sotto il nome di storia. Ne consegue che nessuno dei canali di quella tradizione può essere trascurato, pur ammettendo senza riserve che il dono di discernere, di discriminare, di definire e di promulgare una parte della tradizione risiede soltanto nella *Ecclesia docens*»[25].

Newman riferisce quindi le parole di padre Perrone, citando un trattato latino del 1847, pubblicato nello stesso anno del soggiorno del teologo inglese a Roma[26]. Il «punto più importante» sollevato da Perrone è dato dall'esempio di Papa Giovanni XXII che negò pubblicamente che i santi in cielo già godessero della visione beatifica di Dio, sostenendo che avrebbero dovuto attendere fino all'Ultimo Giudizio. I teologi

---

22 NEWMAN, *On Consulting …*, 199 (ed. Coulson, 54s.; it. 65).

23 NEWMAN, *On Consulting …*, 200 (ed. Coulson, 56; it. 67). Sul significato linguistico della parola *consult*, vedi PATTERSON, *Newman*, 79-81, con riferimento a *The New Oxford English Dictionary*, vol. I, Oxford 1933, 884: il primo significato è *to seek advice*, ma può anche significare (come osservato da Newman) *to testify to a fact*.

24 NEWMAN, *On Consulting …*, 199 (ed. Coulson, 53s.; it. 64).

25 *Ibid*., 205 (ed. Coulson, 63; it. 75).

26 Cfr. G. PERRONE, *De immaculato Beatae Mariae Virginis conceptu, an dogmatico decreto definiri posset*, Roma 1847.

criticarono queste affermazioni disastrose del Papa, e uno dei cardinali ebbe persino il coraggio di scrivere un intero trattato su tale argomento[27]. Questo cardinale succedette, con il nome di Benedetto XII, a Giovanni XXII, e procedette alla solenne definizione della visione beatifica nella Costituzione apostolica *Benedictus Deus*, la quale è il più importante documento del magistero sull'escatologia[28]. Prima della sua morte lo stesso Giovanni XXII corresse il proprio errore con una bolla papale[29].

Perrone osserva che la Sacra Scrittura non è sufficientemente chiara su questo argomento, che i Padri della Chiesa non sono unanimi, e che le liturgie sono ambigue. Ciò nondimeno, suppliscono il costante magistero della Chiesa e il «senso comune dei fedeli» (*communis fidelium sensus*). Questi erano convinti che le anime purgate venissero ammesse alla visione beatifica, ed erano scandalizzati dalle affermazioni del Papa[30].

Newman, dopo questo riferimento, domanda: «Ma questo non implica che la tradizione, che è alla base della tradizione dogmatica, era già manifesta nel *consensus fidelium* con una chiarezza che la successione dei vescovi non era in grado di fornire? … Se le cose stanno così, per usare le parole più ordinarie della lingua inglese, questo vuol dire che si ebbe una grande considerazione verso il *sensus fidelium*; non si chiese il loro parere o la loro opinione, ma venne accettata la loro testimonianza, vennero consultati i loro sentimenti e quasi si ebbe paura della loro impazienza»[31].

Nella Bolla di Papa Pio IX sull'Immacolata Concezione (1854) è menzionata la testimonianza dei vescovi e dei fedeli: «"… singularis catholicorum Antistitum ac *fidelium* conspiratio". *Conspiratio*: la Chiesa docente e la Chiesa discente vengono accomunate in una testimonianza a due voci, l'una che illustra l'altra, la prima non separabile dalla seconda»[32].

## 2.4. Gli elementi fondamentali del *sensus fidei*

Dopo avere riportato il fatto del *sensus fidei* in conformità al magistero pontifi-

---

27 Vedi il riassunto delle ricerche recenti in J. Grohe, *Johannes XXII*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. V, München 2002, 544-546. Grohe osserva che l'affermazione di Giovanni XII «incontrò generalmente un forte rifiuto; in particolare l'Università di Parigi e una parte dei cardinali prese posizione contro il Papa che sempre più si allontanò dalla propria opinione e la revocò poco prima della sua morte» (*ibid*., 546). Vedi anche le introduzioni storiche a H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue* (= DH), 990-991; 1000-1002.

28 Cfr. DH 1000-1002.

29 DH 990-991.

30 Cfr. Newman, *On Consulting* …, 209 (ed. Coulson, 69s.; it. 81-83), con rinvio a Perrone, *De immaculato* …, 156.

31 Newman, *On Consulting* …, 209 (ed. Coulson, 70; it. 82-83).

32 Newman, *On Consulting* …, 210 (ed. Coulson, 71; it. 84).

cio e all'esposizione di un rinomato esperto che preparò la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione, Newman descrive cinque elementi caratteristici che definiscono l'essenza del consenso dei fedeli secondo la tradizione teologica. Il consenso dei fedeli «può essere considerato: a) una testimonianza nei riguardi del dogma apostolico, come dato di fatto storicamente inteso; b) una specie di istinto o *phrónema*, radicato nel seno del corpo mistico di Cristo; c) come una spinta impressa dallo stesso Spirito Santo; d) come una risposta alle sue preghiere; e) come un rifiuto dell'errore al quale il popolo di Dio dà il peso d'uno scandalo»[33].

Il concetto greco di *phrónema* significa "pensiero"[34] e ricorda un termine tecnico dell'etica aristotelica, *phrónesis*, la "comprensione" o il "giudizio" che applica principi morali a una situazione concreta[35]. Nel suo trattato epistemologico, *A Grammar of Assent*, pubblicato nel 1870, Newman rileva l'importanza della *phrónesis* per il giudizio morale, simile a quella del "senso illativo" nell'ambito del pensiero: il "senso illativo" è la «capacità di giudicare e di concludere»[36]. Alla luce dell'esposizione di Newman nella *Grammar of Assent* possiamo identificare il *sensus fidei* della Chiesa con il suo "senso illativo"[37].

Leo Scheffczyk commenta la valutazione newmaniana del *sensus fidei* nel contesto dello sviluppo teologico del secolo XIX:

> «L'incremento del significato del *sensus fidei*, che qui ha luogo, consiste innanzitutto nel fatto che questa capacità dei fedeli è vista nella propria relativa indipendenza e immediatezza rispetto allo Spirito di Dio; essa è vista non soltanto come un organo passivo di recezione della fede, ma anche come principio attivo che precede l'insegnamento della Chiesa, la cui importanza non cessa di essere riconosciuta, e contribuisce al suo sviluppo, mantenendo il suo insegnamento anche quando l'*ecclesia docens* fallisce»[38].

---

33 *Ibid*., 211 (ed. COULSON, 73; it. 86).

34 Cfr. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1987[8], 1490.

35 Cfr. ARTZ, *Newman-Lexikon*, 846.

36 J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (London et al. 1903[2]; = 1870), 353 (it. *Grammatica dell'assenso*, Milano 2005, 278); cfr. *ibid*., 353s. (it. 279), sulla *phrónesis*. Sull'*illative sense* in NEWMAN vedi J. ARTZ, *Der Folgerungssinn in Newmans Zustimmungslehre*, in Newman-Studien 2 (1954) 219-245; ID., *Newman-Lexikon*, 344-346.

37 Cfr. H. FRIES, *John Henry Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, in M. SCHMAUS (hg.), *Die mündliche* Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957, 63-122, in particolare 119-122; COULSON (1961), 23; HAMMANS, *Dogmenentwicklung*, 244; ARTZ, *Newman-Lexikon*, 426.

38 L. SCHEFFCZYK, *Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 16 (5/1987) 420-433, in particolare 426: «Die hier stattfindende Bedeutungssteigerung des *sensus fidei* ist vor allem darin gelegen, dass diese Befähigung des Gläubigen in relativer Selbständigkeit und in Unmittelbarkeit zum Geiste Gottes gesehen ist und dass sie nicht nur als passives Empfängnisorgan des Glaubens gedacht ist, sondern auch als ein aktives Prinzip, das der Lehrverkündigung der Kirche, deren Bedeutung anerkannt bleibt, vorangeht und zu ihrer Entfaltung beiträgt, ja sie im Falle des Versagens der *ecclesia docens* aufrechterhält» [it. *Sensus fidelium: testimonianza della comunità*, in Communio 17/97 (1988) 110-125]. Vedi anche le analoghe considerazioni di H. HAM-

## 2.5. L'esempio del IV secolo (dell'Epoca tra il Concilio di Nicea e il Concilio di Costantinopoli)

Per sottolineare l'importanza del *sensus fidei*, Newman offre un dettagliato resoconto della crisi causata dall'eresia ariana nel IV secolo. Egli osserva che ci furono santi dottori della Chiesa, e che «tuttavia proprio in quel periodo la divina tradizione affidata alla Chiesa infallibile fu proclamata e difesa molto più dal popolo di Dio che non dall'Episcopato»[39].

Quindi Newman cita un considerevole numero di fonti che documentano che «per gran parte del IV secolo il dogma di Nicea fu difeso: non dalla incrollabile fermezza della Santa Sede, dei Concili e dei Vescovi, bensì dal *consensus fidelium*»[40].

Prima di volgersi allo sfondo della storia antica della Chiesa, Newman formula alcune considerazioni introduttive:

> «… non intendo affatto negare che la maggior parte dei vescovi fosse ortodossa nelle sue intime credenze, così come non nego che ci furono molti tra il clero che si schierarono con i fedeli e operarono come loro punto di riferimento e di guida. Tanto meno intendo negare che i laici furono iniziati alla fede dal clero e dai Vescovi e, ancora, non nego che una larga parte dei laici fosse ignorante e un'altra parte fosse stata corrotta da predicatori ariani i quali occupavano sedi episcopali e ordinavano preti ereticali. Sostengo tuttavia che in quel tempo di grande confusione teologica il dogma della divinità di Nostro Signore fu proclamato, difeso e preservato, umanamente parlando, anche con maggior forza dalla *Ecclesia docta* che non dalla *Ecclesia docens*; che il corpo episcopale non fu all'altezza della sua missione, mentre il corpo dei fedeli rimase fedele al proprio battesimo; che almeno una volta il Papa e altre volte le Sedi patriarcali, metropolitane e altre di rilevante importanza, come i concili generali, dissero ciò che non avrebbero dovuto e fecero cose che oscurarono e compromisero la verità rivelata, mentre dall'altra parte fu proprio il popolo di Dio che, grazie alla Divina Provvidenza, sostenne Atanasio, Ilario, Eusebio di Vercelli ed altri grandi solitari, i quali senza di esso sarebbero stati perdenti.
> Nella storia dell'Arianesimo vedo, quindi, un esempio lampante della situazione della Chiesa in un momento storico nel quale, per conoscere la tradizione apostolica, fu necessario far ricorso al popolo di Dio»[41].

Newman osserva anche «che lo stato di controversia e di confusione teologica durò per un lungo arco di circa sessanta anni…»[42]; e che «ci fu un'incertezza temporanea nelle funzioni della *Ecclesia docens*»[43].

---

MANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965, 244; A. DULLES, *Newman on Infallibility*, in Theological Studies 51 (1990), 434-449, in particolare 441-443; FINUCANE, *Sensus fidelium*, 170s.

39 *Ibid*., 213 (ed. Coulson, 75; it. 89).

40 *Ibid*., 214 (ed. Coulson, 77; it. 91).

41 *Ibid.*, 213 (ed. Coulson, 75s.; it. 89-90).

42 *Ibid*., 214 (ed. Coulson, 77; it. 90).

43 *Ibid*., 214 (ed. Coulson, 77; it. 91).

## 2.6. La caduta di Papa Liberio

Tra gli esempi riferiti sul comportamento dei Papi Newman nota la difesa del Concilio di Nicea, ma anche la caduta di Papa Liberio, citando Cesare Baronio, un rinomato storico cattolico della Chiesa vissuto nel XVI secolo: «Liberio ebbe rapporti con gli ariani, e confermò la loro sentenza contro Atanasio; ma non deve essere affatto chiamato eretico per tale motivo»[44]. Newman cita anche due dottori della Chiesa che conoscevano la situazione dalla loro propria esperienza: secondo sant'Atanasio Liberio sottoscrisse la sentenza dopo essere stato «minacciato di morte», mentre san Girolamo critica il Papa affermando che «sottoscrisse l'errore degli eretici» (*in haereticam pravitatem subscribens*)[45].

Il caso di Liberio fu discusso più tardi durante il Concilio Vaticano I[46]. All'inizio il Papa si rifiutò di accettare la decisione di più di trecento vescovi d'Occidente presenti al Concilio di Milano, i quali, quasi tutti, sottoscrissero la condanna di Atanasio e favorirono la diffusione dell'Arianesimo. L'imperatore esiliò Papa Liberio, e questi, dopo due anni, sottoscrisse una professione di fede che non negava espressamente la formula dogmatica di Nicea, ma la metteva da parte e, di fatto, abbandonava la dottrina della fede: secondo questa professione (il terzo credo di Sirmio) il Figlio è "simile" al Padre "in ogni cosa" (ma non "uguale" nella sua essenza). Il Papa non soltanto sottoscrisse questo deplorabile documento, ma sospese anche (nel 358) Atanasio, il più importante difensore di Nicea, dalla comunione ecclesiastica. Quando, dopo tre anni, il neopagano Giuliano l'Apostata divenne imperatore la pressione dell'Impero romano a favore dell'Arianesimo cessò e Liberio riprese a difendere, ancora una volta, il Concilio di Nicea. Per il Vaticano I il caso di Liberio (ed altri casi analoghi, come quello di Papa Onorio I) non fu un ostacolo alla definizione dogmatica che limita l'infallibilità papale ai pronunciamenti "ex cathedra", quando il Santo Padre esercita il proprio ministero di pastore e maestro di tutti i cristiani e decide, grazie alla sua suprema autorità, che una dottrina in materia di fede e morale deve essere accettata da tutta la Chiesa[47]. Il resoconto di Newman su Liberio è certamente un'importante indicazione dei limiti del magistero papale: il successore di Pietro non può mettere da parte il tesoro della fede stabilito dalla divina Rivelazione contenuta nella Scrittura e nella Tradizione.

---

44 Baronius, *Annales ecclesiastici* 357, 40-45, citato in Newman, *On Consulting* …, 216 (ed. Coulson, 82; it. 96).

45 Newman, *On Consulting* …, 216 (ed. Coulson, 82; it. 96), con riferimento ad Atanasio, *Arianorum Historia* 41; Girolamo, *Chronicon* II, 37 (PL 27, 501-502); cfr. Id., *De viris ill*. 97 (PL 23, 737-738).

46 Cfr. K. Schatz, *Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums*, in W. Löser et al. (edd.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 187-250, in particolare 205. Su Liberio vedi anche E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, vol. 1, Tübingen 1930, 166-195; G. Schwaiger, *Liberius*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*$^3$ 6 (1997) 894s.

47 Cfr. DH 3074.

## 2.7. Le cattive esperienze dei Sinodi episcopali

Quando Newman parlava di «concili generali» che causarono una grande quantità di problemi, non pensava ai Concili ecumenici (in senso stretto), ma a Sinodi episcopali con grande partecipazione, come il sinodo di Milano del 355 favorevole all'Arianesimo. «Quasi tutte le Chiese in tutto il mondo», osserva san Girolamo, «sotto la falsa apparenza della pace e dell'imperatore si sono contaminate con la comunione degli ariani»[48]. Dopo il Concilio di Rimini, cui parteciparono quattrocento vescovi, il Santo scrisse la sua famosa frase: *Ingemuit totus orbis et se esse Arianum miratus est* («Tutto il mondo si lamentò e si stupì di essere ariano»)[49]. Newman commenta: «I cattolici della cristianità furono sorpresi scoprendo che i loro sovrani si erano, anche loro, fatti ariani»[50].

A proposito dei Sinodi episcopali, Newman cita anche un'affermazione di san Gregorio Nazianzeno: «Se devo dire la verità, mi sento disposto a evitare ogni convegno di vescovi; poiché non ho mai visto un sinodo condotto a un esito felice, e che rimediasse, e non piuttosto aggravasse, i mali esistenti»[51]. A mo' di critica possiamo qui osservare che san Gregorio, in qualche modo, esagera la situazione, giacché scrisse queste osservazioni soltanto un anno dopo il Concilio ecumenico di Costantinopoli, tenutosi nel 381, che certamente fu di grande aiuto per la Chiesa e (anche secondo Newman) mise fine alla grande confusione successiva al Concilio di Nicea[52]. Le amare osservazioni di san Gregorio riflettono il suo personale disappunto, allorché egli si dimise dalla guida del Concilio ecumenico e costatò che la fede nella divinità dello Spirito Santo non vi fu espressa con la grande chiarezza che avrebbe desiderato[53].

## 2.8. Le «prove della fedeltà del laicato» e il ruolo della santità

Quando Newman raccoglie le sue «prove della fedeltà del laicato»[54], rileva l'influenza dei santi (per esempio di sant'Antonio Abate) e dei monaci sui fedeli.

---

48 Girolamo, *Chronicon* II, 37 (PL 27, 503-504): «Omnes pene toto orbe Ecclesiae sub nomine pacis et regis Arianorum consortio polluuntur».

49 Cfr. Girolamo, *In Luciferum* 19 (PL 23, 181 C; CChr.SL 59 A, 48).

50 Newman, *On Consulting* …, 218 (ed. Coulson, 84; it. 98-99).

51 Gregorio Nazianzeno, *Ep.* 129, citato in Newman, *On Consulting* …, 218 (ed. Coulson, 85s.; it. 100).

52 Cfr. Newman, *On Consulting* …, 214 (ed. Coulson, 78; it. 92).

53 Cfr. C. Pietri, *Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361-385)*, in C. e L. Pietri (edd.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)* (Die Geschichte des Christentums, Altertum 2), Freiburg i. Br. 2005, 417-461, in particolare 452.

54 Newman, *On Consulting* …, 219 (ed. Coulson, 86; it. 100); cfr. *ibid*., 219-227 (ed. Coulson, 86-101; it. 100-117) (21 testimoni).

Sant'Antonio lasciò il deserto e raggiunse Alessandria, «ammonendo gli abitanti che gli ariani combattevano la verità, e che le dottrine degli Apostoli erano predicate soltanto da Atanasio»[55]. «Che queste dottrine eretiche […] non siano state alla fine vincenti, lo si deve principalmente allo zelo dei monaci di questo periodo»[56]. Possiamo anche richiamare la testimonianza di sant'Ilario già elencata tra le fonti sul fallimento dei vescovi:

> «L'unico motivo per cui il popolo di Dio non è stato assassinato dai preti dell'Anticristo, con questa falsità dell'empietà, è perché questi utilizzano le stesse parole degli eretici per denotare la fede che essi stessi sostengono. *Sanctiores aures plebis quam corda sunt sacerdotum*» [le orecchie del popolo sono più sante che non i cuori dei vescovi]»[57].

Tra i testimoni di Newman dalle varie parti del mondo cristiano nel IV secolo possiamo ricordare l'esempio di Papa Liberio: quando Liberio fu esiliato dall'imperatore ariano, il popolo cacciò Felice, l'antipapa insediato dal partito ariano; l'imperatore non intervenne perché non volle «provocare la rabbia del popolo»[58]. Quando Liberio ritornò a Roma, il popolo era furioso perché aveva sottoscritto un credo favorevole all'arianesimo. Lo lasciarono per Felice «che innalzava lo stendardo cattolico. Fra gli altri Damaso [successivamente Papa] si schierò per Felice». Baronio «ci racconta inoltre che la gente non voleva nemmeno frequentare i bagni pubblici, nel timore di bagnarsi insieme col partito di Liberio»[59].

### 2.9. La *conspiratio* tra pastori e fedeli

Alla fine di questo articolo Newman osserva: «Non credo proprio che una situazione storica come quella dell'arianesimo tornerà mai a ripetersi. Per quanto riguarda invece l'oggi [i. e. 1859], se mai ci fu un'epoca che potesse fare a meno della testimonianza dei fedeli e lasciare la custodia della fede ai pastori della Chiesa, essa è quella in cui viviamo. Mai l'episcopato della Cristianità fu così rispettoso della Santa Sede, […], mai così poco disposto a mutare le carte del gioco e, finalmente, mai così al di sopra di ogni tentazione dei sofismi teologici. Questo spiega perché, nella mente di molti, il *consensus fidelium* ha perduto gran parte della sua rilevanza. Resta tuttavia il

---

55 Teodoreto di Ciro, *Hist.* IV, 27, citato in Newman, *On Consulting …*, 220 (ed. Coulson, 88; it. 102).

56 Sozomeno, *Hist.* VII, 27, citato in Newman, *On Consulting …*, 220 (ed. Coulson, 88; it. 103); vedi anche *ibid.*, 221 (ed. Coulson, 90; it. 104-105).

57 Sant'Ilario, *Contra Arianos* 6 (PL 10, 613 B), citato in Newman, *On Consulting …*, 218 (ed. Coulson, 84s.; it. 99).

58 Newman, *On Consulting …*, 225 (ed. Coulson, 97; it. 113), che cita Socrate, II, 37.

59 Newman, *On Consulting …*, 225 (ed. Coulson, 97s.; it. 113s.), con riferimento a Baronio, *Annales* 357.

fatto che ogni componente essenziale della Chiesa conserva le sue funzioni specifiche e nessuna di esse può essere trascurata senza compromettere la generale armonia. Anche se in materia di fede il laicato è soltanto il riflesso e l'eco del clero, tuttavia nella "pastorum et fidelium *conspiratio*" c'è qualcosa che non si identifica con i soli pastori. Ce lo dimostra la storia della definizione dell'Immacolata Concezione…»[60].

## 2.10. Newman "nell'alone" del sospetto

Thomas Joseph Brown, Vescovo di Newport, scrisse alla Santa Sede per lamentarsi dell'articolo. Newman lo venne a sapere. «La lettera con la quale sollecitava informazioni fu inoltrata alla Congregrazione di *Propaganda Fide* la quale inviò a Wiseman [un Cardinale che viveva a Roma] una lista dei passaggi controversi dell'articolo. Questa lista non fu mai inviata a Newman. […] Barnabò [Prefetto della Congregazione della Propaganda] semplicemente concluse che Newman fosse disobbediente dal momento che non gli giungeva alcuna spiegazione. Da canto suo Newman pensò che la vicenda si fosse risolta, poiché non aveva sentito più nulla a proposito»[61].

Ancora nel 1867 egli era «ben consapevole del "persistente sospetto" che il suo articolo in *The Rambler* aveva destato a Roma (benché avesse ricevuto assicurazione da Wiseman, tramite Manning, che la questione era stata abbandonata)»[62]. Quando Ambrose St. John, un amico di Newman dell'Oratorio di Birmingham, parlò con il prefetto della Congregazione, questi notò la permanente influenza del sospetto causato dalla negligenza di Wiseman. «A mo' di consolazione, Barnabò suggerì che Newman era un santo e che i santi devono aspettarsi di essere perseguitati»[63].

Nel 1867, dopo otto anni, le incomprensioni e il sospetto di eresia verso Newman a Roma furono rimossi. La riabilitazione definitiva ebbe luogo nel 1879, quando Papa Leone XIII nominò Newman cardinale. L'"alone" di sospetto, che era persistito a Roma dopo l'articolo in *The Rambler*, era stato sollevato da lui per sempre, come Newman stesso osservò in quell'occasione[64].

Questa accettazione, tuttavia, non significa che le tesi del suo articolo siano state generalmente recepite. Il teologo gesuita Johannes Baptist Franzelin, per esempio,

---

60 NEWMAN, *On Consulting …*, 228 (ed. Coulson, 103s.; it. 119-120).

61 KER, *Biography*, 489. Vedi anche COULSON, *Introduction*, 36-42 (it. 48-52).

62 KER, *Biography*, 598.

63 KER, *Biography*, 608. Cfr. C. S. DESSAIN – T. GORNALL (edd.), *The Letters and diaries of John Henry Newman*, vol. XXIII, Oxford 1973, 194-238; ARTZ, *Newman-Lexikon*, 951.

64 J. H. Newman: «The cloud is lifted from me for ever». Citazione nella Lettera del vescovo Ullathorne al Cardinal Manning, 4 marzo 1879: W. WARD, *The Life of J.H. Cardinal Newman, based on his Private Journals and Correspondence*, vol. II, London 1912, 446. Vedi anche ARTZ, *Newman-Lexikon*, 1188 (*Wolke*).

che preparò la Costituzione dogmatica *De fide catholica* per il Concilio Vaticano I e che divenne cardinale tre anni prima di Newman (nel 1876) [65], «insegnò nelle sue lezioni al Collegio Romano che Newman aveva negato che la gerarchia fosse sempre l'*activum instrumentum docendi*»; lo stesso affermò, anche a proposito della crisi ariana, contro un «un autore anonimo» (i. e. Newman)[66].

## 2.11. Il chiarimento nella terza edizione di *The Arians of the Fourth Century (1871)*

Abbiamo già osservato che l'articolo del 1859 in *The Rambler* era stato preceduto da alcune osservazioni contenute nell'opera anglicana di Newman *The Arians of the Fourth Century* (1833). Nella terza edizione di quest'opera (1871) Newman aggiunse un'appendice intitolata «The Orthodoxy of the Body of Faithful during the Supremacy of Arianism»[67]. «Essa consiste di parti riassuntive dell'articolo del *Rambler*; ma la sua importanza consiste soprattutto nella conclusione, nella quale Newman risponde ai suoi critici»[68].

Padre Gillow, in una lettera datata 28 agosto 1859, obiettò a Newman che «è impossibile che ci possa essere una sospensione temporanea delle funzioni della *Ecclesia docens*»[69]. L'articolo di Newman sarebbe incline ad affermare che «l'infallibilità risiede non nell'*Ecclesia docens* bensì nell'*Ecclesia discens*. E dunque [le menti riflessive] possono essere indotte a porre il discepolo al di sopra del Maestro. Di qui a porre il giudizio privato al di sopra dell'autorità dottrinale della Chiesa il passo è breve»[70].

Si dovrebbe tener presente questa obiezione di Gillow, proprio perché alcuni sondaggi di opinione tendono ai nostri giorni a confondere un "giudizio privato" liberale con il "senso della fede".

---

65 Cfr. M. G. VON TWICKEL, *Franzelin*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*[2] 4, Freiburg i. Br. 1960, 272-273.

66 PATTERSON, *Newman*, XVII; cfr. AMBROSE ST. JOHN, *Letter to J. H. Newman*, in DESSAIN – GORNALL (edd.), *The Letters and diaries of John Henry Newman*, vol. XXIII, 224s.; *ibid*., 225, nota 1, con riferimento a J. B. FRANZELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Roma-Torino 1870, 104, e alla risposta di Newman in *The Arians of the Fourth Century*, V edizione, 467, nota. Sulla visione di Franzelin del *sensus fidei*, vedi HAMMANS, *Dogmenentwicklung*, 242s.; VITALI, *Sensus fidelium*, 71.

67 J. H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, London et al. 1908, 445-468 (it. 345-364). Cfr. l'edizione curata da COULSON, 1961, 109-118 (it. 125-134), che mette in evidenza le differenze rispetto all'articolo del 1859.

68 COULSON, *On Consulting …*, 109 (it. 125).

69 J. GILLOW, *Letter to J. H. Newman*, August 28, 1859, in C. S. DESSAIN (ed.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XIX, London et al. 1969, 204-205; cfr. anche COULSON, *Introduction*, 31 (it. 41).

70 *Ibid*., 205.

Newman nel suo testo del 1871 sottolinea la differenza tra l'episcopato, nella sua maggioranza, e il laicato nel periodo tra il Concilio di Nicea e il primo Concilio di Costantinopoli. Questa volta, tuttavia, mette in relazione i semplici sacerdoti con la testimonianza dei laici: «Parlando del laicato, io intendo includere i loro sacerdoti parrocchiali (per chiamarli così) almeno in molti luoghi; ma, nell'insieme, esaminando la storia con una ampia prospettiva, dobbiamo ammettere che il gruppo governante la Chiesa venne meno e che i governati si distinsero eminentemente in fede, zelo, coraggio e costanza […] E fu attraverso il popolo fedele, sotto la guida di Atanasio e dei vescovi egiziani, sostenuti in alcuni luoghi, dai loro vescovi e sacerdoti, che la peggior eresia fu fronteggiata ed eliminata dal sacro territorio»[71].

Newman chiarì anche che non metteva in questione l'importanza del magistero episcopale in quanto tale: «Dal fatto che introduco questo paragone tra il comportamento dei vescovi cattolici e quello delle loro greggi durante i torbidi ariani, non si deve presumere che io tenda a giungere ad alcuna conclusione in contrasto con l'infallibilità della *Ecclesia docens* (la Chiesa, cioè, nel suo ufficio di magistero) e con la rivendicazione del Papa e dei vescovi di costituire, per quell'aspetto, la Chiesa. Sono spinto a dare questo avvertimento perché, in mancanza di esso, io sono stato seriamente frainteso in alcune cerchie riguardo al mio primo scritto sull'argomento sopra menzionato nella rivista *The Rambler* del maggio 1859. Ma in quella occasione io stavo scrivendo semplicemente dal punto di vista storico e non dottrinale e, mentre è storicamente vero, non è in alcun senso falso che un Papa, in quanto dottore privato, e molto di più i vescovi, quando insegnano formalmente, possono errare, come troviamo che in realtà hanno errato nel quarto secolo. Papa Liberio può avere sottoscritto la formula di Eusebio a Sirmio, e la massa dei vescovi ad Ariminum, o in qualche altro luogo, e nondimeno essi, nonostante questo errore, possono essere infallibili nelle loro decisioni *ex cathedra*»[72].

Newman osserva anche che la «sospensione» del magistero episcopale per un lungo periodo significa soltanto che «non vi fu nessun autorevole pronunciamento della voce infallibile della Chiesa di fatto tra il Concilio di Nicea nel 325 ed il Concilio di Costantinopoli nel 381»[73].

Nella sua corrispondenza privata con Gillow, Newman distingue "sospensione" da "fallimento"[74]. In una nota personale, riportante due metafore tratte dai Padri del

---

71 NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, 445-446 (it. 345-346); COULSON, *On Consulting …*, 110 (it. 125-126).

72 NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, 464 (it. 360); COULSON, *On Consulting …*, 112s. (it. 128).

73 NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, 466s. (it. 362); COULSON, *On Consulting …*, 115 (it. 131).

74 J. H. NEWMAN, *Letter to John Gillow*, September 2, 1859, in DESSAIN (ed.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XIX, 206: «You consider "suspense" in the article to mean "failure". I think it has a meaning even far lighter than "suspension"».

IV secolo, egli parla di «una temporanea confusione… come di una nuvola che oscura il cielo», che lascia filtrare «ancora alcuni bagliori di sole», e di un «un terremoto»[75].

Quando fa riferimento al fallimento del «corpo» dei vescovi, non intende l'episcopato in quanto tale, in senso strettamente teologico, ma la «massa» dei vescovi, «vedendoli nel loro insieme o in blocco, o, come un *cumulus* di individui»[76].

## 3. Note complementari per l'interpretazione del saggio di Newman

### 3.1. Il ruolo negativo dei teologi eretici nella controversia ariana

L'articolo del *Rambler*, che è diventato un riferimento abituale per quanto riguarda l'importanza dei laici, preparò le esposizioni del Concilio Vaticano II sul senso dei fedeli[77]. Nella ricerca storica sull'argomento s'è talvolta discusso sull'interpretazione newmaniana del IV secolo. Yves Congar in uno studio, divenuto classico, sulla teologia del laicato, propone, facendo riferimento a un articolo di Jules Lebreton sul III secolo[78], una variazione: il contrasto non è tra il popolo e la gerarchia, ma tra la fede del popolo e le speculazioni dei teologi. Questa eresia degli intellettuali fu, tuttavia, accolta con compiacenza da molti vescovi; la pressione degli imperatori ariani favorì potentemente questa inclinazione alla teologia ereticale. Congar ammette che Newman sottolinea un importante aspetto, anche se noi dobbiamo aggiungere qualche commento a proposito dell'influenza negativa dei teologi[79].

---

75 J. H. NEWMAN, *Personal note*, September 12, 1859, in DESSAIN (ed.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XIX, 206s., nota 3; cfr. PATTERSON, *Newman*, 75. Newman attribuisce la metafora della *coeli obnubilatio* a sant'Agostino e l'immagine del «terremoto» a Sulpicio (e più tardi a Baronio).

76 NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, 467 (it. 363 ); COULSON, *On Consulting …*, 116 (it. 132). Cfr. già ID., *Letter to John Gillow*, in DESSAIN (ed.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XIX, 206: «You consider that the "Body of the Bishops" in the Article means the Ecclesia docens. I think it merely means the actual mass at the particular time spoken of».

77 Sarebbe difficile trovare qualche ricostruzione storica del dibattito sul "senso della fede" che non menzioni l'influenza di Newman. Cfr., per esempio: HAMMANS, *Dogmenentwicklung*, 244: «Was spätere Theologen über den Glaubenssinn sagen, ist ohne den Einfluss Newmans nicht zu denken»; BRAUCHART, *Glaubenssinn*, 59: Newman – «der wohl bedeutendste Zeuge für den Glaubenssinn»; P. SCHARR, Consensus fidelium. *Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsenstheorie der Wahrheit*, Würzburg 1992, 23: le affermazioni del Vaticano II sono preparate specialmente da Melchior Cano, J. H. Newman e Yves Congar.

78 J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle*, in Revue d'Histoire Ecclésiastique 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 5-37.

79 Cfr. Y. CONGAR, *Der Laie*, Stuttgart 1956², 464-465 [or. franc. *Jalons pour une théologie du laicat* (Unam sanctam 23), Paris 1954²; it. *Per una teologia del laicato*, Brescia 1966].

### 3.2. La testimonianza dei fedeli come "misura dello spirito cattolico"

L'"alone" di sospetto su Newman era stato favorito da un'inadeguata visione del laicato sostenuta da alcuni membri della gerarchia. Monsignor George T. Talbot, per esempio, un membro inglese della Curia Romana, anch'egli convertito dall'Anglicanesimo, scriveva al Cardinal Manning nel 1867: «Il Dr. Newman è l'uomo più pericoloso d'Inghilterra, e Lei vedrà che farà uso del laicato contro la Sua Grazia». «Che cos'è l'ambito dei laici? Cacciare, sparare, intrattenersi. Queste cose le conoscono; ma non hanno nessun diritto di mettere il naso in questioni ecclesiastiche»[80]. Dal momento che Talbot era consultore della Congregazione *Propaganda Fide*, contribuì a formare l'"alone" di sospetto.

Newman aveva una visione differente. Fondato sul battesimo e sulla confermazione, ogni cristiano ha la forza della fede che conferisce un istinto per distinguere tra verità ed errore. L'esercizio del magistero è compito della gerarchia costituita dalla successione apostolica, ma in ogni caso il senso dei fedeli è paragonabile a un "barometro" che non deve essere messo da parte. Gli esempi indicati da Newman nelle sue opere mostrano, tuttavia, anche la possibilità del fallimento. Nell'Irlanda del XVI secolo i laici salvarono la Chiesa, quando la gerarchia fu soppressa dalla violenza dello Stato inglese. Ciò nondimeno, nello stesso periodo, in Inghilterra il fallimento dei laici provocò il collasso della Chiesa. Le seguenti osservazioni del 1851, tratte da un discorso ai fratelli del Piccolo Oratorio di Birmingham, sono legate al desiderio di avere un laicato istruito e santo:

> «Ciò che io desidero nei cattolici è il dono di fare emergere ciò che è la loro religione; è uno di quei "migliori carismi" nei quali l'Apostolo vi ordina di essere "zelanti". Non dovete nascondere i vostri talenti in un fazzoletto, o la vostra lucerna sotto un moggio. Non voglio un laicato arrogante, avventato nei discorsi, polemico, ma uomini che conoscano la propria religione, che entrino in essa, che sappiano esattamente dove si trovano, che conoscano ciò che sostengono e che cosa invece no, che conoscano il proprio credo tanto bene da poterne dare una spiegazione, e tanta storia da poterlo difendere. Voglio un laicato intelligente, ben istruito; non nego che sia la vostra attuale condizione: intendo, però, essere severo, e, come direbbero alcuni, esorbitante nelle mie richieste, voglio che voi ampliate la vostra conoscenza, che coltiviate la vostra ragione, che abbiate una visione della relazione tra verità e verità, che impariate a vedere le cose come stanno, che comprendiate il rapporto reciproco tra fede e ragione, quali sono i fondamenti e i principi del cattolicesimo, e dove siano le inconsistenze e le assurdità della teoria protestante. Non mi preoccupa il fatto che sarete i peggiori cattolici nel familiarizzare con questi argomenti, purché serbiate un vivido senso di Dio che sta in cielo, e che non dimentichiate che avete delle anime destinate a essere giudicate e salvate. In tutti i tempi il laicato è stato la misura dello spirito cattolico; i laici salvarono la Chiesa in Irlanda tre secoli fa, mentre la tradirono in Inghilterra. Chi ci guidava, fu fedele, mentre il nostro popolo fu codardo. Dovreste essere capaci di tirare fuori ciò che sentite e ciò che intendete, oltre a sentirlo e a intenderlo»[81].

---

[80] G. Talbot, *Letter to Cardinal Manning*, Vatican City, April 25, 1867: W. Ward, *The Life of Cardinal Newman*, vol. II, London et al. 1912, 147. Su Talbot, vedi Artz, *Newman-Lexikon*, 1025.

[81] J. H. Newman, *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, London et al. 1909, 390s.

Papa Benedetto citò una parte essenziale di questo discorso durante la beatificazione di Newman a Birmingham nel 2010[82].

### 3.3. La profezia di Newman sulla «grande apostasia»

Nel 1985 Jan Walgrave pose criticamente la questione se le osservazioni sulla testimonianza dei fedeli fossero ancora valide. Nel nostro tempo di crescente apostasia la maggioranza dei "fedeli" ha una mentalità più secolarizzata che li allontana dalla loro fede tradizionale. Essi sono influenzati da molti fattori, specialmente dai mass media[83]. Forse Newman era troppo ottimista?

Per quanto riguarda il contesto teologico delle idee di Newman, non è sufficiente leggere soltanto l'articolo apparso nel *Rambler* nel 1859. In una lettera privata a Edward Pusey, in vista del Concilio Vaticano I, Newman osserva che nessuno dovrebbe temere il giudizio definitivo della Chiesa, per esempio sull'infallibilità del Papa, ma piuttosto la confusione della verità divina con l'opinione umana da parte di laici che si presentano come piccoli papi:

> «Non è un problema credere, quando la Chiesa ha parlato; il vero problema è quando si leva un numero di piccoli papi, spesso laici, che predicano contro vescovi e preti, fanno delle proprie opinioni articoli di fede, intimoriscono il popolo devoto e semplice e respingono gli inquirenti»[84].

Si deve notare che Newman fu molto critico verso le correnti ideologiche che erano in grado irretire l'intera mentalità di un popolo. Nel famoso "discorso del biglietto" del 1879, pronunciato in occasione della sua nomina cardinalizia, egli descrive il liberalismo come il più grande pericolo della sua epoca. Questo tipo di "liberalismo" rifiuta la rivelazione della verità divina in Gesù Cristo e la tratta come se fosse al livello di un'opinione umana. Newman considerava quasi l'intero corpo dei laici anglicani culturalmente formati come dedito a questo liberalismo:

> «Nel lungo corso degli anni ho commesso molti sbagli. Non ho nulla di quella alta perfezione che si trova negli scritti dei santi, cioè l'assoluta assenza di errori. Ma ciò che credo di poter dire a proposito di tutto ciò che ho scritto, è questo: la retta intenzione, l'assenza di scopi personali, il senso dell'obbedienza, la disponibilità ad essere corretto, il timore di sbagliare, il desiderio di servire la santa Chiesa, e, per misericordia divina, un certo successo. E, mi compiaccio di dire, fin dall'inizio mi sono opposto ad una grande sciagura. Per trenta, quaranta, cinquant'anni ho cercato di contrastare con tutte le mie forze lo spirito del liberalismo nella religione. Mai la santa

---

82 Cfr. Benedetto XVI, *Homily during the Holy Mass with the beatification of the venerable Cardinal John Henry Newman*, Birmingham, 19 settembre 2010.

83 Cfr. Walgrave, *Newmans Essay …*, 253s.

84 J. H. Newman, *Letter to E. B. Pusey*, July 21, 1867, in C. S. Dessain – T. Gornall (edd.), *The Letters and diaries of John Henry Newman*, vol. XXIII, Oxford 1973, 272.

> Chiesa ha avuto maggiore necessità e più grande urgenza di campioni che vi si opponessero più di oggi, quando, ahimè!, si tratta ormai di un errore che si estende come trappola mortale su tutta la terra; e in questa così grande occasione, quando è naturale che chi si trova al mio posto, estenda lo sguardo a tutto il mondo, alla santa Chiesa, in quanto nel mondo, e al suo futuro, non sarà, spero, ritenuto fuori luogo che io rinnovi la condanna che già così spesso ho pronunciato.
> Il liberalismo in campo religioso è la dottrina secondo cui non c'è alcuna verità positiva nella religione, ma un credo vale quanto un altro, e questa è una concezione che ogni giorno acquista più credito e forza. Si oppone a qualunque riconoscimento di una religione come *vera*. Insegna che tutte devono essere tollerate, perché per tutte si tratta di una questione di opinioni. La religione rivelata non è una verità, ma un sentimento e una preferenza personale; non un fatto oggettivo o miracoloso; ed è un diritto di ciascun individuo farle dire tutto ciò che più colpisce la sua fantasia. […]
> Finora il potere civile è stato cristiano. Anche in Nazioni separate dalla Chiesa, come nella mia, quand'ero giovane, valeva ancora il *dictum*: "Il cristianesimo è la legge del Paese". Ora questa struttura civile della società, che è creazione del cristianesimo, sta rigettando ovunque il cristianesimo»[85].

Newman denuncia la «grande *apostasia*» che è differente nei vari paesi, ma che rappresenta un grande pericolo per la Chiesa[86]. Egli conclude il suo discorso con un atto di fiducia nella divina provvidenza che ha già assistito la Chiesa in pericoli apparentemente mortali. «Normalmente la Chiesa non deve far altro che perseverare nei propri doveri, nella fiducia e nella pace, stare tranquilla e attendere la salvezza di Dio»[87].

## 4. Valutazione dell'approccio di Newman nella discussione contemporanea

### 4.1. Il senso della fede e l'opinione pubblica

La Commissione Teologica Internazionale nel suo documento sul *sensus fidei* rileva vari aspetti che hanno provocato una controversia nella teologia contemporanea: «Uno degli argomenti più delicati è quello delle relazioni fra il *sensus fidei* e l'opinio-

---

85 W. P. Neville, *Addresses to Cardinal Newman with his Replies etc. 1879-81*, London et al. 1909, 63-65 (May 12, 1879).

86 Cfr. *ibid*., 67. Vedi anche il sermone di Newman su *The infidelity of the future*, all'apertura del St. Bernhard's Seminary, 2 ottobre 1873: J. H. Newman, *Faith and Prejudice and Other Unpublished Sermons*, edito da The Birmingham Oratory, New York 1957, 113-128; *Letter to Mrs. William [Monique] Maskell*, January 6, 1877, in C. S. Dessain – T. Gornall (edd.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XXVIII, Oxford 1975, 156: l'infedeltà futura sarà come un diluvio, quando «si potranno vedere soltanto le cime delle montagne, come isole nella desolazione delle acque».

87 *Ibid*., 70.

ne pubblica o della maggioranza, sia all'interno sia all'esterno della Chiesa»[88]. Come punto di partenza, possiamo notare la differenza tra i contenuti di fede presenti nella maggioranza del popolo e la pienezza della dottrina ecclesiastica della fede. Secondo Karl Rahner, «c'è, in relazione ai contenuti materiali della fede, una notevole differenza tra l'insegnamento esplicito dei contenuti di questa fede da parte del ministero della Chiesa e i contenuti mediamente conosciuti e ritenuti dai membri della Chiesa»[89]. Certamente c'è il fatto della *fides implicita* cui anche Newman fa riferimento nel suo articolo[90]: un buon cattolico ritiene implicitamente nella propria fede ogni cosa che la Chiesa insegna come una dottrina di fede, anche se non è cosciente di ogni dettaglio. Secondo Newman, la "fede implicita" dovrebbe divenire vieppiù una fede consapevole, perlomeno nei fedeli disposti a studiare la dottrina della Chiesa e a contemplare i suoi divini misteri[91]. A mo' d'esempio egli ricorda l'entusiasmo del popolo di Efeso in seguito alla definizione di Maria come "Theotokos" ossia come "Madre di Dio": «Si dormì poco quella notte a Efeso perché tutti rimasero svegli per manifestare la loro gioia, e tutta la città era un mare di luce, perché ogni finestra era illuminata»[92]. È compito della Chiesa, al fine di avere «entusiasti sostenitori», comunicare in forma esplicita la fede e la sua importanza per la vita cristiana; diversamente la situazione «nelle classi colte finisce per diventare indifferenza e in quelle umili superstizione»[93].

La situazione si fa ancor più problematica quando c'è un dissenso tra i fedeli e il magistero sui contenuti della fede. Herbert Vorgrimler, un allievo di Rahner, parla di una concorrenza tra il magistero e il popolo di Dio. I «semplici» fedeli hanno «una reale autorità di insegnamento» che non deve essere riservata alla gerarchia[94].

Secondo uno studio tedesco sul *consensus fidelium*, un «dissenso in materia di fede» (*Glaubensdissens*) è un «diritto relativo» che può, per esempio, essere esercitato

---

88 CTI, *Sensus fidei*, n. 113.

89 K. RAHNER, *Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes*, in ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 16, Zürich 1984, 217-230, in particolare 217: «Bezüglich des materialen Glaubensinhalts eine erhebliche Differenz besteht zwischen dem, was kirchenamtlich ausdrücklich als Inhalt dieses Glaubens gelehrt wird, und dem, was davon im Glaubensbewusstsein der Kirchenchristen gewusst und festgehalten wird».

90 Cfr. NEWMAN, *On Consulting …*, 230 (it. 122-123): «I think certainly that the *Ecclesia docens* is more happy when she has such enthusiastic partisans about her as are here represented, than when she cuts off the faithful from the study of her divine doctrines and the sympathy of her divine contemplations, and requires from them *fides implicita* in her word, which in the educated classes will terminate in indifference, and in the poorer in superstition».

91 Vedi la precedente citazione.

92 NEWMAN, *On Consulting …*, 230; ed. Coulson, 106 (it. 122).

93 *Ibid*. (it. 123); Newman non affronta esplicitamente la relazione tra *sensus fidei* e opinione pubblica, ma già offre alcune osservazioni critiche sull'"opinione pubblica": vedi PATTERSON, *Newman*, 86-91.

94 H. VORGRIMLER, *Vom "sensus fidei" zum "consensus fidelium"*, in Concilium 21 (1985) 237-242.

contro la validità dell'Enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI[95]. Questo stesso studio cita una ben nota voce di dizionario di Max Seckler il quale sostiene che il consenso dei fedeli può essere rilevato statisticamente[96]. Che cosa succede, tuttavia, quando la maggioranza dei "fedeli" non crede nemmeno nella resurrezione, quando solamente la minoranza condivide tutte le verità del Credo apostolico, e quando soltanto il cinque o il dieci percento dei membri della Chiesa frequentano regolarmente la Messa domenicale? Devono essere considerati numeri "rilevanti" per queste "statistiche"?

Vorgrimler non prende in considerazione la possibilità di una gradualità nella realizzazione del *sensus fidei* [97]. Il senso della fede, tuttavia, è differente nei fedeli; la misura deve essere la piena identificazione con la fede cattolica riscontrata nei santi. Una fede parziale che "seleziona" alcuni contenuti e ne rifiuta altri non è fede nel senso reale della virtù teologica che proviene da Dio e a Lui si riferisce, una virtù che accetta l'intera rivelazione insegnata dalla Chiesa. I fedeli devono essere dunque docili verso i ministri apostolici che hanno ricevuto da Dio il compito di trasmettere la dottrina della divina rivelazione. Nei documenti del Concilio Vaticano II, nella *Lumen Gentium*, il *sensus fidei* è connotato come "sovrannaturale"[98], il che significa che ha origine nella virtù teologica della fede (e non in opinioni umane)[99]. San Giovanni Paolo II, nella sua Lettera apostolica *Familiaris consortio* (1981), stabilisce che la ricerca statistica di opinioni maggioritarie nella Chiesa non può essere identificata con il senso sovrannaturale della fede[100]. L'Istruzione sulla vocazione del teologo *Donum veritatis* della Congregazione per la Dottrina della Fede riporta analoghe osservazioni[101].

---

95 P. Scharr, Consensus fidelium. *Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsenstheorie der Wahrheit*, Würzburg 1992, 184.

96 M. Seckler, *Glaubenssinn*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (1960) coll. 945-948; in particolare 946. Cfr. Scharr, Consensus fidelium, 179.

97 Vedi le note critiche in Burghardt, *Institution Glaubenssinn*, 44-49.

98 *Lumen Gentium* 12.

99 Per una descrizione ontologica del *sensus fidei* nella teologia della grazia, vedi le conclusioni in Vitali, *Sensus fidelium*, 410s.

100 Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, n. 5: «Il "soprannaturale senso della fede" […] non consiste però solamente o necessariamente nel consenso dei fedeli. La Chiesa, seguendo Cristo, cerca la verità, che non sempre coincide con l'opinione della maggioranza. Ascolta la coscienza e non il potere ed in questo difende i poveri e i disprezzati. La Chiesa può apprezzare anche la ricerca sociologica e statistica, quando si rivela utile per cogliere il contesto storico nel quale l'azione pastorale deve svolgersi e per conoscere meglio la verità; tale ricerca sola, però, non è da ritenersi senz'altro espressione del senso della fede. Perché è compito del ministero apostolico di assicurare la permanenza della Chiesa nella verità di Cristo e di introdurvela più profondamente, i Pastori devono promuovere il senso della fede in tutti i fedeli, vagliare e giudicare autorevolmente la genuinità delle sue espressioni, educare i credenti a un discernimento evangelico sempre più maturo».

101 Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Donum veritatis*, n. 35: «Il dissenso fa appello anche talvolta ad una argomentazione sociologica, secondo la quale l'opinione di un gran

La questione delle "statistiche" è dunque correlata con l'argomento dell'"opinione pubblica". Questo concetto sociologico è importante per la società democratica. «L'opinione pubblica è dunque essenziale al buon funzionamento della vita democratica ed è importante che sia illuminata e informata in maniera competente e onesta. È questo il ruolo dei mass media, che contribuiscono grandemente al bene comune della società nella misura in cui non cercano di manipolare l'opinione per favorire interessi particolari»[102]. La Commissione Teologica Internazionale sottolinea questo *focus* sull'opinione pubblica, ma ne limita il valore per la Chiesa:

«La Chiesa apprezza gli alti valori umani e morali adottati dalla democrazia, ma non è strutturata secondo i principi di una società politica secolare. La Chiesa, che è il mistero della comunione degli uomini con Dio, trae la propria costituzione da Cristo. È da lui che deriva la sua struttura interna e i suoi propri principi di governo. L'opinione pubblica non può dunque rivestire nella Chiesa il ruolo determinante che questa legittimamente ha nelle società politiche, le quali si fondano sul principio della sovranità popolare, anche se in realtà essa ha un ruolo nella Chiesa»[103].

Il *sensus fidei* e l'opinione pubblica non possono coincidere per due ragioni:

> «Innanzitutto, il *sensus fidei* ha un legame evidente con la fede, e la fede è un dono che non tutti possiedono necessariamente; dunque, il *sensus fidei* non si può affatto assimilare all'opinione pubblica della società nel suo insieme. Inoltre, se la fede cristiana è certamente il fattore primario che unisce i membri della Chiesa, nondimeno tante influenze diverse si associano a formare i punti di vista dei cristiani che vivono nel mondo contemporaneo; come mostra implicitamente il precedente discorso sulle disposizioni, il *sensus fidei* non può neppure identificarsi in modo puro e semplice con l'opinione pubblica o maggioritaria nella Chiesa. La fede, e non l'opinione, è il punto di riferimento al quale occorre necessariamente prestare attenzione. Spesso l'opinione non è che l'espressione, soggetta a frequenti cambiamenti e transitoria, delle tendenze o dei desideri di un determinato gruppo o di una certa cultura, mentre la fede è l'eco dell'unico Vangelo che è valido per tutti i tempi e per tutti i luoghi»[104].

---

numero di cristiani sarebbe un'espressione diretta ed adeguata del "senso soprannaturale della fede". In realtà le opinioni dei fedeli non possono essere puramente e semplicemente identificate con il *sensus fidei*. Quest'ultimo è una proprietà della fede teologale la quale, essendo un dono di Dio che fa aderire personalmente alla Verità, non può ingannarsi. Questa fede personale è anche fede della Chiesa, poiché Dio ha affidato alla Chiesa la custodia della Parola e, di conseguenza, ciò che il fedele crede è ciò che crede la Chiesa. Il *sensus fidei* implica pertanto, di sua natura, l'accordo profondo dello spirito e del cuore con la Chiesa, il *sentire cum Ecclesia*. Se quindi la fede teologale in quanto tale non può ingannarsi, il credente può invece avere delle opinioni erronee, perché tutti i suoi pensieri non procedono dalla fede. Le idee che circolano nel Popolo di Dio non sono tutte in coerenza con la fede, tanto più che possono facilmente subire l'influenza di una opinione pubblica veicolata da moderni mezzi di comunicazione. Non è senza motivo che il Concilio Vaticano II sottolinei il rapporto indissolubile fra il *sensus fidei* e la guida del Popolo di Dio da parte del magistero dei Pastori: le due realtà non possono essere separate l'una dall'altra».

102 CTI, *Sensus fidei*, n. 113.

103 *Ibid.*, n. 114.

104 *Ibid.*, n. 118.

La seconda ragione che induce a sottolineare la differenza tra il senso della fede e l'opinione pubblica, è l'esperienza storica: «Spesso nella storia del popolo di Dio non è stata la maggioranza, ma piuttosto una minoranza a vivere autenticamente la fede e a renderle testimonianza. L'Antico Testamento conosce il "resto santo" dei credenti, talvolta numericamente esiguo davanti ai re, ai sacerdoti e alla maggioranza degli israeliti. Il cristianesimo stesso ha avuto inizio come una piccola minoranza, biasimata e perseguitata dalle pubbliche autorità. Nella storia della Chiesa i movimenti evangelici, come i francescani e i domenicani, o più tardi i gesuiti, sono cominciati come piccoli gruppi guardati con sospetto da taluni vescovi e teologi. Oggi, in tanti paesi, i cristiani subiscono forti pressioni da parte di altre religioni o ideologie secolari intese a far loro abbandonare la verità della fede e indebolire i legami nella comunità ecclesiale. È dunque particolarmente importante discernere e ascoltare le voci dei "piccoli che credono" (Mc 9,42)»[105].

### 4.2. Il discernimento dell'autentico *sensus fidei*

Nel suo documento sul *sensus fidei* la Commissione Teologica Internazionale fornisce una lista molto utile di disposizioni necessarie alla partecipazione autentica al senso della fede[106].

> «La prima e più fondamentale fra tutte le disposizioni è la partecipazione attiva alla vita della Chiesa. Non è sufficiente un'appartenenza formale alla Chiesa. Prendere parte alla vita della Chiesa significa una preghiera costante (cfr. 1Ts 5,17); una partecipazione attiva alla liturgia, specialmente all'eucaristia; una celebrazione regolare del sacramento della riconciliazione; un discernimento e un esercizio dei doni e dei carismi ricevuti dallo Spirito Santo; e un impegno attivo nella missione della Chiesa e nella sua *diakonia*. Suppone l'accettazione dell'insegnamento della Chiesa in materia di fede e di morale; la volontà di seguire i comandamenti di Dio; e il coraggio di esercitare la correzione fraterna come pure di sottoporvisi»[107].

La base per partecipare al *sensus fidei* è l'ascolto della Parola di Dio. «Poiché la Bibbia è la testimonianza originale della parola di Dio, trasmessa di generazione in generazione nella comunità di fede, la coerenza con la Scrittura e con la Tradizione è l'indice principale di un tale ascolto. Il *sensus fidei* è l'intelligenza della fede mediante la quale il popolo di Dio riceve "non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio"»[108].

Un'altra importante disposizione sul *sensus fidei* è l'«apertura alla ragione». «Poi-

---

105 *Ibid*.

106 *Ibid.*, nn. 88-104.

107 *Ibid*., n. 89.

108 *Ibid*., n. 92. Cfr. *Lumen gentium* 12, con riferimento a 1Ts 2,13.

ché vi è un solo Dio, vi è una sola verità conosciuta a partire da diversi punti di vista e secondo modalità differenti dalla fede e dalla ragione. La fede purifica la ragione e allarga il suo orizzonte, e la ragione purifica la fede e rende più chiara la sua coerenza»[109].

La quarta disposizione è data dall'«adesione al magistero», dall'«attenzione al magistero della Chiesa e [dal]la volontà di ascoltare l'insegnamento dei pastori della Chiesa». Il magistero si radica nell'autorità d'insegnamento di Gesù stesso che inviò i suoi apostoli. Ha un «legame intrinseco» con la Scrittura e con la Tradizione. «Nessuna di queste [tre] realtà sussiste senza le altre»[110].

Il quinto punto illustra l'importanza della santità, che già Newman ha messo in luce nel suo saggio sulla testimonianza dei fedeli. «Una partecipazione autentica al *sensus fidei* richiede la santità. La santità è la vocazione della Chiesa tutta e di ogni credente»[111]. I santi, in particolar modo la Vergine Maria, sono i "portatori di luce" del *sensus fidei*, con la preghiera e con la loro passione[112]. La santità «implica essenzialmente l'umiltà. Un'umiltà che è agli antipodi dell'esitazione o della timidezza; essa è un atto di libertà spirituale. La franchezza (παρρησία), sull'esempio di Cristo stesso (cfr. Gv 18,20), è dunque legata all'umiltà ed è anch'essa una caratteristica del *sensus fidei*»[113]. «Un indizio sicuro di santità sono "la pace e la gioia nello Spirito Santo" (Rm 14,17; cfr. 1Ts 1,6). … San Pietro esorta i cristiani a rallegrarsi di condividere le sofferenze di Cristo, "perché anche nella rivelazione della sua gloria possiate rallegrarvi ed esultare" (1Pt 4,13)»[114].

La sesta e ultima disposizione riportata dalla Commissione Teologica Internazionale è quella di «contribuire a edificare la Chiesa». «Edificare significa costruire la Chiesa, sia nella coscienza interiore della sua fede sia nei nuovi membri che desiderano essere battezzati nella fede della Chiesa»[115].

Venendo alle applicazioni pratiche, in primo luogo la Commissione richiama l'attenzione sulla religiosità popolare che (secondo Joseph Ratzinger) costituisce «la prima e fondamentale forma di "inculturazione" della fede»[116], benché ci sia anche il compito di «evangelizzare» la religiosità popolare[117]. Dopo le osservazioni sull'opi-

---

109 *Ibid*., n. 95.

110 *Ibid*., n. 97; cfr. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 10.

111 *Ibid*., n. 99.

112 *Ibid*., n. 100.

113 *Ibid*., n. 101.

114 *Ibid*., n. 102.

115 *Ibid*., n. 104.

116 *Ibid*., n. 110.

117 *Ibid*., n. 111.

nione pubblica, di cui ci siamo già occupati[118], i teologi della CTI fanno riferimento ad alcune «vie per consultare i fedeli»[119] e citano la famosa testimonianza del beato John Henry Newman[120].

«Sorgono problemi quando la maggioranza dei fedeli resta indifferente alle decisioni dottrinali o morali del magistero, o quando le rifiuta del tutto. Questa mancata recezione può essere segno di una debolezza o di una mancanza di fede da parte del popolo di Dio, provocate dall'assunzione non sufficientemente critica della cultura contemporanea»[121]. Un'adesione acritica alle ideologie contemporanee, insieme ad altri fattori, è stata certamente decisiva per un recente voto in Irlanda a favore dei "matrimoni" omosessuali. Osservazioni simili possono essere svolte a proposito della disastrosa recezione dell'Enciclica *Humanae Vitae* nel mondo occidentale[122].

Lo studio della Commissione Teologica Internazionale dedica alcune pagine alla relazione tra *sensus fidei* e magistero[123]. Il «magistero deve prestare attenzione al *sensus fidelium*, che è la viva voce del popolo di Dio. I battezzati non solo hanno il diritto di essere ascoltati, ma le loro reazioni a ciò che viene proposto come appartenente alla fede degli apostoli devono essere considerate con la più grande attenzione, poiché è per mezzo della Chiesa intera che la fede apostolica è sostenuta nella potenza dello Spirito»[124].

> «Il legame tra il *sensus fidelium* e il magistero si trova in maniera particolare nella liturgia. I fedeli sono battezzati, per un sacerdozio regale, che essi esercitano principalmente nell'eucaristia, e i vescovi sono i "sommi sacerdoti" che presiedono l'eucaristia, dove esercitano pure di norma la funzione dell'insegnamento»[125].

Il magistero "nutre" il *sensus fidei*, ma deve anche discernerlo. I teologi citano Newman il quale afferma che «"il dono di discernere, discriminare, definire, promulgare e dare forza di legge a qualunque parte della Tradizione risiede esclusivamente nell'*Ecclesia docens*". Così, il giudizio che riguarda l'autenticità del *sensus fidelium* appartiene in ultima analisi non ai fedeli stessi né alla teologia, ma al magistero»[126].

---

118 Cfr. *ibid*., nn. 113-119.

119 *Ibid*., nn. 120-126.

120 Cfr. *ibid*., n. 121.

121 *Ibid*., n. 123.

122 Cfr. C. Schulz, *Die Enzyklika "Humanae vitae" im Lichte von "Veritatis Splendor". Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre*, St. Ottilien 2008, 164-172.

123 Cfr. CTI, *Sensus fidei*, nn. 74-80.

124 *Ibid*., n. 74.

125 *Ibid*., n. 75.

126 *Ibid*., n. 77.

Avery Dulles osserva che Newman «mai suggerì che le visioni dei fedeli avessero valore infallibile nonostante o contro l'insegnamento della gerarchia»[127].

Dobbiamo anche prestare attenzione alla "recezione" del magistero da parte del popolo di Dio guidato dallo Spirito Santo. «Il fatto che in preparazione alle due definizioni infallibili dell'Immacolata concezione della beata vergine Maria e della sua Assunzione corporale al cielo abbia avuto luogo una vasta consultazione dei fedeli su espressa richiesta del papa allora regnante prova ampiamente questo punto»[128].

> «Accade tuttavia che in certe occasioni la recezione dell'insegnamento del magistero da parte dei fedeli incontri difficoltà e resistenze; in tali situazioni occorre allora un'azione adeguata da entrambe le parti. I fedeli devono riflettere sull'insegnamento che è stato dato, facendo del loro meglio per comprenderlo e accoglierlo. Resistere per principio all'insegnamento del magistero è incompatibile con un autentico *sensus fidei*. Il magistero deve ugualmente riflettere sull'insegnamento che è stato dato ed esaminare se non vi sia spazio per chiarirlo o riformularlo al fine di comunicarne il messaggio essenziale in maniera più efficace. Questi sforzi comuni in momenti di difficoltà esprimono essi stessi la comunione che è essenziale alla vita della Chiesa; essi esprimono altresì un'aspirazione a ricevere la grazia dello Spirito che conduce la Chiesa "a tutta la verità" (Gv 16,13)»[129].

## 4.4. Il senso della fede e la teologia

Le recenti discussioni mettono in luce la relazione tra il magistero e il *sensus fidei* dei fedeli, ma ciò è anche indispensabile per riflettere sul ruolo della teologia per l'integrità della fede nel popolo di Dio. Già da quanto osservato in merito al saggio di Newman, sappiamo del ruolo di una teologia difettosa nello sviluppo di eresie come l'arianesimo. La teologia può provocare molti disastri, ma anche favorire la crescita della fede. Il suo ruolo è correttamente valutato nell'*Essay on the development of Christian doctrine* di Newman: «La ragione … è sottomessa alla fede, in quanto si dedica a trattare, esaminare, spiegare, registrare, catalogare e difendere le verità che la fede, e non la ragione, ci ha fatto acquisire. Essa ci fornisce un'espressione intellettuale di fatti soprannaturali, rendendo esplicito quello che è implicito, confrontando, valutando e connettendo ogni verità con un'altra e dando al tutto una forma, sì da costituire un sistema teologico»[130].

Leo Scheffczyk osserva: «Laddove si debbano decidere difficili questioni teologiche, il magistero non farà principalmente ricorso al senso dei semplici fedeli bensì al

---

127 DULLES, *Newman on Infallibility*, 447s.

128 CTI, *Sensus fidei*, n. 79.

129 *Ibid*., n. 80.

130 J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London et al. 1909[14], 336 (it. *Lo sviluppo della dottrina Cristiana*, Milano 2002, 326-327).

giudizio di teologi esperti i quali tuttavia fondamentalmente non si separeranno dal senso di fede del popolo»[131].

La Commissione Teologica Internazionale mette in rilievo una doppia relazione della teologia rispetto al *sensus fidelium*. «Da una parte, i teologi dipendono dal *sensus fidei*, poiché la fede che essi studiano e che spiegano vive nel popolo di Dio. In questo senso, la teologia si deve porre alla scuola del *sensus fidelium*, al fine di scoprirvi le risonanze profonde della parola di Dio. Dall'altra parte, i teologi aiutano i fedeli a esprimere il *sensus fidelium* autentico, ricordando loro le linee essenziali della fede e aiutandoli a evitare le deviazioni e le confusioni causate dall'influenza di elementi immaginari provenienti da altrove»[132].

> «Poiché il *sensus fidelium* non s'identifica puramente e semplicemente con l'opinione della maggioranza dei battezzati in una data epoca, la teologia deve fornire principi e criteri che permettano di operare un discernimento, soprattutto da parte del magistero. Attraverso strumenti di critica i teologi aiutano a rivelare e a chiarire il contenuto del *sensus fidelium*, "riconoscendo e dimostrando che le problematiche relative alla verità della fede possono essere complesse e richiedono un'indagine puntuale". In questa prospettiva, i teologi devono allo stesso modo esaminare in modo critico le espressioni della pietà popolare, le nuove correnti di pensiero e i nuovi movimenti nella Chiesa, preoccupandosi della fedeltà alla Tradizione apostolica»[133].

John Henry Newman presenta alcune interessanti osservazioni sul compito della teologia nella Chiesa. Nella revisione cattolica della sua opera anglicana sulla "Via media", Newman studiò la partecipazione all'ufficio profetico di Cristo nella vocazione dei teologi[134]. Nella Chiesa troviamo la partecipazione ai tre uffici di Cristo come mediatore: «insegnamento, governo e sacro ministero»[135]. Mentre il «sacro ministero» si riferisce all'ufficio sacerdotale di Cristo, la teologia come esposizione della verità rivelata riguarda Cristo in quanto maestro[136]. «La verità è il principio guida della teologia e delle ricerche teologiche; la devozione e l'edificazione lo sono della preghiera; e del governo l'esperienza. Lo strumento della teologia è il ragionamento; la nostra natura emozionale lo è della preghiera; del governo il comando e la coercizione. Inoltre nell'uomo in quanto tale il ragionamento tende al razionalismo; la devozione alla superstizione e all'entusiasmo; il potere all'ambizione e alla tirannia»[137].

---

131 L. Scheffczyk, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica, I), Città del Vaticano 2010, 146; td. *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik I), Aachen 1997, 107s.

132 CTI, *Sensus fidei*, n. 81.

133 *Ibid*., n. 83.

134 Cfr. Hauke, *Der prophetische Dienst in der Kirche …*, 424s.

135 J. H. Newman, *The Via media of the Anglican Church*, vol. I, London et al. 1901, XL.

136 Cfr. *ibid*., XL-XLII.

137 *Ibid*., XLI.

> «La teologia è il principio fondamentale e regolativo dell'intero sistema ecclesiastico. Essa è commisurata alla Rivelazione, e la Rivelazione è l'idea iniziale ed essenziale di Cristianesimo. È il soggetto, la causa formale, l'espressione dell'ufficio profetico, e, in quanto tale, ha creato sia l'ufficio regale sia l'ufficio sacerdotale. Inoltre, in un certo senso, essa ha un potere di giurisdizione su quegli uffici, in quanto sue creazioni, e poiché il teologi sono sempre coinvolti e impegnati nel contenere gli elementi politici e popolari nell'ambito della costituzione della Chiesa, elementi che sono assai più congeniali della teologia stessa alla mente umana, che sono molto più esposti all'eccesso e alla corruzione, e che sempre sono in lotta per liberarsi da quei limiti che, in verità, sono necessari alla loro integrità. Da un canto, Papi come Liberio, Vigilio, Bonifacio VIII e Sisto V, sotto le spinte secolari del loro tempo, sembrano aver desiderato, di tanto in tanto, avventurarsi, pur senza successo, oltre i confini della teologia; e, dall'altro, capita talvolta che uomini privati di un'intemperata devozione formino associazioni o predichino eventi oppure immaginino miracoli con tanta sconsideratezza da attirare l'intervento dell'Indice o del Sant'Uffizio»[138].

Newman stimava grandemente la «scuola teologica». I teologi devono «stabilire la formulazione del dogma, proprio come le corti ricavano il significato e la portata delle leggi del Parlamento»[139]. Definire le dottrine è il compito del Papa e dei concili, ma i teologi devono far chiarezza sulla distinzione tra «verità teologica» e «opinione teologica»[140].

Nel 1875, in una lettera a Lord Blachford, Newman deplora il fatto che (nella sua opinione) la Rivoluzione ha distrutto le scuole teologiche. «…l'Arcivescovo non è un teologo, e, quel che è peggio, il Papa non è un teologo, e così la teologia è passata di moda… Io non professo di essere un teologo, ma, in ogni caso, avrei dovuto essere capace di illustrare un aspetto delle religione cattolica in maniera più teologica, più esatta, dove c'è una siffatta carenza di scienza teologica, non devo dare per scontato…»[141].

In altre parole: la teologia ha il compito di chiarire il senso dei fedeli, ma anche di illuminare coloro che esercitano il magistero episcopale.

## 5. L'approccio di Papa Benedetto XVI all'ufficio profetico dei laici

Durante la vigilia di preghiera per la beatificazione di Newman, Papa Benedetto

---

138 *Ibid*., XLVIIs.

139 J. H. Newman, *Letter to William Henry Cope*, December 10, 1871, in C. S. Dessain – T. Gornall (edd.), *The Letters and diaries of John Henry Newman*, vol. XXV, Oxford 1973, 447.

140 J. H. Newman, July 28, 1875, in C. S. Dessain – T. Gornall (edd.), *Letters and diaries of John Henry Newman*, vol. XXVII, Oxford 1975, 338.

141 *Ibid*., 212 (February 5, 1875). Sull'importanza della teologia secondo Newman vedi anche Artz, *Newman-Lexikon*, 1038-1044; Ker, *Biography*, 673, 681-683, 690-691, 703-705.

fece un discorso a Hyde Park a Londra. Troviamo qui alcune osservazioni sul nostro argomento che possono servire da conclusione del tutto conveniente:

> «Newman ci insegna che se abbiamo accolto la verità di Cristo e abbiamo impegnato la nostra vita per lui, non vi può essere separazione tra ciò che crediamo ed il modo in cui viviamo la nostra esistenza. Ogni nostro pensiero, parola e azione devono essere rivolti alla gloria di Dio e alla diffusione del suo Regno. Newman comprese questo e fu il grande campione dell'ufficio profetico del laicato cristiano. Vide chiaramente che non dobbiamo tanto accettare la verità come un atto puramente intellettuale, quanto piuttosto accoglierla mediante una dinamica spirituale che penetra sino alle più intime fibre del nostro essere. La verità non viene trasmessa semplicemente mediante un insegnamento formale, pur importante che sia, ma anche mediante la testimonianza di vite vissute integralmente, fedelmente e santamente; coloro che vivono della e nella verità riconoscono istintivamente ciò che è falso e, proprio perché falso, è nemico della bellezza e della bontà che accompagna lo splendore della verità, *veritatis splendor.*
> [...] Nessuno che guardi realisticamente al nostro mondo d'oggi può pensare che i cristiani possano continuare a far le cose di ogni giorno, ignorando la profonda crisi di fede che è sopraggiunta nella società, o semplicemente confidando che il patrimonio di valori trasmesso lungo i secoli cristiani possa continuare ad ispirare e plasmare il futuro della nostra società. Sappiamo che in tempi di crisi e di ribellioni Dio ha fatto sorgere grandi santi e profeti per il rinnovamento della Chiesa e della società cristiana; noi abbiamo fiducia nella sua provvidenza e preghiamo per la sua continua guida»[142].

[142] Benedettto XVI, *Discorso alla Veglia di preghiera per la beatificazione del Cardinal John Henry Newman*, Londra, 18 settembre 2010 (www.vatican.va) (accesso 23.05.2020).

***Riassunto***

L'articolo studia il saggio di san John Henry Newman *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina* (1859). Con l'esempio della lotta contro l'eresia ariana nel secolo IV, Newman osserva che la maggioranza dei vescovi e molti sinodi episcopali fallirono nella preservazione della fede, mentre la testimonianza del laicato cristiano, guidato da santi vescovi come S. Atanasio, era fedele alle sue promesse battesimali. La discussione storica recente su questo tema mostra l'influsso negativo di teologi eretici nella controversia ariana. Secondo Newman, il laicato come "misura dello spirito cattolico" può salvare o distruggere la Chiesa in interi paesi. Nella sua allocuzione per la nomina cardinalizia ("discorso del biglietto", 1879), egli profetizzò una "grande apostasia". Newman è poi avvicinato al documento della Commissione Teologica Internazionale sul *sensus fidei* (2014). Il "senso della fede" va distinto dall'opinione pubblica. È nutrito dal magistero e illuminato dalla teologia fedele.

***Abstract***

The article studies the essay of St. John Henry Newman *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859). Using the example of the fourth century struggle against the Arian heresy, he observes that the majority of the bishops and many Episcopal synods failed to preserve the Faith, whereas the testimony of the Christian laity, guided by holy bishops, such as St. Athanasius, was faithful to its Baptismal vows. The recent historical discussion of this matter shows the negative influence of heretical theologians in the Arian controversy. According to Newman, the laity, as the "measure of the Catholic spirit", can save or destroy the Church in an entire country. In his "biglietto speech" (1879), he prophesied a "great apostasy". Newman is then approached with the document of the International Theological Commission on the *sensus fidei* (2014). The "sense of the faith" must be distinguished from public opinion. It is nurtured by the magisterium and clarified by faithful theology.

# La crisi climatica: verso un'escatologia ecologica?
## Riflessione teologico-pastorale sulla crisi ambientale

**Emanuele Di Marco***

*«Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» (Rm 8,22)*[1]

## 1. Introduzione

Nel corso degli ultimi anni l'umanità è stata resa particolarmente sensibile al tema ambientale. Chiaramente questo si riferisce a situazioni differenti che portano inevitabilmente ad un approccio differenziato delle varie realtà. Tale aumentata sensibilità trova la propria origine da una molteplicità di fattori: alcune catastrofi naturali (eventi straordinari) ma anche la valutazione dei dati (ordinari) che consentono di rilevare che il clima sta modificandosi. E senza entrare nella discussione se questi cambiamenti siano interamente conseguenza dell'attività dell'uomo, a noi basta rilevare che l'umanità ha preso una maggiore consapevolezza della necessità di un impegno a favore dell'ambiente. Questa nuova sensibilità viene rilevata pure nel Magistero contemporaneo che rivolge un occhio particolare alla crisi ambientale. Già i pontefici precedenti avevano avuto modo di soffermarsi su questi temi: il pontificato di Francesco ha

* Emanuele Di Marco, 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 I filosofi greci paragonavano sovente il risveglio della natura tipico della stagione primaverile con le doglie del parto. Futuro quindi che è luogo di attesa e speranza ma anche di dolore. Il verbo *synôdínei* esprime il coinvolgimento dei vari elementi dell'universo in questo momento di attesa.

però ripreso la crisi ambientale con una maggiore attenzione[2]. Come verrà rilevato, il problema non è solamente di carattere ambientale, politico o finanziario. Si tratta di una questione profondamente umana e quindi eminentemente relazionale, ovvero di come ci si pone dinanzi alla natura, al creato. La terra sta raggiungendo i suoi limiti: la continua perdita di biodiversità, i cambiamenti climatici, il consumo eccessivo di risorse stanno minacciando seriamente la vita delle persone.

La contemporaneità presenta dei tratti che guidano paradigmi e criteri rispetto a quanto ci si trova davanti. Il termine stesso *oikos*, da cui deriva il prefisso *eco-*, spinge a pensare alla casa comune: eco-logia[3]. Tale senso di accoglienza «casalinga» è ciò che va mosso e messo al centro della discussione sulla crisi ambientale. Termini quali «risorse naturali», «chilometro zero», «sostenibile», «ecologico» sono ormai divenuti un marchio di qualità per certificare l'intento di collaborare attivamente ad una migliore gestione delle risorse ambientali[4]. La corsa consumistica al possesso e alla ricchezza di beni materiali ha portato ad una sovraproduzione di prodotti per una parte del mondo. Le risorse vengono sprecate e dedicate solamente ad una parte della popolazione mondiale, generando un divario sempre più netto tra paesi ad altro reddito e altri a scarsa speranza di raggiungere una via di sviluppo. La teologia pastorale richiede, dinanzi alle sfide che la società impone, uno sguardo teologico sulla situazione. Non è sufficiente raccogliere i dati pretendendo di avere uno sguardo «oggettivante» e «disincantato» dalla situazione alla quale ci si rivolge. Affrontare una questione, una situazione, un fatto significa relazionarsi ad esso, entrare in rapporto con esso. È per questo motivo che non ci limiteremo qui a descrivere il fenomeno della crisi ambientale. È argomento infatti molto affrontato, in modo quasi esasperato. Si ingenera a volte un meccanismo abitudinario che rischia per alcuni di creare distacco, per altri ossessione. È invece nostra intenzione affrontare il tema a partire dalla lettura di un fenomeno in atto («l'apocalisse[5] climatica»), della riflessione magis-

---

2 Già nella prima Esortazione apostolica: Francesco, *Evangelii Gaudium*, in AAS 105 (2013) 1019-1137 (d'ora in poi *EG*). Rimandiamo a G. Costa – P. Foglizzo, *Evangelii gaudium: un «motore» per la Laudato si' (I)*, in Aggiornamenti Sociali 2 (2016) 156-163.

3 *Ecologia* è una definizione ottocentesca dello zoologo tedesco Ernesto Enrico Haeckel (1843-1916), che si riferisce allo studio scientifico dell'ambiente naturale. Attualmente ha assunto il significato di «tutela, cura» dell'ambiente.

4 In Svizzera, l'Ufficio Federale dell'Ambiente sottolinea che i maggiori responsabili dell'inquinamento ambientale sono l'alimentazione, l'alloggio e la mobilità. Cfr. Ufficio Federale dell'ambiente, *Rapporto ambientale 2018*, consultabile su https://www.bafu.admin.ch/bafu/it/home/documentazione/rapporti/rapporto-ambiente-2018.html).

5 Il termine ἀποκάλυψις viene qui inteso con il significato originario del termine: «rivelazione». Sebbene si sia coscienti che nel linguaggio comune apocalisse sia riferito a «catastrofico, distruttivo» qui si intende come riferimento alla rivelazione, o, meglio, come «rivelativo». La crisi ambientale viene qui identificata – chiaramente su un piano provocatorio – come esemplare e rivelativa tanto dell'atteggiamento dell'uomo verso il creato quanto del senso ultimo dell'opera creatrice di Dio.

teriale in questo senso («i vari contributi» che nel corso di numerosi anni dimostrano una sensibilità ecclesiale al tema[6]) e la formulazione di alcune piste operative a tema pastorale («vie» di cammino comune). Un argomento così complesso lascia inevitabilmente delle finestre aperte e non si ha la pretesa di chiuderle in così poche pagine, tuttavia non mancheranno accenni ad alcune possibili strade da approfondire, «stimoli» per la riflessione su questo argomento. Gli ultimi anni hanno mostrato, complice anche «un'accelerazione» della storia[7], la vulnerabilità del pianeta terra. Mai prima di ora l'umanità si era resa conto del pericolo di uno sfruttamento incontrollato delle risorse[8]: terremoti, uragani, ma soprattutto il riscaldamento globale diviene un indice essenziale. Negli ultimi cinquant'anni i paesi più sviluppati hanno guidato il passaggio dalla società industriale a quella informatica. Sebbene l'uomo sia solamente una delle dieci milioni di specie esistenti, consuma un quarto delle risorse naturali mondiali[9].

## 2. Il punto di non ritorno

Dalla seconda metà del XX il pianeta terra ha visto un'impennata dell'uso di risorse: il netto aumento del numero di abitanti, del PIL (Prodotto Interno Lordo) del consumo energetico e dell'acqua, come pure l'impiego di concimi per la coltivazione

---

6 Per approfondire: AA.VV., *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia 1988; C. V. Bellieni, *La cultura dello scarto*, Milano 2014; D. Bondi, *Fine del mondo o fine dell'uomo? Saggio su ecologia e religione*, Leumann 2015; G. Crepaldi – P. Togni, *Ecologia ambientale ed ecologia umana. Politiche dell'ambiente e dottrina sociale della Chiesa*, Siena 2007; J. R. Flecha, *Il rispetto del creato,* Milano 2001; F. Giansoldati, *L'alfabeto verde di Papa Francesco*, Cinisello Balsamo 2019; L. Larivera, *Religioni e crisi ecologica*, in Francesco, *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune, testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica»,* Milano 2015, 183-196; J. Lovelock, *Le nuove età di gaia*, Torino 1991; G. Mattai, *Un problema morale nuovo: l'ecologia*, in Credere Oggi 33 (1986) 88-99; Id., *Problema ecologico, rischio nucleare e implicazioni morali*, in Rassegna di Teologia 6 (1986) 481-496.

7 Per un approfondimento dell'accelerazione della storia rimandiamo al nostro testo: E. M. Di Marco, *Il tempo si è fatto breve*, Città del Vaticano 2015, 51-82.

8 La valutazione degli ultimi anni riconosce che l'atmosfera e gli oceani si sono riscaldati, la quantità di neve e di ghiaccio si è ridotta, il livello del mare è aumentato e la concentrazione di anidride carbonica ha raggiunto un livello senza precedenti almeno negli ultimi 800.000 anni (cfr. il professore dell'Università di Berna Thomas Stocker, in un interessante rapporto pubblicato in *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, ed. by T. F. Stocker – D. Qin – G.-K. Plattner – M. M. B. Tignor – S. K. Allen – J. Boschung – A. Nauels – Y. Xia – V. Bex – P. M. Midgley, Cambridge-New York 2014, 33-115).

9 F. Krausmann – K.-H. Erb – S. Gingrich – H. Haberl – A. Bondeau – V. Gaube – C. Lauk – C. Plutzar – T. D. Searchinger, *Global human appropriation of net primary production doubled in the 20th century*, in Proceedings of the national academy of sciences 110 (2008) 10324-10329.

intensiva[10]. La terra si sta avvicinando ai suoi limiti: una recente ricerca dello Stockholm Resilience Center ha mostrato che quattro[11] limiti su nove, del nostro pianeta, sono già stati abbondantemente superati[12]. Tale impressionante dato ha spinto le Nazioni Unite ad adottare «l'agenda 2030», accettata dai 193 stati membri, il 25 settembre 2015 a New York. L'agenda 2030 prevede il raggiungimento di 17 obiettivi concreti di sviluppo sostenibile (*Sustainable Development Goals*).

---

10 W. Steffen – W. Broadgate – L. Deutsch – O. Gaffney – C. Ludwig, *The trajectory of the Anthropocene: the great acceleration,* in The Anthropocene Review 2 (2015) 81-98. «A livello globale, tra il 1970 e il 2017 l'uso di materie prime sotto forma di biomassa (prodotti forestali e agricoli), minerali metallici (ferro, alluminio, rame ecc.), minerali non metallici (sabbia, ghiaia, pietra, ecc.) nonché vettori energetici fossili è più che triplicato fino a raggiungere quasi 90 miliardi di tonnellate (Programma delle Nazioni Unite per l'ambiente (UNEP), *La valutazione globale delle risorse Usa, Un approccio di sistema a risorsa riduzione dell'efficienza e l'inquinamento, Una relazione del gruppo Resource International [IRP],* Nairobi 2017). L'uso di materie prime comporta spesso anche il maggior consumo e il degrado di altre risorse naturali, come il suolo, l'acqua, l'aria pulita, la biodiversità e il paesaggio» (Confederazione Svizzera, Ufficio Federale dell'Ambiente, *Rapporto annuale 2018*, Berna 2019, 17, in https://www.bafu.admin.ch/bafu/it/home/documentazione/rapporti/rapporto-ambiente-2018.html).

11 Sono: la perdita di biodiversità; i cambiamenti climatici globali; le eccedenze di fosforo e azoto (dovute all'agricoltura); i cambiamenti di uso del suolo.

12 J. Rockström – W. Steffen – K. Noone – Å. Persson – F. S. Chapin – E. F. Lambin – T. M. Lenton – M. Scheffer – C. Folke – H. J. Schellnhuber – B. Nykvist – C. A. de Wit – T. Hughes – S. van der Leeuw – H. Rodhe – S. Sörlin – P. K. Snyder – R. Costanza – U. Svedin – M. Falkenmark – L. Karlberg – R. W. Corell – V. J. Fabry – J. Hansen – B. Walker – D. Liverman – K. Richardson – P. Crutzen – J. A. Foley, *A safe operating space for humanity*, in Nature 461 (2009) 472-475; W. Steffen – K. Richardson – J. Rockström – S. E. Cornell – I. Fetzer – E. M. Bennett – R. Biggs – S. R. Carpenter – W. de Vries – C. A. de Wit – C. Folke – D. Gerten – J. Heinke – G. M. Mace – L. M. Persson – V. Ramanathan – B. Reyers – S. Sörlin, *Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet*, in Science 347 (2015) 736-747; Agenzia europea dell'ambiente (AEA), *L'ambiente in Europa – Stato e prospettive nel 2015, Sintesi*, *SOER 2015*, Copenhagen 2015; Programma delle Nazioni Unite per l'ambiente (UNEP), *Avenir de l'environnement mondial GEO-5, Résumé pour les décideurs* (f/i), Nairobi 2012; Programma delle Nazioni Unite per l'ambiente (UNEP), *La valutazione globale delle risorse Usa, Un approccio di sistema a risorsa riduzione dell'efficienza e l'inquinamento, Una relazione del gruppo Resource International* (IRP), Nairobi 2017; D. Bauknecht – B. Brohmann – R. Griesshammer, *Gesellschaftlicher Wandel als Mehrebenenansatz, Transformationsstrategien und Models of Change für nachhaltigen gesellschaftlichen Wandel* (t), Umweltbundesamt (hrsg.), Dessau-Roßlau 2015; C. Blum – J. Heine – V. Poloni Esquivié – A. Schmid – R. Klostermann, *Landschaft für eine Stunde, Aufwertung und Gestaltung der Übergangsräume von Siedlung zu offener Landschaft, Agglomeration St.Gallen – Bodensee*, Zurich 2015; M. Fischer – F. Altermatt – R. Arlettaz – B. Bartha – B. Baur – A. Bergamini – L.-F. Bersier – S. Birrer – V. Braunisch – P. Dollinger – S. Eggenberg – Y. Gonseth – A. Guisan – J. Guntern – H. Gutscher – F. Herzog – J.-Y. Humbert – M. Jenny – G. Klaus – C. Körner – H. Krättli – M. Küchler – T. Lachat – C. Lambelet-Haueter – Y. Leuzinger – P. Linder – E. AQ. D. Mitchell – P. Moeschler – G. Pasinelli – D. Pauli – L. Pfiffner – C. Praz – C. Rixen – A. Rübel – U. Schaffner – C. Scheidegger – H. Schmid – N. Schnyder – B. Senn-Irlet – J. Stöcklin – S. Stofer – T. Walter – S. Zumbach, *État de la biodiversité en Suisse en 2014, Une analyse scientifique* (f/t), Forum Biodiversité Suisse, Bern 2015.

## 3. Le tante «fini del mondo» annunciate

Il tema della fine del mondo è presente nella storia umana tanto quanto quello del suo inizio. Non è qui la sede per affrontare i vari momenti. Tuttavia riportiamo che nel corso dell'epoca moderna molti sono stati gli annunci circa una fine imminente della storia: i pensatori che hanno basato la propria riflessione sull'evoluzione della storia (Hegel e Marx particolarmente) identificavano nella «società perfetta» la fine del progresso sociale e politico[13]. Non si tratta quindi di una fine della storia a carattere naturale quanto piuttosto sul tema morale e politico. La presa di coscienza della caducità umana a livello di natura si presenta quindi come uno specifico dell'epoca postmoderna, acuitasi negli ultimi anni[14]. A parere dei due intellettuali il progresso coerente avrebbe portato a sistemi economici, sociali e politici stabili. I gravi fatti bellici che hanno caratterizzato la prima parte del XX secolo hanno però portato alla piena convinzione che non sia possibile giungere ad una società perfetta e coerente nei suoi principi. Questa consapevolezza ha profondamente deluso l'uomo[15], che si ritrova in tal modo a prendere coscienza della fallibilità di ciò in cui riponeva le speranze[16]. Ciò che caratterizzava l'epoca moderna, la speranza[17], è venuta meno

---

13 La società postmoderna è «caratterizzata dalla rottura dello storicismo teleologico, del venir meno cioè di quella credenza che stava a fondamento della nostra società e che si manifestava nella speranza in un futuro migliore e inalterabile: una sorta di messianismo scientifico che assicurava un domani luminoso e pacifico, come una terra promessa» (M. Benasayag – G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Bologna 2003, 18).

14 È interessante riportare la riflessione di Semerari: «l'epoca moderna è stata l'epoca del «non ancora». In tutti i campi dell'attività e della conoscenza – dalla pratica medica all'organizzazione sociale, alla scienza, ecc. – si è ritenuto di poter, un giorno, conseguire risultati di valore assoluto e definitivo, risultati che il presente non poteva ancora garantire, ma che il futuro avrebbe certamente riservato all'umanità» (F. Semerari, *Indifferenza postmoderna*, Milano 2009, 122).

15 Cfr. il capitolo «Nuove apocalissi: il mercato della salvezza» (Di Marco, *Il tempo si è fatto breve*, 148-163).

16 La modernità ha visto «uno sviluppo storico cumulativo e irreversibile che essi avrebbero dovuto influenzare, con riforme o rivoluzioni, per farlo giungere a un rislutato felice. Insomma, tutto questo doveva portare da qualche parte: la critica del dogmatismo religioso alla libertà di pensiero, la democrazia borghese e l'eguaglianza politica a una democrazia e a un'eguaglianza reali (…) Ogni generazione poteva credersi quella cui toccava realizzare le speranze del passato, fare finalmente sfociare la storia del regno della libertà promesso fin dall'alba dei tempi moderni: l'uomo padrone di se stesso» (J. Semprun, *Dialogo sul compimento dei tempi moderni*, Torino 2008, 76-77).

17 L'epoca moderna è stata caratterizzata dall'idea di «uno sviluppo storico cumulativo e irreversibile che essi avrebbero dovuto influenzare, con riforme o rivoluzioni, e per farlo giungere a un risultato felice. Insomma, tutto questo doveva portare da qualche parte: la critica del dogmatismo religioso alla libertà di pensiero, la democrazia borghese e l'eguaglianza politica a una democrazia e a un'eguaglianza reali […] Ogni generazione poteva credersi quella cui toccava realizzare le speranze del passato, fare finalmente sfociare la storia del regno della libertà promesso fin dall'alba dei Tempi moderni: l'uomo padrone di se stesso» (*ibid.*), a differenza del contesto attuale, dove «la volontà di trasformare la società esistente non trova più punti d'appoggio» (*ibid.*, 75).

lasciando il vuoto a riguardo del futuro[18]. Un salto importante e determinante è avvenuto nel passaggio tra la modernità e la postmodernità[19]. Persa la speranza, si è smarrita pure la direzionalità della storia: privato dell'orizzonte escatologico, il «già e non ancora» del quotidiano rincorre l'attimo fuggente, in un presente che ruota e si avvita su se stesso[20].

## 4. L'ecologia e la delusione delle tecnologie

Se da un lato veniva meno la fiducia in un ordine sociale futuro, e quindi la visione lineare della storia, basata su progresso ed evoluzione, un caposaldo sembrava permanere: la *tecnologia* e le *scienze moderne*. Sono questi i due elementi sopravvissuti, testimoni di un presunto percorso evolutivo inarrestabile. Per unanime consenso tecnologia e scienze umane sono cumulative e direzionali. In questo senso la nostra riflessione circa la crisi ambientale deve considerare che questa fiducia nel progresso delle scienze e della tecnologia ha subìto una rapida battuta d'arresto. Ciò che prometteva di salvare l'uomo rischia invece di portarlo all'estinzione. Gli effetti sociali su questo tema sono quindi tutt'altro che irrilevanti.

La recente presa di coscienza sociale circa il bisogno di una vita e di una società che si basi su una economia sostenibile dal punto di vista ambientale ha portato ad un maggiore senso di responsabilità rispetto al creato anche da parte della Chiesa. L'intero mondo occidentale si ritrova a dover fare i conti con la paradossale situazione dell'avere a disposizione mezzi di grande rapidità e tuttavia di soffrire proprio la mancanza del tempo. La recente tecnologia ha permesso tanto all'informatica, quanto ai mezzi di comunicazione, di raggiungere livelli di rapidità impensabili sino a pochi anni or sono. Proprio per questo motivo non si esita a definire simile processo accelerazione della storia.

La «società dell'accelerazione» contemporanea mette in effetti di fronte a una contraddizione di improbabile soluzione: per quanto possa risultare consistente la

---

18 «Assistiamo, nella civiltà occidentale contemporanea, al passaggio da una fiducia smisurata a una diffidenza altrettanto estrema nei confronti del futuro […] la positività pura si trasforma in negatività, la promessa diventa minaccia. Certo, le conoscenze si sono sviluppate in modo incredibile ma, incapaci di sopprimere la sofferenza umana, alimentano la tristezza e il pessimismo dilaganti» (Banasayag – Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, 18-19).

19 «Un mondo dominato dalla disillusione prodotta dalla consapevolezza che le promesse che la modernità aveva fatto con entusiasmo, fondate sull'ottimistica speranza di un progresso lineare dello sviluppo culturale e scientifico della società, non si sono avverate. L'incanto della modernità si è trasformato nel disincanto della postmodernità» (R. Zas Fris De Col, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, Cinisello Balsamo 2012, 7-8).

20 S. Lanza, *Evangelizzatori della nuova evangelizzazione*, in M. Cardinali (ed.), *Pastori dinanzi all'emergenza educativa. Per la formazione dei formatori*, Città del Vaticano 2011, 82.

quota di tempo che, grazie soprattutto alle recenti tecnologie dell'informazione e della comunicazione, riusciamo a risparmiare, la sensazione di mancanza di tempo tende comunque ad acuirsi. La *high-speed society* si viene a creare in un particolare incontro tra l'economia neo-liberalista globalizzata e la crescente tecnologia, la quale offre orizzonti sempre più ampi. Tuttavia non si tratta di un fenomeno sorto negli ultimi anni: piuttosto, in tale ultimo periodo vi è stata una rimarchevole esasperazione. Il fenomeno infatti non è nuovo: già nel Settecento ad esempio, vi fu una prima forma di accelerazione della storia; una pure tra la fine dell'Ottocento e la Prima Guerra mondiale (il motore a scoppio, i primi motori elettrici per la ferrovia, ma pure l'invenzione di telefoni e telegrafi contribuirono in tal senso). Reinhart Koselleck guida ad una definizione di tale processo: l'accelerazione sarebbe «l'accorciarsi dei tratti di tempo che consentono un'esperienza omogenea»[21]. Ovunque attualmente si impone un uso del tempo in modalità veloce, superficiale, sensazionalista: un circolo vizioso dal quale nessuno è esonerato.

Paul Virilio parla di dromologia, e con tale termine intende questo sviluppo, ormai in atto di due secoli, di accelerazione della storia. Tuttavia sembra che la contemporaneità vanti delle caratteristiche peculiari che permettono di definirla una vera e propria novità: la *high-speed society* si delinea come vero e proprio nuovo modello societario, denso di implicazioni sul piano sociale, etico e politico.

Ci pare particolarmente profonda la riflessione di Harmut Rosa, che arriva a definire tre propulsori della qui descritta accelerazione della storia. Se il primo è di tipo economico-finanziario (il tempo è denaro: tanto lo scambio di merci quanto la finanza – borsa e investimenti – richiedono una rapidità di gestione e decisione), il secondo è una risposta al problema della morte. Ciò è particolarmente rilevante per la nostra trattazione: l'uomo assolutizzerebbe l'istante come fuga dalla mancanza di un orizzonte ultimo. Il terzo è invece legato alla complessità e alla differenziazione dell'epoca postmoderna. L'autore sottolinea che all'interno di questi tre propulsori agiscono altri tre piani differenti: quello dell'accelerazione tecnologica, della trasformazione sociale, e dei ritmi di vita. Proprio quest'ultimo determina il trascorrere dei giorni degli individui che sempre più a fatica riescono a gestire il proprio tempo, che si presenta come compresso. La mancanza di tempo è infatti una condizione comune dell'uomo postmoderno: l'accelerazione tecnologica e la crescente scarsità di risorsa temporale si verificano in concomitanza; questo fenomeno lascia intendere la ricerca, da parte dell'uomo, di impossessarsi completamente della propria vita.

Questa accelerazione del tempo ha subìto nell'ultimo ventennio un fortissimo impulso sulle ali della tecnologia elettronica che, oltre ad aumentare la velocità di comunicazione, ha accresciuto notevolmente la nostra ubiquità. Tendiamo sempre più all'eterno e all'onnipresenza, e dunque ci sentiamo sempre più simili a Dio.

---

21 *Ibid*., 150-176.

Non manca infatti chi identifica l'accelerazione della storia e l'accumulo delle esperienze come una semplice – e concreta – fuga dalla certezza della morte. In questo senso, farcire ogni istante della propria vita consente di evitare (almeno apparentemente) le più profonde domande sull'essere.

La tecnologia, con le sue numerose promesse, ha disatteso la speranza che aveva generato: non riuscendo a sconfiggere il grande tema della sofferenza e della morte e generando la piaga dell'inquinamento. Sembra proprio che la tecnologia, che aveva promesso di liberare l'umanità da tanti limiti, sia diventata essa stessa generatrice di frustrazione e disagio. Separandosi da una visione di crescita dell'umanità e sposando lo sfrenato utilitarismo e consumismo, le nuove tecnologie sono vieppiù divenute motore di disagio sociale.

## 5. Una nuova «Apocalisse»?

La visione moderna dell'umanità ha portato ad una emancipazione dal trascendente. L'uomo ha trovato nella propria ragione quella fonte che gli consente di spiegare i fenomeni davanti ai quali deve confrontarsi. «Liberato» dal bisogno di confrontarsi con un creatore ha sdoganato pure il suo rapporto con la giustizia e la morale, scegliendo di organizzarsi indipendentemente da un ordine morale prestabilito. Questo ha ingenerato un rapporto differente con il prossimo e con le risorse che erano poste nelle sue mani. Nei riguardi della crisi ambientale si notano dei fenomeni fondamentalmente religiosi. Le cifre parlano chiaro, il pianeta terra sta soffrendo e di questo dato se ne scorgono gli effetti non solamente a partire dai dati[22] ma pure dalla propria esperienza personale (temperature elevate in estate, innalzamento del livello dei mari, scioglimento dei ghiacciai). L'umanità sta assistendo ad una accelerazione della crisi ambientale: sempre più si avverte l'esigenza di una maggiore sensibilità verso un'economia sostenibile dal punto di vista ambientale. La prospettiva sembra ormai tracciata e ci si deve confrontare con il grave tema dell'esaurimento delle risorse e la ribellione della natura ai ritmi attuali. Forse, più che in altri momenti storici, l'umanità si trova a dover lottare per la sopravvivenza davanti all'inesorabile prospettiva di una possibile fine del mondo[23]. I dati del 2018 raccolti dall'Ufficio federale dell'ambi-

---

[22] L'Organizzazione Meteorologica Mondiale (WMO) ha rilevato che, da quando esistono dati, le venti annualità con maggiore temperatura sono negli ultimi ventidue anni e che il mese di luglio 2019 è stato il mese più caldo di sempre, addirittura più del 2016, che deteneva il record. Per approfondire alcuni dati: https://academic.oup.com/eurheartj/article/40/20/1590/5372326; l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) sottolinea che il 90% della popolazione respira aria inquinata: https://www.who.int/health-topics/air-pollution#tab=tab_1.

[23] Vi sono numerosi articoli scientifici sul tema. In particolare, sul riscaldamento globale, ricordiamo G. Whiteman, *Vast costs of Arctic change*, in Nature 499 (2013) 401-403, e T. Kirk, *Cost of Arctic methane*

ente della Confederazione svizzera[24] presentano dei tratti molto significativi: sebbene siano stati compiuti dei passi avanti, si è ben lungi dal potersi definire virtuosi. I paesi occidentali, con un regime di vita tutt'altro che ecosostenibile (l'impronta materiale pro capite nei paesi ad alto redito corrisponde a dieci volte quella dei paesi con un livello di reddito basso)[25], stanno determinando una crisi ambientale senza precedenti: la Svizzera ha un regime ad impatto ambientale particolarmente significativo, sebbene le diverse iniziative ecosostenibili diano una parvenza di nazione virtuosa[26]. Sia sufficiente un dato: tra il 2000 e il 2016, in Svizzera i rifiuti solidi urbani sono passati da 659 a 716 kg pro capite, con un incremento dell'11%. «A livello mondiale, l'uso di risorse naturali per la produzione e i consumi supera il livello ecosostenibile. I limiti del pianeta per le perdite di biodiversità, i cambiamenti climatici, le eccedenze di azoto e di fosforo e la deforestazione sono già stati superati. Se tutti i Paesi consumassero la stessa quantità di risorse della Svizzera, il rischio di gravi conseguenze sarebbe nettamente più elevato»[27]. Il cammino verso il declino ambientale, il punto di non ri-

*release could be 'size of global economy' warn experts*, in https://www.cam.ac.uk/research/news/cost-of-arctic-methane-release-could-be-size-of-global-economy-warn-experts (consultato il 4 novembre 2019). Il 23 giugno 1988 è considerata una data simbolo: si tratta del primo «ufficiale» campanello di allarme a livello politico, ovvero quando il climatologo J. Hansen, davanti al Senato degli Stati Uniti, disse: «L'effetto serra è rilevato e sta già mutando il nostro clima» (http://www.nationalgeographic.it/dal-giornale/2018/07/16/news/clima_e_gia_troppo_tardi_-4039079/).

24 «In Svizzera, il maggior impatto ambientale è riconducibile all'alimentazione con una quota del 28 per cento, seguita dall'alloggio con il 24 per cento e dalla mobilità con il 12 per cento. Tra il 2000 e il 2015, le emissioni di gas serra entro i con- fini nazionali sono diminuite, ma tale riduzione è stata parzialmente compensata da maggiori em issioni all'estero. Nel 2015, con circa 14 tonnellate di CO2 equivalenti pro capite l'impronta di gas serra della Svizzera era nettamente superiore alla media europea. Il limite compatibile con il pianeta è stimato a 0,6 tonnellate pro capite. L'impronta sulla biodiversità tiene conto dell'influsso dell'utilizzazione del suolo sulla diversità globale di specie. Le perdite di biodiversità sono particolarmente importanti nei Paesi con uno sfruttamento agricolo intensivo e una diversità di specie naturalmente elevata. Durante il periodo considerato, la pressione pro capite della Svizzera sulla biodiversità mondiale è aumentata del 9 per cento circa, principalmente a causa del consumo di beni importati. L'impronta relativa allo sfruttamento eccessivo delle acque dolci rispecchia il consumo di acqua e tiene conto della penuria a livello locale nei Paesi di origine. Tra il 2000 e il 2015, l'impronta idrica pro capite della Svizzera è aumentata del 28 per cento fino a raggiungere circa 4800 metri cubi di acqua equivalenti. L'impronta materiale, infine, registra il consumo di materie prime imputabile al consumo interno. Tra il 2000 e il 2015, l'impronta materiale della Svizzera è diminuita del 6 per cento circa, attestandosi a meno di 17 tonnellate pro capite. La media dei Paesi dell'Unione europea è però di 9 tonnellate pro capite» (*Rapporto annuale UFA 2018*, 17).

25 Programma delle Nazioni Unite per l'ambiente (UNEP), *La valutazione globale delle risorse Usa, Un approccio di sistema a risorsa riduzione dell'efficienza e l'inquinamento, Una relazione del gruppo Resource International* (IRP), Nairobi, 2017.

26 Le pressioni ambientali pro capite sono invece relativamente elevate in Svizzera e superano ampiamente la media globale. Se tutti gli abitanti della Terra avessero impronte pari a quelle della popolazione svizzera, i limiti del pianeta sarebbero nettamente superati, in particolare per quanto concerne i cambia- menti climatici, l'acidificazione degli oceani, le perdite di biodiversità e le eccedenze di azoto (*Rapporto annuale UFA 2018*, 20).

27 *Ibid.*, 18.

torno, è imminente[28]. È interessante rilevare come l'atteggiamento nei confronti della natura nasconda molti tratti «religiosi»: la *spiritualità verde* ha infatti la sua divinità, i suoi culti, i propri profeti e riti. Non a caso parliamo di nuova Apocalisse: non si intenda infatti l'erroneo riferimento al termine pensando che definisca la «fine del mondo». Cogliendone il significato vero e proprio di *Rivelazione* osiamo ipotizzare che ci si trovi davanti ad un momento apocalittico, ovvero rivelativo. La crisi ambientale rivela infatti da un lato il problema relazionale di un'umanità egoista e autocentrata, dall'altro la preziosità di un pianeta che è limitato perché riferito a qualcosa di più grande. Sino a quando non si guarirà la capacità relazionale dell'essere umano non si vivrà quel mondo nuovo che ormai nella postmodernità non si osa neanche più sperare. In questo senso, e solo percorrendo questa esigenza di un ampliamento del problema della crisi ambientale, si possono comprendere gli interventi magisteriali. Il tema è infatti considerato e sbandierato da molte istituzioni politiche, economiche e sociali: la sensibilità ecclesiale attuale si pone come voce fuori dal coro che richiama ad un'attenzione più profonda.

---

28 Gli effetti delle principali pressioni ambientali della Svizzera possono essere suddivisi in tre categorie: il benessere e la salute dell'uomo, gli ecosistemi e l'infrastruttura. Una singola pressione può avere effetti in più categorie. L'inquinamento atmosferico da ossidi di azoto (NOx) può ad esempio compromettere la salute, eutrofizzare gli ecosistemi e danneggiare gli edifici a causa delle piogge acide. Salute e benessere: periodi di canicola più frequenti, inquinanti atmosferici come le polveri fini, il diossido di azoto e l'ozono nonché l'inquinamento fonico compromettono il benessere o provocano malattie e decessi prematuri. Nuovi allergeni portati da piante importate nonché l'allungamento del periodo vegetativo rafforzano il carico per le persone allergiche. Un paesaggio diversificato, aree verdi, foreste e acque servono invece all'uomo come spazi ricreativi e hanno un influsso positivo sul benessere. Ecosistemi: la superficie degli habitat naturali in Svizzera è in continua flessione. Anche la qualità degli habitat è sempre più degradata dalle immissioni di nutrienti e inquinanti, dalla conseguente eutrofizzazione e acidificazione come pure dalla crescente utilizzazione imputabile ai trasporti, all'agricoltura e agli insediamenti. Di conseguenza muta anche la composizione delle specie nel suolo, nella vegetazione e tra gli animali terrestri e acquatici. Specie specializzate perdono il loro habitat e non sono quindi più in grado di sopravvivere. La diversità delle specie diminuisce nella maggior parte degli ecosistemi. Di conse- guenza, questi ultimi perdono stabilità e capacità di resistenza e sono meno in grado di adattarsi a condizioni ambientali mutate. Oltre alle pressioni ambientali, determinate specie non saranno più in grado di adattarsi alle nuove condizioni sulla scia dei cambiamenti climatici (temperature più elevate, crescente siccità estiva). Alcuni habitat sono quindi destinati a sparire. A essere particolarmente colpiti saranno gli ecosistemi alpini e le zone umide. Il declino delle specie e degli habitat va di pari passo con una flessione dei servizi forniti all'uomo dagli ecosistemi. Un esempio è la funzione protettiva del bosco: se gli alberi sono indeboliti a causa dell'acidificazione o degli organismi nocivi, il bosco non può più garantire la sua funzione protettiva. Un'altra sfida per la biodiversità è la crescente diffusione di organismi nocivi. Infrastruttura: gli inquinanti atmosferici provocano danni da corrosione all'infrastruttura edile. La maggior frequenza di forti precipitazioni, il ritiro dei ghiacciai e lo scioglimento del permafrost in seguito ai cambiamenti climatici possono aumentare il pericolo di piene, colate detritiche e movimenti di masse. Questi eventi naturali provocano danni materiali all'infrastruttura e agli edifici. Un paesaggio compromesso riduce l'attrattiva locale, l'innalzamento del limite delle nevicate o lo scioglimento dei ghiacciai causa perdite per il turismo. Un altro esempio è il deprezzamento degli immobili esposti a rumore eccessivo» (*Rapporto annuale UFA 2018*, 44).

## 6. Il creato nei testi biblici

Il concetto di natura dell'AT ha più vicinanza alle popolazioni prevalenti nel vicino Oriente piuttosto che con l'idea moderna di natura[29]. Lo sviluppo moderno della natura vede infatti la sua considerazione come serie di fenomeni che obbediscono a leggi studiate dalla scienza. Nelle Scritture addirittura non vi è un termine corrispondente a «natura»: tuttavia proprio a motivo della sua esistenza e della sua presenza, e delle conseguenze che possono derivare, nelle società classiche esse sono diventate dei: ciò non avviene, chiaramente, alla Bibbia. Da sottolineare è che la Bibbia ha una sua unicità nel raccontare i processi creativi. Nell'AT la creazione è l'inizio della storia, ovvero il primo degli atti salvifici di YHWH. Nell'AT la natura diviene inoltre il luogo dell'ira di YHWH contro l'uomo (Am 4,7; Gl 2,1-11; Ger 5,24; Os 8,7 e 9,14). Il mondo greco, dal canto suo, si concentrava sull'idea di *kosmos*, cioè di ordine. Prima ancora che una risposta alla domanda «chi ha fatto il mondo» era premura rispondere a «come è fatto il mondo», simbolo di questo ordine che appariva nell'alternarsi delle stagioni e dei cicli vitali. Non a caso infatti, riferendosi alla concezione del tempo pagano, se ne scorge non tanto una linearità teleologica, quanto piuttosto una ciclicità temporale[30]. Se nella mitologia greca era presente la visione di una creazione, la filosofia greca porterà a superare l'idea di creazione. La mitologia fu in questo senso messa da parte da ciò che era razionale. Si trattò di una grande demitologizzazione che portò ad accantonare l'idea della trascendenza creaturale. Essendo la religione greca mitologica, in questo passaggio persino la religione fu prontamente messa da parte. O, almeno, la visione religiosa del creato. L'uomo antico attribuiva alla divinità quanto non riusciva a spiegare, la «religione mitologica» delegava quindi alla divinità lo spazio dell'inspiegabile. Il mito è in un certo senso fuori dall'esperienza. Per l'uomo moderno – e questo sarà fondamentale nella presente riflessione – l'aspetto religioso riguarda la trascendenza dell'esperienza. Per l'uomo antico la catastrofe naturale era segno dell'ira di Dio – per l'uomo moderno questo non può avvenire, ne ritrova le cause scientifiche. Egli non attribuisce alla divinità l'evento naturale non perché conosce meglio Dio, ma perché conosce meglio l'ambiente. Tuttavia, non possiamo ignorare che anche nella contemporaneità ritroviamo alcuni tratti «mitologici»

---

29 «Al centro della fede biblica, c'è l'amore di Dio, la sua cura concreta per ogni persona, il suo disegno di salvezza che abbraccia tutta l'umanità e l'intera creazione e che raggiunge il vertice nell'Incarnazione, Morte e Risurrezione di Gesù Cristo. Quando questa realtà viene oscurata, viene a mancare il criterio per distinguere ciò che rende preziosa e unica la vita dell'uomo» (FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen Fidei*, in AAS 105 [2013] 555-596, qui n. 54).

30 L'idea stessa di creazione era legata alla lotta *caos-ordine*, che nei cicli annuali (morte/vita) mostrava una continua creaturalità. Questo combattimento cosmico tra le due entità (bene e male) trova una nuova forma nei racconti biblici della creazione. Per l'AT l'atto creativo è segno della fedeltà di Dio, non solamente il risultato di un equilibrio o di un accodo cosmico.

proprio nel rapporto con la crisi ambientale. La terra, il cosmo sono «personificati», le catastrofi naturali sono la «ribellione» della natura perché questa sarebbe trattata male. Da qui, per non subirne le ire, bisogna rivalutare il rapporto con essa. Si tornerà su questo argomento. Resta comunque da risolvere, rispetto al pensiero mitologico, come possa avvenire che un dio, un creatore perfetto possa creare dal nulla un prodotto imperfetto, la natura. Il mondo greco rimaneva colpito dall'imperfezione del creato: qui si situava proprio l'idea di una volontà da parte del divino nei confronti dell'umano. Nella contemporaneità questo aspetto può riguardare proprio la libertà umana: la ribellione della natura non è altro che conseguenza delle scelte – giuste o sbagliate – dell'uomo nei confronti del creato. Ne consegue quindi un'ulteriore conferma dell'antropocentrismo che, in questo caso, si tinge di «verde». Dietro il rispetto della natura si può celare un'altra forma di centralità dell'essere umano, un'altra forma di dominio. È, in un certo senso, una moderna forma di «ingraziarsi gli dèi». Il NT, grazie alle parole di Gesù, porta a comprendere che Dio – e le manifestazioni naturali – sono superiori ai comportamenti dell'individuo: Dio è Padre e fa piovere sui giusti quanto sugli ingiusti (Mt 5,46). L'uomo antico vedeva nelle manifestazioni meteorologiche i conflitti che si esprimevano tra le varie divinità. Esse, pure in questo, si esprimevano quindi più come una proiezione umana che non come una divinità rivelata. Per l'AT la natura diviene lo strumento per il giudizio morale dell'attività umana: è il caso delle cavallette (Am 4,7-9). Dà la pioggia a suo tempo, ma l'immoralità di Israele lo allontanano da lui (Ger 5,24-25). Le messi di Israele non saranno più feconde (Os 8,7). Il diluvio universale (Gen 7,1-24) è una delle attestazioni bibliche più eloquenti sulla potenza morale di YHWH[31], ma anche la sorte di Sodoma e Gomorra (Gen 18,20-19,2).

Il Nuovo Testamento ha dal canto suo diversi passi significativi: il tema già citato nel libro della Sapienza «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il Creatore» (13,5) è rievocato da Rm 1,20. Le numerose parabole sul Regno di Dio sono inoltre occasione per scorgere il rapporto tra Gesù e la natura, ed invitano ad una maggiore coscienza e valutazione degli equilibri della natura creata. Il peccato, in questo senso, rallenta il rapporto dell'uomo con Dio e con il creato, e la natura è coinvolta al punto da «soffrire» le mancanze umane, come riportato nella Lettera ai Romani[32]. Il Cristo accoglie in sé la bellezza della natura umana. Il Regno di Dio è

[31] Da notare che l'origine mesopotamica del racconto è da riferirsi all'epopea di Gilgamesh.

[32] «Io ritengo, infatti, che le sofferenze del momento presente non siano paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi. La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che pos- sediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,18-23).

annunciato proprio attraverso dei simboli e dei riferimenti naturali: «Io sono il pane della vita» e «Io sono la vite e voi i tralci» (Gv 6,35 e 15,5): «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo, se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,24). «Guardate gli uccelli del cielo... Osservate come crescono i gigli del campo: non seminano e non filano, eppure io vi dico che neppure Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro» (Mt 6,26-29). E nella Lettera ai Romani: «Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute» (Rm 1,20) e «Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» (Rm 8,22).

## 7. Il Magistero «ecologico»[33]

Papa Francesco, cogliendo l'aumentata sensibilità sociale al tema ecologico, ha ulteriormente incentivato l'insegnamento della Chiesa in questo senso[34]. La rinnovata coscienza della responsabilità nei confronti della terra ha risvegliato un senso «apocalittico» nei confronti del tempo e della storia. «Il mondo può finire»: non si tratta più di una lontana ipotesi ma di una possibilità concretizzabile verso la quale l'umanità sembra di andare incontro. L'uomo si sente l'unico attore coinvolto in questa vicenda e riduce il futuro alle proprie scelte e agli effetti che possono derivarne. Si desidera qui affrontare l'argomento approfondendo alcuni documenti significativi sul piano ecologico e l'impatto pastorale che questi possono favorire. In contatto permanente con la natura, creata e governata da Dio, l'agricoltore sa per quotidiana esperienza che la vita umana è in mano al suo Autore. In questo lavoro, per quanto duro, l'uomo si trova ancora padrone del suo mondo attraverso l'attività in seno alla comunità. Di seguito, vengono citati alcuni dei più significativi testi che riprendono il tema del rispetto del creato e dell'ecologia, ben coscienti che i richiami, gli accenni e le attenzioni vanno ben oltre alle suggestioni qui riportate. Sembra infatti che la Chiesa abbia intenzione di andare oltre al semplice problema ecologico: non si tratta solamente di oggettivare un problema e di trovarne una soluzione. L'intento del Magistero è invece quello del recupero di un nuovo umanesimo che permetta all'uomo di riscoprirsi dono, elemento partecipe di una realtà superiore. La crisi ambientale non va risolta infatti con i soli correttivi che consentano di rinviare il logorìo del pianeta che l'umanità abita.

---

33 Sovente, tra le cause citate come fondative dell'attuale crisi ambientale, ci si riferisce all'antropocentrismo portato dalla religione giudaico cristiana. L'articolo che ha aperto una serie di riflessioni sul tema è: L. WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in ID., *See all Hide authors and affiliations*, in Science 155 (1967) 1203-1207.

34 Viene qui ripercorso l'insegnamento pontificio, sebbene la dottrina cattolica sul tema ecologico è ben riassunto nel CCC, nn. 2415-2418: «il rispetto dell'integrità della creazione».

### 7.1. Giovanni XXIII: il riferimento a san Francesco

Durante il pellegrinaggio a Loreto e ad Assisi per pregare in vista dell'imminente Concilio Vaticano II, Giovanni XXIII così ha rivolto parole significative per il tema che viene affrontato: «Paradiso sulla terra è l'uso moderato e saggio delle cose belle e buone, che la Provvidenza ha sparso nel mondo, esclusive di nessuno, utili a tutti. (…) Sia pace nella concordia, nella comunicazione scambievole, da un capo all'altro del mondo, delle immense ricchezze di vario ordine e natura, che Dio ha affidato all'intelletto, alla volontà, alla indagine degli uomini, affinché la giusta ripartizione segni l'ascesa di quei principi di socialità che sono da Dio e a Dio riportano»[35]. Sono parole profetiche non a caso pronunciate ad Assisi, dove san Francesco ha, durante tutta la sua vita, mostrato grande amore verso la natura e le creature. Queste profonde parole vengono espresse in un momento di ripresa economica a pochi anni di distanza dal secondo conflitto mondiale, quando l'umanità si stava lanciando in nuovi equilibri mondiali sulla base di due blocchi ideologici contrapposti. Il comunismo da una parte, il capitalismo dall'altra. Sono gli anni della corsa alla conquista dello spazio, il rapporto con il creato diviene sempre più dominante e la visione del futuro sembra essere nelle sole mani dell'uomo.

### 7.2. Paolo VI e «l'ecologia umana»

È Papa Montini il primo a parlare esplicitamente di ecologia riferendola ad una visione ampia di vera e propria «ecologia umana». La sua visione è legata ad anni nei quali si metteva in dubbio la moralità verso gli altri e verso quei valori fondativi dei rapporti relazionali. Si trattava di un'epoca fortemente contestativa. Il Papa legava così ad un documento di riflessione sulla dottrina sociale della Chiesa a ottant'anni dall'importante Lettera enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII la riflessione ecologica del rispetto e della tutela del creato[36]. Dopo due anni dal documento, si presenta l'occasione per Paolo VI di ritornare sul tema, durante un'udienza generale: "Non possiamo tacere il nostro doloroso stupore per l'indulgenza, anzi per la pubblicità e la propaganda, oggi tanto ignobilmente diffusa, per ciò che conturba e contamina gli spiriti, con la pornografia, gli spettacoli immorali, e le esibizioni licenziose. Dov'è

---

[35] Giovanni XXIII, *Discorso nella Basilica inferiore di Assisi*, in AAS 54 (1962) 728-31, nn. 12-13.

[36] «L'uomo ne prende coscienza bruscamente: attraverso uno sfruttamento sconsiderato della natura, egli rischia di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione. Non soltanto l'ambiente materiale diventa una minaccia permanente: inquinamenti e rifiuti, nuove malattie, potere distruttivo totale; ma è il contesto umano, che l'uomo non padroneggia più, creandosi così per il domani un ambiente che potrà essergli intollerabile: problema sociale di vaste dimensioni che riguarda l'intera famiglia umana» (OA, 21). A queste nuove prospettive il cristiano deve dedicare la sua attenzione, per assumere, insieme con gli altri uomini, la responsabilità di un destino diventato ormai comune.

l'ecologia umana?»[37]. I discorsi di Paolo VI alla FAO (Organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura) mettono in risalto il legame sempre più stretto tra crisi alimentari, modelli di sviluppo economico e necessario rispetto della terra: «I beni e i frutti di questo mondo sono stati creati per tutti. Nessuno ha il diritto di riservarli esclusivamente a sé, si tratti di persone o di comunità, e tutti, al contrario, hanno il grave dovere di metterli al servizio di tutti»[38], tema ripreso l'anno successivo nell'importante Enciclica *Populorum progressio* sullo sviluppo dei popoli[39].

## 7.3. Giovanni Paolo II e «il rispetto della terra»

Giovanni Paolo II, Benedetto XVI, Francesco hanno dato insieme un grande contributo alla riflessione sul rispetto del creato. Hanno saputo sapientemente accompagnare – e sicuramente ne sono stati protagonisti – quella presa di coscienza che attualmente si percepisce come profonda ed importante. Già nel Concilio Vaticano II vi è stata una profonda riflessione sul «compito dell'uomo nell'universo» (GS 3): «Ai nostri giorni l'umanità, presa d'ammirazione per le proprie scoperte e la propria potenza, agita però spesso ansiose questioni sull'attuale evoluzione del mondo, sul posto e sul compito dell'uomo nell'universo, sul senso dei propri sforzi individuali e collettivi, e infine sul destino ultimo delle cose e degli uomini»[40].

Il lungo Pontificato del Papa polacco offre numerosi spunti sul tema, anche a motivo di una maturata coscienza nei riguardi dell'ambiente. L'incidente di Cernobyl[41] ha significato, insieme a molte altre catastrofi naturali, la vulnerabilità del pianeta rispetto all'azione umana. La sua prima Lettera enciclica, intitolata *Redemptor Hominis*[42] (1979), ha come tema centrale la redenzione dell'uomo a partire dall'incarnazione.

---

37 Paolo VI, *Udienza generale* del 7 novembre 1973, in AAS 65 (1973) 201-202.

38 Paolo VI, *Allocuzione alla XII Conferenza Internazionale della FAO* del 23 novembre 1963, in *Insegnamenti di Paolo VI*, t. I, Città del Vaticano 1963, 343.

39 Paolo VI, Lettera enciclica *Populorum Progressio*, in AAS 59 (1967) 280.

40 Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, in AAS 58 (1966) 1025-1120,

41 Nel venticinquesimo anniversario dal disastro nucleare, Papa Giovanni Paolo rievocava la notte del 26 aprile 1986, lanciando un monito: «è necessario che ci sia un corale sforzo tecnico, scientifico e umano per porre ogni energia al servizio della pace, nel rispetto delle esigenze dell'uomo e della natura. Da quest'impegno dipende l'avvenire dell'intero genere umano» (Giovanni Paolo II, *Discorso ai movimenti, associazioni, famiglie e parrocchie che hanno ospitato i bambini della regione di Cernobyl*, 26 aprile 2001).

42 Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* all'inizio del suo ministero pontificale, 4 marzo 1979, in AAS 71 (1979) 257-324.

Egli ha bisogno di essere salvato non tanto con le proprie intenzioni e sforzi. «L'uomo d'oggi sembra essere sempre minacciato da ciò che produce, cioè dal risultato del lavoro delle sue mani e, ancor più, del lavoro del suo intelletto. Deve nascere, quindi, un interrogativo: per quale ragione questo potere, dato sin dall'inizio all'uomo, potere per il quale egli doveva dominare la terra, si rivolge contro lui stesso? L'uomo sembra spesso non percepire altri significati del suo ambiente naturale, ma solamente quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo. Invece, era volontà del Creatore che l'uomo comunicasse con la natura come "padrone" e "custode" intelligente e nobile, e non come "sfruttatore" e "distruttore" senza alcun riguardo»[43]. Sempre nel 1979 egli affiderà i cultori dell'ecologia ad un santo patrono, San Francesco di Assisi[44]. Nel 1990 Giovanni Paolo II fa del Messaggio annuale per la Giornata mondiale della pace un accorato e sentito appello per invitare ognuno a operare per un maggiore rispetto per la terra. Il tema della minaccia dell'uomo verso stesso torna con regolarità negli scritti di Giovanni Paolo II: il suo appello viene rinnovato particolarmente durante le Giornate mondiali per la pace, che assumono quindi un richiamo cosmico – non limitato ad una pace intesa come cessazione dei conflitti. Rifacendosi al racconto biblico della creazione, sottolinea quanto lo sfruttamento incontrollato delle risorse umane sia fondamentalmente un problema morale[45]. Il tema ricorre nella lettera per la XXXII Giornata mondiale per la pace, nel 1999[46], già ripreso tra l'altro nel *Discorso ai partecipanti ad un convegno su ambiente e salute*, tenutosi nel 1997[47].

A partire dal Salmo 148 sottolinea, durante l'Udienza generale del mercoledì 17 gennaio 2001, un tono più acceso. Nei testi magisteriali sinora affrontati ci si riferiva

---

43 RH, 15.

44 GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Inter Sanctos*, 29 dicembre 1979, in AAS 71 (1979) 1509-1510.

45 «Di fronte al diffuso degrado ambientale l'umanità si rende ormai conto che non si può continuare ad usare i beni della terra come nel passato. L'opinione pubblica ed i responsabili politici ne sono preoccupati, mentre studiosi delle più diverse discipline ne esaminano le cause. Sta così formandosi una coscienza ecologica, che non deve essere mortificata, ma anzi favorita, in modo che si sviluppi e maturi trovando adeguata espressione in programmi ed iniziative concrete» (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica per la Giornata mondiale della pace 1990*, 1).

46 «Il presente ed il futuro del mondo dipendono dalla salvaguardia del creato, perché esiste una costante interazione tra la persona umana e la natura. Porre il bene dell'essere umano al centro dell'attenzione per l'ambiente è, in realtà, la maniera più sicura per salvaguardare la creazione; in tal modo, infatti, viene stimolata la responsabilità di ciascuno nei confronti delle risorse naturali e del loro giudizioso utilizzo» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* 1999, n. 1).

47 In questo discorso il Papa affronta il tema di una duplice tentazione: «Nell'età moderna secolarizzata si assiste all'insorgere di una duplice tentazione: una concezione del sapere inteso non più come sapienza e contemplazione, ma come potere sulla natura, che viene conseguentemente considerata come oggetto di conquista. L'altra tentazione è costituita dallo sfruttamento sfrenato delle risorse, sotto la spinta della ricerca del profitto senza limiti, secondo la mentalità propria delle società moderne di tipo capitalistico» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti ad un convegno su ambiente e salute*, 24 marzo 1997, 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX, 1 [1997] 521).

ad un invito al rispetto del creato. Nel 2001 Giovanni Paolo non usa mezzi termini – ciò è indice dell'aumentata gravità della condizione ambientale e di una maggiore presa a coscienza a tema: «scongiurare la catastrofe ecologica»; «l'umanità ha deluso l'attesa divina»; l'uomo è diventato un «autonomo despota» con un'azione che ha «umiliato la nostra dimora»[48]. Non solo: è occasione per ricordare che la signorìa sul creato citata nella Genesi «non è "assoluta, ma ministeriale; è riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio». Vi sono ulteriori scritti che approfondiscono il tema: la Lettera enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* nel XX anniversario della *Populorum Progressio* parla di «carattere morale dello sviluppo che non può prescindere neppure dal rispetto per gli esseri che formano la natura visibile»[49]. Ritorna nella Lettera enciclica *Centesimus Annus* a cento anni dalla *Rerum Novarum*: «Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo col proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio»[50]. Il pontificato di Papa Giovanni Paolo diviene quindi una tappa importante nella riflessione magisteriale sull'ambiente. Vengono usati termini nuovi e il profilo diventa vieppiù dedicato all'emergenza climatica. Si fonde inoltre da un lato il bisogno di un rinnovato rapporto con il creato, dall'altra l'esigenza di un rinnovato umanesimo, che ritratti la capacità relazionale delle persone.

48 GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* del 17 gennaio 2001.

49 «Il carattere morale dello sviluppo non può prescindere neppure dal rispetto per gli esseri che formano la natura visibile e che i Greci, alludendo appunto all'ordine che la contraddistingue, chiamavano il "cosmo". Non si può fare impunemente uso delle diverse categorie di esseri viventi o inanimati - animali, piante, elementi naturali - come si vuole, a seconda delle proprie esigenze economiche. Al contrario, occorre tener conto della natura di ciascun essere e della sua mutua connessione in un sistema ordinato, ch'è appunto il cosmo». (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* nel ventesimo anniversario dell'enciclica «Populorum progressio», 30 dicembre 1987, in AAS 80 [1988] 513-586, 513).

50 «Egli pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma ed una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può, sì, sviluppare, ma non deve tradire. Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura, piuttosto tiranneggiata che governata da lui. Non si tratta, infatti, solo di dare il superfluo, ma di aiutare interi popoli, che ne sono esclusi o emarginati, ad entrare nel circolo dello sviluppo economico ed umano. Ciò sarà possibile non solo attingendo al superfluo, che il nostro mondo produce in abbondanza, ma soprattutto cambiando gli stili di vita, i modelli di produzione e di consumo, le strutture consolidate di potere che oggi reggono le società» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus Annus* nel centenario della «Rerum Novarum», 1 maggio 1991, in AAS 83 [1991] 793-867).

### 7.4. Benedetto XVI: dall'ecologia umana all'ecologia ambientale[51]

Dopo il lungo Pontificato di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI approfondisce i temi della cura del creato portando ad una focalizzazione del tema «natura»: Dio ha messo a disposizione il creato per una conoscenza di Lui e del suo amore per i suoi figli. Il creato è quindi un'occasione privilegiata per approfondire la premura di Dio per le sue creature, aldilà di ogni visione naturalista e deificante della natura stessa. Essa non è «l'arredamento» della propria vita, ma «la casa» stessa: non è concesso di disprezzarla e sacrificarla in nome di un benessere autoreferenziale e autocelebrativo. Secondo Papa Benedetto dinanzi alla natura «la persona ritrova la sua giusta dimensione, si riscopre creatura, piccola ma al tempo stesso unica, 'capace di Dio' perché interiormente aperta all'Infinito» e percepisce nel mondo circostante l'impronta della bontà, della bellezza e della provvidenza divina e quasi naturalmente si apre alla lode e alla preghiera»[52]. L'idea di Papa Benedetto nasce dalla profonda convinzione del ruolo che l'uomo ha al centro del creato. Egli non ne è il Padrone ma ne è custode, è la visione ministeriale già aperta da Giovanni Paolo II. Papa Benedetto si oppone decisamente alla visione di Eraclito, che diceva che il mondo non sia altro che «un mucchio di rifiuti sparsi a caso». Il Prologo del Vangelo di Giovanni, che sottolinea l'intenzione di Dio di creare un giardino, parla di un mondo bello e abitabile. I frutti sono la testimonianza dell'abbondanza dell'amore di Dio, il tempo disteso nella creazione è il richiamo alla costante alla maturazine del rapporto tra Dio e le sue creature, la varietà di queste ultime sottolineano la ricchezza del progetto creatore. Le innovazioni tecnologiche, in un ritmo esponenzialmente accelerato, hanno portato a pensare che le risorse naturali siano infinite e perpetue. Il richiamo di Papa Benedetto è stato importante: la tecnologia non deve portare l'uomo all'illusione delle proprie capacità, al dispregio dei paesi in via di sviluppo, allo sfruttamento incontrollato dettato solamente dal profitto. Di relazione parla ancora nella *Caritas in Veritate* e nel *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2010*: «Lo sviluppo umano integrale è strettamente collegato ai doveri del rapporto dell'uomo con l'ambiente naturale, il cui uso comporta una comune responsabilità verso l'umanità intera e specialmente i poveri e le generazioni future… La crisi ecologica non può essere valutata separatamente dalle questioni a essa collegate, essendo fortemente connessa al concetto stesso di sviluppo e alla visione dell'uomo e delle sue relazioni con i suoi simili e con il creato. Saggio è, pertanto, operare una revisione profonda e lungimirante

---

51 È fondamentale per il Papa tedesco: «il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando l'ecologia umana è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio» (Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate*, in AAS 101 [2009] 641-709, 51).

52 Benedetto XVI, *Discorso al Parlamento Federale della Repubblica Federale di Germania*, 22 settembre 2011, in L'Osservatore Romano (24 settembre 2011) 6-7.

del modello di sviluppo, nonché riflettere sul senso dell'economia e dei suoi fini, per correggerne le disfunzioni e le distorsioni. Lo esige lo stato di salute ecologica del pianeta; lo richiede anche e soprattutto la crisi culturale e morale dell'uomo, i cui sintomi sono da tempo evidenti in ogni parte del mondo»[53]. Da parte sua, la Lettera enciclica *Caritas in Veritate*[54] è lo scritto nel quale Papa Benedetto ha sottolineato il legame tra fede e ecologia: «Se la natura, e per primo l'essere umano, vengono considerati come frutto del caso o del determinismo evolutivo, la consapevolezza della responsabilità si attenua nelle coscienze» (n. 48). E ancora: «La Chiesa ha una responsabilità per il creato e deve far valere questa responsabilità anche in pubblico. E facendolo deve difendere non solo la terra, l'acqua e l'aria come doni della creazione appartenenti a tutti. Deve proteggere soprattutto l'uomo contro la distruzione di se stesso. È necessario che ci sia qualcosa come un'ecologia dell'uomo (…). Il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando l'ecologia umana è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio» (n.51).

A Papa Benedetto sta così tanto a cuore la tutela del creato da tornarci spesso, specialmente in occasione delle Giornate mondiali della pace[55], non mancano però altri momenti nei quali il Papa tedesco è intervenuto con decisione sul tema ambientale, nelle più svariate circostanze[56].

Papa Benedetto ha più volte ribadito, soprattutto nell'Enciclica *Spe Salvi*[57], che l'attuale società abbia divinizzato il progresso, mettendo da parte ogni forma di trascendenza della materia[58]. L'Enciclica, sebbene non abbia trovato in tutti gli ambienti cattolici la dovuta attenzione (forse proprio a motivo dei suoi richiami trascendenti) sottolinea che in fondo la speranza in Dio è l'unica a dare senso alle speranze terrene. La scienza, in tutte le sue forme, diviene un importante strumento per scoprire la

---

53 Benedetto XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2010*, 8, in AAS 102 (2010) 45.

54 Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno *2009, in AAS* 101 (*2009*) 641-709.

55 Sono significative quelle del 2007, 2008 e 2010: Benedetto XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2007*, 5, in *Insegnamenti* II, 2 (2006) 778-779; Id., *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2008*, 7, in AAS 100 (2008) 40-42;

56 Benedetto XVI, *Messaggio del Santo Padre in occasione della Giornata della Santa Sede all'esposizione internazionale di Saragoza*, 10 luglio 2008, in *L'Osservatore Romano* (16 luglio 2008) 7; *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2008; *Omelia ai primi Vespri di Pentecoste*, 3 giugno 2006, in AAS 98 (2006) 509. Non mancano i richiami nel *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* del 2009.

57 Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe salvi*, 30 novembre 2007, in *AAS* 99 (2007) 985-1027.

58 Anche J. Moltmann arriva a criticare la fede smisurata nel progresso; egli identifica tre luoghi della crisi contemporanea: etica della vita, etica della terra, etica della pace giusta. Dedica un capitolo all'ecologia e all'etica ecologica, di cui Moltmann – con il *Rispetto per la vita* (1966) di Schweitzer, e con *Etica dell'ambiente* (1984) del teologo cattolico Alfons Auer – è uno degli autori più sensibili al tema. Scriverà infatti la *Dottrina ecologica della creazione* (1985).

grandezza della natura, posta nelle mani dell'uomo[59]. È un tema condiviso da tutta l'umanità, quello della crisi ambientale: è quindi l'opportunità che offre, alla Chiesa universale, un terreno comune a tutte le istituzioni per guardare al Creato[60].

### 7.5. Papa Francesco: sulle orme del poverello di Assisi, attenzione al creato e ai poveri

Papa Bergoglio ha, già nel nome scelto, dato un'impronta chiara sulle priorità del suo pontificato. Dà modo infatti di credere che l'attenzione di san Francesco per i poveri e per l'ambiente sia uno dei punti essenziali per il tempo del suo ministero petrino, come ha ricordato nell'omelia per l'inizio pontificato (19 marzo 2013), incentrata sul verbo «custodire»[61].

L'Esortazione apostolica che apre il suo pontificato, e che a buon titolo viene considerato il documento che traccerà la rotta del ministero petrino di Bergoglio, considera i poveri e il rispetto del creato come una priorità per il cristiano. Pubblicata nell'autunno del 2013, apre alla riflessione sulla crisi ambientale che poi verrà più ampiamente trattata nell'Enciclica *Laudato si'*[62]. Vi si trovano diversi spunti rilevanti, viene qui evidenziato il rapporto con la realtà: «Esiste anche una tensione bipolare tra l'idea e la realtà. La realtà semplicemente è, l'idea si elabora. Tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà»[63].

---

59 «La fisica, la biologia, le scienze naturali in genere ci hanno fornito un racconto della creazione nuovo, inaudito, con immagini grandiose e nuove, che ci permettono di riconoscere il volto del creatore e ci fanno di nuovo sapere: sì, all'inizio e al fondo dell'essere c'è lo Spirito creatore. Il mondo non è il prodotto dell'oscurità e dell'assurdo- Esso deriva da una libertà, da una bellezza che è amore. Riconoscere questo ci infonde il coraggio di vivere, il coraggio che ci rende capcaci di affrontare fiduciosi l'avventura della vita» (Benedetto XVI, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, Torino 2006, 43).

60 Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti della Commissione Teologica Internazionale*. in AAS 101 (2009) 849-851. Il tema verrà ripreso da Papa Francesco: la perdita dell'ecologia umana deriva dallo smarrimento della grammatica della famiglia; cfr. Francesco, *Discorso ai partecipanti al colloquio internazionale sulla complementarietà tra uomo e donna promosso dalla Congregazione per la dottrina della fede*, 17 novembre 2014, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html (consultato il 3 novembre 2019).

61 «La vocazione del custodire, però, non riguarda solamente noi cristiani, ha una dimensione che precede e che è semplicemente umana, riguarda tutti. È il custodire l'intero creato, la bellezza del creato, come ci viene detto nel Libro della Genesi e come ci ha mostrato san Francesco d'Assisi: è l'avere rispetto per ogni creatura di Dio e per l'ambiente in cui viviamo» (Francesco, *Omelia all'inizio del Ministero Petrino*, 19 marzo 2013,in *InsFco* I/1 (2013) 19-21, qui 21.

62 Per approfondire il legame tra l'Esortazione EG e l'Enciclica LS rinviamo a G. Costa – P. Foglizzo, in https://www.aggiornamentisociali.it/articoli/evangelii-gaudium-un-motore-per-la-laudato-si-i/.

63 EG, 231.

Il creato, quello che la *LS* richiamerà con il titolo casa comune, è il luogo delle relazioni[64].

### *7.5.1. La prima Lettera enciclica sull'ambiente: Laudato si'*

Sono state solamente due le lettere encicliche di Papa Francesco, la prima «ereditata» già redatta nella prima parte, dal suo predecessore Benedetto XVI. Si può quindi affermare che l'unica Enciclica di Francesco sia effettivamente la *Laudato si'*, il documento papale tutto basato sul rispetto della casa comune e sul problema ecologico. Dopo di essa il tema ecologico è entrato a far parte in modo significativo nella riflessione teologica e nella prassi pastorale, sebbene – è doveroso sottolinearlo – sia necessario incentivare gli sforzi. La recente Lettera enciclica ha posto ai cattolici e agli uomini di buona volontà un nuovo modo di vedere la crisi ambientale, richiamandolo ad una radice che coinvolge l'umano in tutta la sua radicalità. La LS non riguarda dunque solo l'ambiente, è una Enciclica sociale a tutto campo e la prospettiva e il recupero delle relazioni all'interno della *casa comune*. È quindi impegno del Santo Padre andare alla fonte dell'azione umana, coinvolgendo la domanda di senso: *a che scopo passiamo da questo mondo? Per quale fine siamo venuti in questa vita? Per che scopo lavoriamo e lottiamo? Perché questa terra ha bisogno di noi?*[65] (LS, 160). Il documento pontificio pone delle risposte che possono essere riassunte nel richiamo ad un'*ecologia integrale*, e si articola in sei tappe che il Pontefice stesso espone[66]. Il richiamo alla *casa comune* non deve però scadere nel «considerare la natura come qualcosa di separato da noi o come una mera cornice della nostra vita»[67]. La conversione ecologica che richiama parte infatti da una profonda conversione interiore che, prima ancora che doversi confrontare con la crisi ambientale, richiede una profonda

---

64 «Si rende possibile sviluppare una comunione nelle differenze, che può essere favorita solo da quelle nobili persone che hanno il coraggio di andare oltre la superficie conflittuale e considerano gli altri nella loro dignità più profonda» (*ibid*., 228).

65 Francesco, Lettera Enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2015, in AAS 107 (2015) 847-945.

66 A partire dalla «ricerca scientifica oggi disponibile, lasciarcene toccare in profondità e dare una base di concretezza al percorso etico e spirituale che segue. A partire da questa panoramica, riprenderò alcune argomentazioni che scaturiscono dalla tradizione giudeo-cristiana, al fine di dare maggiore coerenza al nostro impegno per l'ambiente. Poi proverò ad arrivare alle radici della situazione attuale, in modo da coglierne non solo i sintomi ma anche le cause più profonde. Così potremo proporre un'ecologia che, nelle sue diverse dimensioni, integri il posto specifico che l'essere umano occupa in questo mondo e le sue relazioni con la realtà che lo circonda. Alla luce di tale riflessione vorrei fare un passo avanti in alcune ampie linee di dialogo e di azione che coinvolgano sia ognuno di noi, sia la politica internazionale. Infine, poiché sono convinto che ogni cambiamento ha bisogno di motivazioni e di un cammino educativo, proporrò alcune linee di maturazione umana ispirate al tesoro dell'esperienza spirituale cristiana» (LS, 15).

67 LS, 139.

messa in discussione del rapporto con il Creatore, con le creature, con il creato. Papa Francesco sollecita ad un passaggio essenziale: da una *visione antropocentrica* del mondo ad una più *antropologica*, laddove il cristiano si riconsidera al centro di una creazione che non è solamente a disposizione del suo arbitrio. Si esige, come aveva già preannunciato il 5 giugno 2013 durante l'Udienza generale[68], una seria presa di coscienza personale sul tema. Si può dire che tale crisi sia in fondo una grande opportunità per ogni essere umano, un'occasione per rimettere in questione le priorità della propria vita[69]. I deserti interiori, la mancanza di uno sguardo rinnovato sulla vita e sulle risorse umane conducono l'uomo ad una condanna verso se stesso[70]. Il documento porta la data del 24 maggio 2015 (solennità di Pentecoste), sebbene sia stata pubblicata solamente il 18 giugno successivo. I paragrafi dell'Enciclica di Francesco sono già rivelativi di quelli che saranno i contenuti: Introduzione, I. Quello che sta accadendo alla nostra casa, II. Il vangelo della creazione, III. La radice umana della crisi ecologica, IV. Un'ecologia integrale, V. Alcune linee di orientamento e di azione, VI. Educazione e spiritualità ecologica, Conclusione. L'introduzione consente a Papa Francesco di esporre sommariamente la riflessione dei suoi predecessori (specialmente Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI). Ma vengono citati chiaramente anche Francesco di Assisi e il patriarca Bartolomeo. Il primo capitolo non serve a «raccogliere informazioni o saziare la nostra curiosità, ma di prendere dolorosa coscienza, osare trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo, e così riconoscere qual è il contributo che ciascuno può portare»[71]. Il secondo richiama

---

68 Durante questa Udienza il Santo Padre si è concentrato sul tema dello scarto, frutto amaro di una economia basata sul consumismo sconsiderato privo di etica. Per approfondire: C. V. Bellieni, *La cultura dello scarto*, Milano 2014.

69 «Quando parliamo di ambiente, del creato, il mio pensiero va alle prime pagine della Bibbia, al Libro della Genesi, dove si afferma che Dio pose l'uomo e la donna sulla terra perché la coltivassero e la custodissero (cfr 2,15) (…) Noi stiamo vivendo un momento di crisi; lo vediamo nell'ambiente, ma soprattutto lo vediamo nell'uomo. La persona umana è in pericolo: questo è certo, la persona umana oggi è in pericolo, ecco l'urgenza dell'ecologia umana! E il pericolo è grave perché la causa del problema non è superficiale, ma profonda: non è solo una questione di economia, ma di etica e di antropologia. La Chiesa lo ha sottolineato più volte; e molti dicono: sì, è giusto, è vero… ma il sistema continua come prima, perché ciò che domina sono le dinamiche di un'economia e di una finanza carenti di etica» (Francesco, *Udienza generale*, 5 giugno 2013, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html, consultato il 13/11/19).

70 «Se i deserti esteriori si moltiplicano nel mondo, perché i deserti interiori sono diventati così ampi», la crisi ecologica è un appello a una profonda conversione interiore (...) che comporta il lasciar emergere tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo che li circonda. Vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana. Occorre rendersi conto che quello che c'è in gioco è la dignità di noi stessi. Siamo noi i primi interessati a trasmettere un pianeta abitabile per l'umanità che verrà dopo di noi. È un dramma per noi stessi, perché ciò chiama in causa il significato del nostro passaggio su questa terra» (LS, 217).

71 LS, 19.

invece l'importante contributo che la fede può dare nel campo della tutela dell'ambiente e dello sviluppo di un'economia sostenibile[72]. Nel terzo capitolo il Papa richiama le radici profonde di una crisi che non può essere identificata con cause solamente tecniche: «A nulla ci servirà descrivere i sintomi, se non riconosciamo la radice umana della crisi ecologica»[73]. È nel capitolo quarto poi che verranno considerate vari «tipi» di ecologia, come pure il richiamo ad una trasmissione intergenerazionale della cura dell'ambiente. Il documento entra maggiormente nel dettaglio e nella proposta di un percorso nel quinto capitolo, laddove il Santo Padre prova «a delineare dei grandi percorsi di dialogo che ci aiutino ad uscire dalla spirale di autodistruzione in cui stiamo affondando»[74]. Nell'ultimo capitolo il richiamo è ad una nuova educazione spirituale, che consenta un rigenerato rapporto con il mondo che l'umanità sta vivendo.

### *7.5.2. Il Sinodo sull'Amazzonia*

È stato lanciato da Papa Francesco nel corso della preghiera domenicale, precisamente il 15 ottobre 2017, e da subito è stato chiarito il profilo «globale» del Sinodo: considera una regione particolare del pianeta, eppure coinvolge tutto il mondo. La foresta amazzonica è definita il «polmone» del nostro pianeta ed è custode di moltissime specie di flora e fauna[75]. La premura pastorale che ha portato ad un'Assemblea sinodale trae origine da due sorgenti: l'evangelizzazione e l'emergenza ecologica. La foresta amazzonica, che copre un territorio di 7,5 milioni di chilometri quadrati, per il 65% è territorio del Brasile ma si estende anche in Colombia, Perù, Venezuela, Ecuador, Bolivia, Guyana, Suriname e Guyana francese. Vi abitano 34 milioni di abitanti di cui 3 milioni di indigeni divisi in 390 etnie. Le cifre che riguardano la deforestazione e le inevitabili conseguenze sono impressionanti e sono riportate anche nell'IL[76], al n. 16[77].

---

72 «Tuttavia, la scienza e la religione, che forniscono approcci diversi alla realtà, possono entrare in un dialogo intenso e produttivo per entrambe» (LS, 62).

73 LS, 101.

74 LS, 163.

75 Obiettivo del Sinodo del 2019 è «trovare nuove vie per l'evangelizzazione di quella porzione del popolo di Dio, in particolare le persone indigene, spesso dimenticate e senza la prospettiva di un futuro sereno, anche a causa della crisi della foresta amazzonica, polmone di fondamentale importanza per il nostro pianeta» (FRANCESCO, *Angelus*, 15 ottobre 2019, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2017/documents/papa-francesco_angelus_20171015.html, consultato il 7/11/2019).

76 SINODO DEI VESCOVI, *Amazzonia, nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale, Instrumentum Laboris* con una guida alla lettura di M. GRONCHI, Cinisello Balsamo 2019.

77 «Attualmente, i cambiamenti climatici e l'aumento degli interventi umani (deforestazione, incendi e cambiamenti nell'uso del suolo) stanno portando l'Amazzonia a un punto di non ritorno, con alti tassi di deforestazione, spostamenti forzati della popolazione e inquinamento, mettendo a rischio i suoi ecosistemi ed esercitando pressione sulle culture locali. Soglie di 4°C di riscaldamento o 40% di de-

La seconda parte dell'IL tratta le tematiche relative alla crisi ambientale (nn. 44-103). Esse richiedono una vera e propria *conversione ecologica*[78], e sono immagine di una mutata relazionalità con gli altri esseri viventi e con il creato. C'è una grande differenza tra la quotidianità dell'occidente e dell'Amazzonia: lo spirito del Sinodo ha voluto essere accogliente verso le tradizioni profondamente diverse tra le varie realtà e sensibilità mondiali. La cosmovisione dell'Amazzonia è sicuramente un punto in più su quanto è proposto nella nostra quotidianità. Il «buon vivere», così come indicato dall'IL al numero 12, è un grande insegnamento alla società occidentale, sempre in ricerca di un *wellness* per affrontare la quotidianità. Ci si riferisce all'*ecologia integrale* proprio in questo tempo: è un appello alla riconciliazione relazionale. Per questo motivo – e non per opportunità – l'appello ad un'attenzione ai poveri va di pari passo con quella all'ecologia[79]. La conversione è un processo dal peccato all'amicizia e trova quindi un'esigenza particolare nel dover rinnovare i propri rapporti. E proprio il documento finale richiama a «quattro conversioni» che sono necessarie in questo tempo di grandi cambiamenti. Il Sinodo sull'Amazzonia non guida tanto alla riflessione ad un luogo ma ad un tempo (cfr. le tante citazioni di Papa Francesco su «il tempo è superiore allo spazio»). Ci ha spinto a prendere una maggiore coscienza del tempo che stiamo vivendo[80].

Ciò che il Sinodo sull'Amazzonia aveva proposto – un'attenzione maggiore alla responsabilità verso il Creato – è stato recepito e indicato da Papa Francesco nel corso della recentissima Udienza ai partecipanti al XX Congresso mondiale dell'Associazione Internazionale di Diritto penale, che ha avuto luogo il 15 novembre 2019. Il Papa parla senza mezzi termini del peccato di «ecocidio»: «la contaminazione massiva dell'aria, delle risorse della terra e dell'acqua, la distruzione su larga scala di flora

---

forestazione sono "punti di svolta" del bioma amazzonico verso la desertificazione, il che significa una transizione verso un nuovo stato biologico generalmente irreversibile. Ed è preoccupante trovarsi oggi già tra il 15 e il 20% di deforestazione» (IL, 16).

78 Cfr. IL, 99-104. Il termine era già stato usato da Francesco nella Lettera enciclica *Laudato sì*, n. 217. «Un aspetto fondamentale della radice del peccato dell'essere umano sta nello staccarsi dalla natura e non riconoscerla come parte di sé stessi, sfruttarla senza limiti, rompendo così l'alleanza originaria con la creazione e con Dio (cfr. Gen 3,5). "L'armonia tra il Creatore, l'umanità e tutto il creato è stata distrutta per avere noi preteso di prendere il posto di Dio, rifiutando di riconoscerci come creature limitate" (LS 66). Dopo la rottura del peccato e il diluvio universale, Dio ristabilisce l'alleanza con l'uomo stesso e con la creazione (cfr. Gen 9,9-17), chiamando l'essere umano a custodirla» (IL, 99).

79 È interessante il fatto che già in san Francesco di Assisi emerga la ricerca di un'ecologia integrale a partire dall'attenzione ai poveri e al creato. Papa Francesco coglie questa sensibilità di chi ha ispirato il suo nome da Pontefice. Per un approfondimento: G. Buffon, *Perché l'Amazzonia ci salverà*, Milano 2019, 44-53.

80 Francesco, *Discorso al termine dell'Assemblea sinodale, in occasione della Chiusura dei lavori dell'Assemblea speciale sul Sinodo dei Vescovi per la regione panamazzonica sul tema nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale*, 26 ottobre 2019, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191026_chiusura-sinodo.html.

e fauna, e qualunque azione capace di produrre un disastro ecologico o distruggere un ecosistema. Dobbiamo introdurre – ci stiamo pensando – nel Catechismo della Chiesa Cattolica il peccato contro l'ecologia, il «peccato ecologico» contro la casa comune, perché è in gioco un dovere»[81]. L'ecocidio è infatti un peccato contro Dio, contro la comunità, contro le future generazioni, conntro la pace[82].

## 8. Ecologia ed ecumenismo

La sacralità del creato è un tema di fondamentale essenza per le religioni[83]. Ma un valore aggiunto lo si nota in campo ecumenico, dove si valorizza il creato come segno, aperto ad essere usato nell'economia sacramentale fondata da Cristo. Il contributo di Ignazio IV di Antiochia[84]: la teologia ortodossa vede già dai Padri a Massimo il Confessore, a Gregorio Palamas, i quali hanno presentato maggiormente una teologia del creato orientata all'escatologia[85]. Il rapporto con il creato non è infatti, a detta del Patriarca ortodosso, da basarsi sull'*imitatio* o sulla *participatio*. Piuttosto si tratta di mettere il tutto alla luce dell'incarnazione. La creazione è innanzitutto il rappresentante di Dio, ovvero veicolo per l'uomo per giungere a Dio. La materia è diventata il soggetto che ha soggiogato Adamo. Nell'Incarnazione Dio si fa materia e nella sua passione, morte e risurrezione egli la redime e con il suo Spirito la redime. Tutta la materia è quindi chiamata alla trasfigurazione. Ma anche l'uomo è rappresentante del

---

81 Francesco, *Udienza generale* del 15 novembre 2019, in https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/11/15/0873/01825.html.

82 «In questo senso, recentemente, i Padri del Sinodo per la Regione Panamazzonica hanno proposto di definire il peccato ecologico come azione oppure omissione contro Dio, contro il prossimo, la comunità e l'ambiente. È un peccato contro le future generazioni e si manifesta negli atti e nelle abitudini di inquinamento e distruzione dell'armonia dell'ambiente, nelle trasgressioni contro i principi di interdipendenza e nella rottura delle reti di solidarietà tra le creature (cfr. *CCC*, 340-344). Come è stato segnalato nei vostri lavori, per «ecocidio» si deve intendere la perdita, il danno o la distruzione di ecosistemi di un territorio determinato, in modo che il suo godimento per parte degli abitanti sia stato o possa vedersi severamente pregiudicato. Si tratta di una quinta categoria di crimini contro la pace, che dovrebbe essere riconosciuta tale dalla comunità internazionale. In questa circostanza, e per vostro tramite, vorrei fare appello a tutti i leader e referenti nel settore perché contribuiscano con i loro sforzi ad assicurare un'adeguata tutela giuridica della nostra casa comune» (Francesco, *Discorso ai partecipanti al XX Congresso mondiale dellAssociazione Internazionale di Diritto penale*, 15 novembre 2019, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191115_diritto-penale.html).

83 Per approfondire: G. Salvini, *Scienza e religioni di fronte all'ambiente*, in La Civiltà Cattolica III (2002) 151-163; L. Larivera, *Religioni e crisi ecologica*, in Francesco, *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune, testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica»*, Milano 2015, 183-196.

84 Patriarca greco-ortodosso dell'omonima Chiesa dal 1979, scomparso nel 2012.

85 Hazim Ignazio IV, *Salvare la creazione*, Milano 2015.

cosmo presso Dio, egli è voce che loda. In terzo luogo l'uomo è rappresentante di Dio nel cosmo. La natura è chiamata ad una vera trasfigurazione, che spiritualmente può essere favorita solamente dai tre veicoli tradizionali dell'ascesi: il digiuno, la castità, la vigilanza. Il peccato di Adamo è stato un peccato disumanizzante, per cui solo attraverso l'Incarnazione l'uomo può riscoprire la sua responsabilità per il creato, che nel suo rapporto con la natura ne diviene vivificatore, non oppressore o sfruttatore. Il tema della cura del creato è quindi terreno comune anche sul piano ecumenico: oggi «la religione è probabilmente la forza più persuasiva e potente della terra. Infatti, non solo la fede gioca un ruolo fondamentale nella vita personale di ognuno di noi, ma svolge anche un ruolo fondamentale come forza di mobilitazione sociale e istituzionale»[86], ha sottolineato il Patriarca Bartolomeo. Il Metropolita di Pergamo arriva a parlare addirittura di una *visione eucaristica del mondo*[87], riconoscendo una liturgia cosmica che coinvolge tutto il creato[88].

## 9. Conclusione

Creato e creature rimandano ad un Creatore. Il grande tema della crisi ambientale viene affrontato dal Magistero contemporaneo con grande attualità, ma soprattutto – ed è bene ricordarlo – con una ludicidità che consente di andare oltre alle misure tecniche da attivare[89]. Riscoprire il valore del Creato e agire di conseguenza nasconde una grande opportunità: ritrovare fiducia nel futuro. Solo riconciliandosi con il Cre-

---

86 A. Spadaro, *Intervista al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, in La Civiltà Cattolica II (2015) 3-16, qui 11s.

87 I. Zizioulas, *Il creato come Eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Magnano 1994.

88 A. Spadaro, *Liturgia cosmica ed ecologia. Intervista al metropolita ortodosso Ioannis Ziziolaus*, in Francesco, *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune, testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica»*, 153-166.

89 Numerosi gli interventi magisteriali e pastorali, qui di seguito alcuni: *Futuro della creazione, futuro dell'umanità*, Conferenza Episcopale Tedesca, 23 settembre 1980; *Assumersi la responsabilità della creazione,* Conferenza Episcopale Tedesca-Consiglio della Chiesa Evangelica Tedesca, 14 maggio 1985; *La questione ambientale: aspetti etico- religiosi*, Conferenza Episcopale Lombarda, 15 settembre 1988; *Documento dell'Assemblea Ecumenica Europea di Basilea*, 18 maggio 1989; P. Meloni, Lettera Pastorale alle comunità di Tempio-Ampurias: *Dalla Liturgia viva al servizio alla società*, 3 dicembre 1989; *Documento dell'Assemblea Ecumenica Mondiale di Seul*, 12 marzo 1990; Messaggio dei Vescovi della Sardegna: *Preoccupazione per il fenomeno degli incendi,* 5 agosto 1990; W. Egger, *Lettera Pastorale della Chiesa di Bolzano-Bressanone*, 26 settembre 1992; *Documento dell'Assemblea Ecumenica Europea di Graz*, 29 giugno 1997; *Il rispetto del creato*, Conferenza Episcopale Francese, 13 gennaio 2000; *Charta Oecumenica*, Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee-Conferenza delle Chiese Europee, 22 aprile 2001; *Futuro della nostra terra*, Conferenza Episcopale Italiana, Relazioni al Convegno di Assisi, 4-6 maggio 200l (è qui riportato un ricco elenco di documenti ecclesiali sull'ambiente, estratto dai *Data base* a cura del "Gruppo di Studio per la responsabilità per il creato"); Dossier *Responsabilità per il creato,* Conferenza Episcopale Italiana: un sussidio per le comunità, Roma 200l.

atore e con il Creato l'uomo ritrova pace con se stesso e può rinnovare il suo rapporto con gli altri.

La soluzione parte quindi da quella che San Giovanni Paolo II chiama «nuova solidarietà» e che il Papa emerito chiama «solidarietà globale», termine chiave anche della *Laudato si'* di Papa Francesco. È interessante notare che Papa Francesco abbia scritto solo due Encicliche (predilige infatti la formula dell'Esortazione apostolica – post-sinodale soprattutto) di cui una a quattro mani con Benedetto XVI (*Lumen Fidei*, 2013), mentre l'altra è proprio la *Laudato S*ì dedicata all'ecologia. Questo dato ci fa riflettere su quanto sia importante, per il Papa, tale tema. Il vescovo Valerio Lazzeri[90] ha incentrato, non a caso, le sue Lettere pastorali proprio su quattro elementi naturali, compendiando la sua riflessione sull'elemento «terra», con una particolare riflessione al globo che ci ospita e ci interpella.

La «Legge dell'Incarnazione», come paradigma teologico della nostra riflessione, porta a vedere che il cristiano manifesta il suo rispetto per il creato a partire dal suo essere parte di essa. La riconciliazione con la natura a cui guarda Francesco è molto più che una sensibilità personale. È un monito accorato[91], un appello a modificare la propria vita nei confronti di Dio e delle sue creature.

La Chiesa non vuole «cavalcare» l'onda verde che attualmente è molto in voga. È attenta alle reali problematiche dell'umanità e offre la sua esperienza e la sua tradizione, ma soprattutto interpreta il cammino umano alla luce della Rivelazione. Il rinnovato rapporto con il Creato è l'occasione per rinnovare il rapporto con il creatore: la nuova «apocalisse» ecologica pone l'uomo davanti al dramma di una fine di questo mondo, una sua estinzione.

Si è affacciata sul mondo una possibilità ormai accantonata da tempo: e come può cessare di esistere, così è favorita la riflessione sul suo inizio. Questo mondo è affidato: ciò presuppone un interlocutore che lo abbia messo nelle mani dell'uomo.

Il problema che si pone dinanzi – a livello teologico pastorale lo possiamo notare come una vera e propria missione – è di natura antropologica: si tratta di educare l'uomo ad una nuova capacità di entrare in rapporto con il mondo. Tutto ciò che si pone davanti all'uomo contemporaneo rischia di essere divorato, assunto, preteso in una dinamica egoistica e autoreferenziale. L'uomo contemporaneo è in continua ricerca di una auto-affermazione di sé a scapito di chi ha davanti. Non si tratta solamente di una crisi ecologica: fosse così, sarebbe facilmente risolvibile[92]. È il richia-

---

90 Vescovo di Lugano dal 2013.

91 Cfr. LS, 218.

92 «La gravità della crisi ecologica evidenziata dal grido amazzonico consiste nel fatto che non si tratta solo di una crisi ambientale, ma di una crisi globale, cioè etica e perfino antropologica. Se fosse soltanto una crisi ambientale, tecnicamente risolvibile, non sarebbe una crisi ecologica nel senso integrale del termine, cioè intendendo ecologia come scienza delle relazioni, scienza per la cura della casa comune» (Buffon, *Perché l'Amazzonia ci salverà*, 24).

mo alla guarigione della relazionalità e della capacità di relazione: la pastorale della Chiesa deve quindi prendere spunto, in tutti i suoi ambiti, proprio a partire da questa sensibilità.

### 9.1. Aspetti religiosi della natura

Non va divinizzata la natura. Una visione cristiana del problema ambientale richiama ad un rapporto con il creato che viene visto come dono, non come personificazione o deificazione. Il creato è conseguenza dell'amore di Dio e come tale va considerato. La Sacra Scrittura aiuta a sanare questo rapporto[93]. Dio è amore (1Gv 4,8): la Trinità è il luogo di questo amore che si esprime nel creato, elemento tangibile di questo amore. Il Catechismo della Chiesa Cattolica sottolinea l'inscindibile legame tra la creazione e il creatore proprio a partire dal mistero della Santissima Trinità: mistero perché non può essere posseduto dall'uomo, che riconosce la propria grandezza a partire da quelle del suo Creatore[94]. La perdita del «senso del sacro» ha portato alla perdita della qualità relazione con la natura[95].

### 9.2. Le nuove generazioni

La Chiesa può essere maestra nel portare alle nuove generazioni non solamente messaggi di giusta attenzione al creato, ma anche viva testimonianza a partire dalle

---

93 Ad esempio: «Tu hai creato tutte le cose, e per la tua volontà furono create e sussistono» (Ap 4,11). «Quanto sono grandi, Signore, le tue opere! Tutto hai fatto con saggezza» (Sal 104,24). «Buono è il Signore verso tutti, la sua tenerezza si espande su tutte le creature» (Sal 145,9). «Tu hai disposto tutto con misura, calcolo e peso» (Sap 11,20).

94 «Dopo averla creata, Dio non abbandona a se stessa la sua creatura. Non le dona soltanto di essere e di esistere: la conserva in ogni istante nell'essere, le dà la facoltà di agire e la conduce al suo termine. Riconoscere questa completa dipendenza in rapporto al Creatore è fonte di sapienza e di libertà, di gioia, di fiducia: "Tu ami tutte le cose esistenti, e nulla disprezzi di quanto hai creato; se tu avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza? Tu risparmi tutte le cose, perché tutte son tue, Signore, amante della vita (Sap 11,24-26)"» (CCC, 301), come pure: «Dio solo ha creato l'universo liberamente, direttamente, senza alcun aiuto. Nessuna creatura ha il potere infinito necessario per "creare" nel senso proprio del termine, cioè produrre e dare l'essere a ciò che non l'aveva affatto (chiamare all'esistenza *ex nihilo* – dal nulla). Dio ha creato il mondo per manifestare e per comunicare la sua gloria. Che le sue creature abbiano parte alla sua verità, alla sua bontà, alla sua bellezza: ecco la gloria per la quale Dio le ha create. Dio, che ha creato l'universo, lo conserva nell'esistenza per mezzo del suo Verbo, "questo Figlio che... sostiene tutto con la potenza della sua Parola" (Eb 1,3 ), e per mezzo dello Spirito Creatore che dà vita» (CCC, 317-320).

95 «Il sociologo svizzero Michel Egger, a proposito di questo dilemma, scrive che la crisi ecologica è talmente urgente da essere intimamente connessa alla crisi della cultura e alla crisi scaturita dalla perdita del sacro: l'inquinamento dell'aria e dell'acqua, afferma Egger, in fondo è la conseguenza della perdita di consapevolezza della sacralità del mondo» (F. Giansoldati, *L'alfabeto verde di Papa Francesco*, Cinisello Balsamo 2019, 37).

proprie scelte. È infatti molto sentito dagli ambienti scolastici, accademici e sportivi il bisogno di uno sguardo ecologico integrale. Le nuove generazioni sono ben consapevoli delle proprie capacità ma anche responsabilità davanti ad un mondo che viene loro consegnato già in stato di preoccupante degrado. Esse vivono la pressione di un futuro che assume il sapore del degrado e dello sfruttamento[96].

### 9.3. Le quattro vie proposte bonaventuriane

Il successore di san Francesco, san Bonaventura da Bagnoregio[97], nella riflessione sul santo di Assisi e sulla sua capacità di relazione, arriva a identificare quattro categorie: 1. *Supra nos* – con Dio, mediante la pietà; 2. *Intra nos* – con se stessi; 3. *Inter nos* – con il prossimo; 4. *Infra nos* – con le creature[98]. È proprio il grande santo francescano che nel suo *Collationes in Hexaëmeron* riflette sul rapporto tra il nostro microcosmo e il macrocosmo. Il Pontefice che ha assunto il nome del poverello di Assisi, e che ne condivide la premura verso i poveri e il creato, richiama la figura di san Bonaventura[99]. Povertà – ecologia – pace sono un programma che completa il legame ecologia umana ed ecologia ambientale, espressi a più riprese dai pontefici precedenti. Il *Doctor Seraphicus* è stato punto di riferimento della tesi di abilitazione all'insegnamento universitario di Joseph Ratzinger (1958): il volume ha dimostrato con grande coraggio il legame tra Gioacchino da Fiore[100] e Bonaventura. Nei contributi di *teologia della storia* del secondo, si notano infatti le dipendenze concettuali e i riferimenti teologici al primo, sebbene si possa riconoscere una evoluzione del pensiero.

Le quattro vie di Bonaventura consentono di presentare altrettanti ambiti di elaborazione per una riconciliazione dell'uomo con il creato.

1. *Super nos*: con Dio. L'uomo ha bisogno di guarire la sua relazione con Dio, riscoprendo la propria creaturalità. Un rinnovato rapporto con la Sacra Scrittura (specialmente i Salmi e i testi presentati che riprendono la sensibilità ambientale), attraverso la liturgia comunitaria ma anche nella preghiera personale, permette di rinnovare il legame con Dio Padre.

---

96 In un'interessante lettera di presentazione di un libro, Papa Francesco sottolinea: «A questo quadro si aggiunge una considerazione importante che riguarda il futuro delle nuove generazioni, le quali ormai hanno compreso che erediteranno un mondo piuttosto rovinato» (FRANCESCO, in GIANSOLDATI, *L'alfabeto verde di Papa Francesco*, 8).

97 Bagnoregio, 1217/1221 ca.-Lione, 15 luglio 1274.

98 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda Maior*, VIII, 1, FF 1134 e ID., *Collationes in Hexaëmeron*, a cura di F. DELORME, Firenze 1934.

99 LS, 66.

100 Celico, 1130 ca.-Pietrafitta, 30 marzo 1202.

2. *Intra nos*: con sé stessi. Ogni persona è unica, ognuno ha doti e capacità uniche. Riscoprire la propria missione all'interno della storia che si vive. L'hic et nunc di ognuno si realizza come locus concreto nel quale l'Incarnato viene a visitare e valorizzare ogni cuore.
3. *Infra nos*: con gli altri. La personalità del cammino non significa isolamento. Ciascuno è dono per sé e per gli altri: riscoprirsi persona significa confrontarsi con dei compagni di viaggio. Gli altri non sono solo strumenti del proprio piacere e oggetto, prolunga del sé. La missione si realizza nel ricevere e nel donare.
4. *Inter nos*: l'ecologia integrale richiama ad avere rispetto di ogni elemento che testimonia la cura di Dio per ciascuno. L'uomo, come è già stato ricordato, non è dunque «padrone» perché gli sia concesso di divorare a proprio piacimento la creazione. È necessario invece favorire il riscoprirsi parte di un progetto molto più grande.

Queste quattro vie sono declinabili ai vari ambiti pastorali che ci si trova ad affrontare: dalla famiglia ai giovani, dalla catechesi per adulti alle associazioni dei lavoratori. Riscoprire una ecologia integrale significa proporre, attraverso tali quattro campi, attività che consentano il loro approfondimento.

### 9.4. Un'etica della condivisione

È importante aiutare a scrutare nella Sacra Scrittura quanto sia presente un'ecologia integrale. Il Vangelo, in ogni suo messaggio, è intriso di elementi per «guarire» le relazioni. Anche quelle con l'ambiente che viviamo. Non sempre la catechesi ne tiene conto. Basti pensare al Vangelo comunemente soprannominato «la moltiplicazione dei pani e dei pesci» (Matteo 14,13-21, Marco 6,30-44, Luca 9,12-17, Giovanni 6,1-14). Il verbo che indica l'azione risolutrice di Gesù non è la moltiplicazione di un bene esistente, come si è portati a credere e come spesso si ipotizza possa essere la soluzione. Il verbo usato è condividere, «dividere con»[101]. L'intervento di Gesù mostra la capacità di dare a ciascuno a partire dalla risorsa. Da un lato la corsa all'ecologia, al Bio, ai prodotti naturali. Dall'altra la ricerca di beni e di ricchezza che umiliano altri esseri umani e popolazioni, come pure distruggono il creato con uno sfruttamento incontrollato. È indice della «disintegrazione» dell'uomo e del cuo cuore, indice di desideri alti ma di caducità nelle scelte. Per questo ha bisogno della Rivelazione, della luce che illumina il suo quotidiano.

---

[101] In nessuno dei quattro brani è riportato il verbo moltiplicare: Mt 14,13-21: *klasas* («avendoli spezzati»); Mc 6,30-44: *katéklasen* («spezzò»); Lc 9,12-17: *katéklasen* («spezzò»); Gv 6,1-14: *diédoken* («li distribuì»).

## 9.5. La crisi ambientale: un richiamo al fine più che alla fine del mondo

«il tempo per trovare soluzioni globali si sta esaurendo. Possiamo trovare soluzioni adeguate soltanto se agiremo insieme e concordi. Esiste pertanto un chiaro, definitivo e improrogabile imperativo etico di agire»[102]. A chi critica il Magistero pontificio per la sua attenzione nei confronti dell'ambiente, ribadiamo che il richiamo è ad una conversione umana, del cuore, che porta al fine ultimo dell'esistenza di ogni vita. Le parole della *Gaudium et Spes* sono emblematiche: l'umanità «pone ansiosi interrogativi sull'attuale evoluzione del mondo, sul posto e sul compito dell'uomo nell'universo, sul senso dei propri sforzi individuali e collettivi, ed ancora sul fine ultimo delle cose e degli uomini» (n. 3). Compito della Chiesa è infatti proporre «un dialogo su quei tanti problemi, portando la luce che trae dal Vangelo e mettendo a disposizione del genere umano le energie di salvezza che la Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, riceve dal suo fondatore. Si tratta di salvare la persona dell'uomo e di edificare la società umana» (*ibid.*). Sarebbe quindi un grave errore non essere presenti nel dibattito politico e sociale contemporaneo. La Chiesa, attraverso la sua esperienza e la sua presenza, porta un contributo che illumina e completa ciò che le altre scienze possono condividere. La sua voce non desidera essere profilata rispetto alle tante discussioni che attribuiscono o meno all'uomo l'una o l'altra calamità. Si tratta piuttosto di invitare gli uomini di buona volontà ad una riflessione ultima sulle azioni dell'umanità e del singolo uomo. La domanda che sorge spontanea quindi è: a quale livello si pone la riflessiode della Chiesa nel panorama della discussione sulla crisi ambientale? L'ecologia mostra l'esigenza di una riflessione che considera una visione sistemica del problema. L'esigenza di un cambiamento del cuore nei confronti del Creato si fa pressante e richiama ad una conversione integrale. I dati sul cambiamento climatico e sulla crisi ambientale mostrano a chiunque l'urgenza di un radicale cambiamento che si rivolge all'umanità intera: «Quando si fa sera, voi dite: bel tempo perché il tempo rosseggia; e al mattino: oggi burrasca perché il cielo è rosso cupo. Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non sapete distinguere i segni dei tempi?», ed in maniera indiretta nel Vangelo secondo Luca: «Ipocriti! Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo, come mai questo tempo non sapete giudicarlo? E perché non valutate da voi stessi ciò che è giusto?»[103].

---

[102] Francesco, *Messaggio in occasione della ventesima Conferenza degli stati parte alla Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici*, 27 novembre 2014, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20141127_messaggio-lima-cop20.html (consultato il 4/11/19).

[103] Mt 16,2-4.

***Riassunto***

Il Magistero ecclesiale ha, nel corso degli ultimi anni, concentrato la propria attenzione sul tema dell'ecologia, dello sviluppo sostenibile, del rispetto della casa comune. Fondamento di questa riflessione non è tanto lo sforzo di mantenere in vita il pianeta... quanto di una guarigione essenziale della capacità relazione dell'uomo. Egli è creato ed è custode del Creato, che gli viene affidato da Dio. Le recenti notizie sottolineano un degrado accelerato del pianeta terra che richiama ad una responsabilità comune per scongiurare la fine dell'umanità. Nell'articolo viene evidenziato il cammino magisteriale rapportato alla realtà svizzera e ne emergono delle vie teologico - pastorali per comprendere e vivere il delicato rapporto con la creazione.

***Abstract***

Over the last few years, the ecclesiastical Magisterium has deliberated questions regarding ecology, sustainable development and respect for the common good. The essence of these reflections is based not so much on the means of keeping our planet alive… but more on the essential need to heal the capacity of humanity to relate to their environment. Mankind was created and remains the custodian of Creation, entrusted to him by God. Recent news underlines an accelerated degradation of the planet Earth, which requires a common undertaking to prevent the extinction of humanity. The article acknowledges the strategies of the Magisterium in relation to Swiss perspectives, and the emergence of theological and pastoral approaches for understanding and experiencing this delicate relationship with the whole of Creation.

# Immaginazione: clava della memoria. Il valore dell'immaginazione nel pensiero e nella proposta di Luigi Giussani

**Elia Carrai***

Il titolo del presente lavoro, in cui si tenta una prima messa in luce del valore che l'immaginazione riveste nel pensiero di Luigi Giussani, riprende un'espressione dello stesso: «L'immaginazione è il grande strumento della memoria, […] clava del guerriero che è la memoria!»[1]. In questa definizione, sulla quale torneremo, cogliamo immediatamente il valore concreto, quasi fisico – «clava» – che la facoltà immaginativa riveste per il nostro autore, tutt'altro che il vuoto astrattismo con cui siamo soliti concepire la facoltà immaginativa. Allo stesso tempo l'immaginazione è legata qui in senso strumentale alla memoria, figura centrale nella riflessione teologica di Giussani, dimensione determinante l'autocoscienza del credente in Cristo. Infine, questa definizione è essa stessa "immaginale" quasi a dire che l'immaginazione la si può decifrare pienamente solo nel suo stesso esercizio. Un esercizio che attraversa e "ritma" l'intero pensiero del nostro autore: il suo dialogare, come il suo scrivere, sono infatti costellati di un continuo ricorso ad immagini dalla forza evocativa quanto esemplificativa[2].

* Don Elia Carrai, professore di Teologia Fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, è attualmente impegnato in un lavoro di ricerca sulla figura teologica della "contemporaneità di Cristo" presso la Pontificia Università Gregoriana. Dopo studi liceali scientifici ha conseguito nel 2013 la Laurea Magistrale in filosofia morale e politica presso l'Università degli Studi di Firenze, privilegiando temi quali la genesi dell'epoca moderna, del razionalismo, del personalismo di Emmanuel Mounier e del pensiero di Tommaso d'Aquino, specialmente le sue valutazioni di carattere economico e politico. Ha conseguito il Baccalaureato Canonico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale nel 2016 e la Licenza in Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana nel 2018 con una tesi dal titolo «Il ruolo della ragione nel rapporto fra teologia ed esegesi, nel pensiero di Joseph Ratzinger». E-mail: eliacarrai@icloud.com.

1 L. Giussani, *Dall'utopia alla presenza (1975-1978)*, Milano 2006, 190.

2 Per comprendere il registro ed il tenore di certi passi che citeremo nel saggio occorre tener presente quale sia la forma prevalente, come *occasione*, degli scritti di Giussani; in modo schematico potremmo distinguerli in: scritti brevi in relazioni ad eventi puntuali (messaggi, articoli di giornale, lettere); opere scritte (ci riferiamo ad esempio al suo *PerCorso*, frutto dei suoi anni di insegnamento di introduzione

L'immaginazione è quindi *usata* da Giussani e, al contempo, tematizzata, illustrata in numerosi passaggi della sua produzione. Una tematizzazione che appare episodica nelle sue espressioni, spesa all'interno di dialoghi serrati sulla fede e l'esperienza propria e dei suoi interlocutori. L'occasionalità di tali giudizi non ci consente tuttavia di poterli considerare come puramente "estemporanei": essi sorgono piuttosto da un orizzonte esperienziale divenuto prospettiva concettuale organica e definita, configuratasi, come si dimostrerà, dentro una profonda quanto critica auto-comprensione della fede stessa. Alcune delle affermazioni sulle quali ci soffermeremo, alle quali l'autore non offre un seguito sistematico, si rivelano così come delle "aperture" dalle quali è possibile scorgere una comprensione articolata della facoltà immaginativa e con essa dell'intera disposizione conoscitiva dell'uomo. Pertanto, solamente grazie ad una lettura corsiva di quei passaggi, così abbondanti nei suoi testi, inerenti all'immaginazione, e in un tentativo di interpretazione organica, sarà possibile scorgere il valore decisivo della dinamica immaginativa in ordine alla conoscenza e alla stessa rivelazione nel pensiero di Giussani. Nei limiti del presente saggio articoleremo la nostra ricerca partendo dal ruolo che «naturalmente» l'immaginazione gioca nel dinamismo conoscitivo, così come Giussani lo delinea; in questo modo sarà possibile scorgere anche i limiti con i quali la facoltà immaginativa è destinata *naturalmente* a fare i conti, le riduzioni che può subire. In un secondo momento cercheremo di cogliere in che modo l'evento rivelativo di Cristo riconfiguri, in modo inedito quanto permanente, l'immaginazione stessa, introducendola ad una possibilità che la "dilata" oltre se stessa e, proprio così, contribuendo ad un "allargamento" della ragione. Una volta compreso in che modo l'incontro con Cristo «moltiplichi l'immaginazione», per dirla con Giussani, sarà possibile comprendere anche la sua indispensabilità in ordine alla «memoria», cioè il ruolo che un'immaginazione "salvata" ha nell'autocoscienza del credente in Cristo. Come afferma Giussani, in quello che risulta il suo contributo originale al tema in esame: «L'immaginazione o è il più grande servizio alla memoria oppure diventa fantasia e strappa dalla realtà»[3].

Da questo punto di vista, per quanto si tenti in questo nostro saggio di cominciare, con Giussani, da un punto di partenza antropologico, occorre sottolineare come la possibilità di cogliere le possibilità reali dell'immaginazione, così come le tratteggia il nostro autore, si dà solo alla luce dell'incontro con Cristo. Per questo motivo il ruolo che l'immaginazione gioca è da Giussani delineato sempre nel chiaroscuro di un "prima" e di un "dopo" rispetto all'iniziativa rivelativa di Dio. Se infatti l'immaginazione può costituirsi, come l'autore afferma, quale «il più grande servizio alla memoria»,

alla teologia); trascrizioni di discorsi ed eventi (interventi pubblici, predicazione di esercizi spirituali); trascrizioni di dialoghi (sia di ambito assembleare, sia in contesti più familiari). Sono i testi di natura dialogica, assieme alle trascrizioni di interventi e predicazioni, a costituire la parte più abbondante nel *corpus* dei suoi scritti.

3 L. Giussani, *Uomini senza patria (1982-1983)*, Milano 2008, 36.

egli non manca mai di sottolineare come la facoltà immaginativa possa rimanere pura fantasticheria, distrazione e divagazione rispetto alla realtà. La lettura che tenteremo del pensiero di Giussani per quanto riguarda l'immaginazione è una comprensione, anche nella dimensione naturale di quest'ultima, che si svolge tutta dentro la luce dell'incontro con Cristo.

## 1. L'immaginazione nell'uomo

Una "partenza" che potremmo definire antropologica ci sembra rispecchiare, anche nel caso specifico dell'immaginazione, l'approccio teologico fondamentale del nostro autore: infatti, come egli afferma, «non sarebbe possibile rendersi conto pienamente di che cosa voglia dire Gesù Cristo se prima non ci si rendesse bene conto della natura di quel dinamismo che rende uomo l'uomo»[4]. Quindi, per comprendere in che modo l'immaginazione possa essere "brandita" alla luce dell'avvenimento cristiano, rimane decisivo comprenderla innanzitutto quale dinamismo naturalmente umano.

### 1.1. Immaginazione: dinamismo naturale della ragione

L'immaginazione si configura per Giussani come «lavoro del dinamismo naturale della ragione»[5]. Non possiamo in questa sede proporre una trattazione esauriente dei concetti di *ragione* e *ragionevolezza* in Giussani[6]: basti qui sottolineare quei tratti utili alla comprensione del rapporto strutturale tra ragione e immaginazione. Per il nostro autore, infatti, la ragione è innanzitutto capacità di rendersi conto delle cose[7], essa consente all'uomo di prender coscienza del reale: una presa di coscienza tanto più «adeguata» quanto più comprensiva della totalità dei fattori in gioco nel reale stesso[8].

---

4 L. Giussani, *All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso*, Milano 2011, 3. Si veda anche S. Alberto, *PerCorso alla ricerca del volto umano. L'antropologia di Luigi Giussani*, in *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica*, a cura di G. Paximadi – E. Prato – R. Roux – A. Tombolini, Lugano-Siena 2018, 67-79.

5 Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, 14 (nota).

6 Per una comprensione del concetto di ragione in Giussani rimandiamo innanzitutto a L. Giussani, *Il senso religioso. Volume primo del PerCorso*, Milano 1997, 3-30.

7 Cfr. *ibid.*, 23.

8 L'accezione di adeguamento in Giussani è di chiara derivazione tomista, come dimostrano i molteplici riferimenti (oltre in sedici testi) all'espressione dell'aquinate *Veritas consistit adaequatio rei et intellectus* (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 21, art. 2 c). Allo stesso tempo, tale comprensione della ragione e di cosa si debba intendere con ragionevole è debitrice di un altro testo caro al nostro autore di

> «[…] la ragione è come un occhio spalancato sulla realtà, che beve avidamente la realtà, ne registra i nessi, le implicazioni, ne discorre, corre dentro il reale, da una cosa all'altra, conservandole tutte nella memoria e tende ad abbracciare tutto»[9].

Ed è proprio in questa possibilità per la ragione di *abbracciare tutto, conservando tutto nella memoria,* che l'immaginazione, secondo Giussani entra in gioco[10]. Per Giussani il dinamismo originale della ragione si manifesta come la possibilità di un'«apertura alla totalità» della realtà[11], ed è in tale dinamismo che l'immaginazione gioca il suo ruolo «ancillare»[12]. Quest'ultima permettere di cogliere il mondo secondo un orizzonte di totalità, proprio in quanto consente alla ragione di spingersi là dove il puro concetto non può avere presa immediata, permettendo alla razionalità di lavorare secondo una prospettiva più ampia del puro dato fenomenico che ha davanti. La facoltà immaginativa consente così che si fissino ed imprimano alla coscienza del soggetto quelle immagini necessarie al conoscere stesso, determinanti lo svolgersi del pensiero e l'esercizio della ragione, secondo un orizzonte più ampio del dato puramente empirico[13]. Quale espressione del lavoro proprio della ragione, l'immagi-

---

J. Guitton, *Arte nuova di pensare*, al quale si riferirà altrettanto spesso proprio sotto questo aspetto. In esso Guitton, oltre ad identificare nello stupore il punto di partenza adeguato per un corretto esercizio della ragione, riconosce il valore decisivo dell'esperienza proprio in ordine al conoscere: «"ragionevole" designa colui che sottomette la propria ragione all'esperienza» (J. GUITTON, *Arte nuova di pensare*, Cinisello Balsamo 1986, 71, in L. GIUSSANI, *Il cammino al vero è un'esperienza*, Milano 2006, 9).

9 GIUSSANI, *Il senso religioso*, XI.

10 Cfr. GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana*, 14.

11 Cfr. GIUSSANI, *Il senso religioso*, VIII.

12 Sempre tenendo fermo che secondo Giussani il «dinamismo naturale» della ragione è comprensivo dell'immaginazione; quest'ultima è da intendersi, quindi, come parte reale di tale dinamismo e, pertanto, non può esser concepita come qualcosa di semplicemente giustapposto alla ragione stessa.

13 Possiamo cogliere qui una profonda sintonia di visione fra Giussani e Newman; quest'ultimo è indicato dal nostro autore tra le sue letture più significative (cfr. *Seminario con mons. Luigi Giussani [6 gennaio 1984]*, in *Annuario teologico 1984*, Milano 1985, 131-135). Così in Newman l'immaginazione riveste un ruolo determinante per l'*assenso reale*: «Nei suoi assensi nozionali, come anche nelle inferenze, la mente contempla non cose ma ciò che essa stessa ha creato; in quelli reali, è diretta sulle cose, rappresentate dalle impressioni che esse hanno lasciato sull'immaginazione. Queste immagini, una volta che si dia loro l'assenso, hanno un'influenza sia sull'individuo sia sulla società, un'influenza che le mere nozioni non possono esercitare […]. L'assenso reale tocca accidentalmente e indirettamente la pratica. In sé e per sé è un atto intellettuale, il cui oggetto gli viene presentato dall'immaginazione; e sebbene l'intelletto puro non porti all'azione, come del resto non fa neppure l'immaginazione, l'immaginazione ha i mezzi, cosa che l'intelletto puro non ha per stimolare le forze della mente dalle quali procede l'azione. E dunque l'assenso reale, o credenza, come si può anche chiamare, visto in se stesso, cioè semplicemente come assenso, non porta all'azione; ma le immagini in cui esso vive, rappresentando il concreto, hanno il potere stesso che ha il concreto sugli affetti e sulle passioni, e tramite queste ultime diventano indirettamente operative. Tuttavia, questa influenza pratica non è invariabile, e non è un qualcosa sulla quale si possa sempre fare affidamento; perché vi sono immagini che non influenzano affatto certe menti, e non stimolano ad agire. […] La credenza occupandosi delle cose concrete, non astratte, che in vario modo sollecitano la mente con le loro proprietà morali e immaginative, ha come

nazione gioca un ruolo determinante anche nell'ambito relazionale, come dinamismo a sostegno di una possibilità immedesimativa con l'altro. L'immaginazione è quindi necessaria, come «dinamismo naturale della ragione», in ordine ad una concezione del reale quale totalità, ovvero un orizzonte più ampio del solo dato fenomenico, e ad una possibilità di relazione con l'alterità per immedesimazione, tanto la realtà in senso lato, quanto la realtà che è l'altro non saranno mai pienamente afferrabili secondo una misura *a priori*: sfida per la ragione a rimanere quanto più possibile aperta. La realtà, infatti, risulterà sempre più ampia di qualsiasi filosofia o sistema. Secondo una tale prospettiva l'impeto conoscitivo, fino all'articolarsi nel pensiero filosofico, risulta per il nostro autore tanto più genuino quanto più «spalancato e desideroso di adeguamento»:

> «Dice Shakespeare nell'*Amleto*: "Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, che non nella tua filosofia". Sempre ci saranno più cose in cielo e in terra – cioè nella realtà – che non nella nostra percezione e concezione della realtà – cioè nella filosofia. Per questo la filosofia deve avere l'umiltà profonda d'essere tentativo tutto spalancato e desideroso di adeguamento, compimento, correzione: deve essere dominata dalla categoria della possibilità. E là dove manchi la categoria della possibilità è bloccato il passo. Il passo è già predefinito dal progetto del potere o dal progetto del proprio interesse»[14] .

È in qualche modo compito dell'immaginazione che la «categoria della possibilità» non venga meno, permettendo così alla razionalità umana di manifestarsi quale energia di ricerca continua, senza cedere a cristallizzazioni "semplificanti" il rapporto col reale[15].

Riteniamo, in questo iniziale tentativo di ricostruzione del dinamismo immaginativo naturale in Giussani di non poter procedere ulteriormente; la difficoltà che si riscontra infatti sotto questo aspetto è data dal dover fare i conti con una tematizzazione dell'immaginazione che avviene sempre all'interno di una più profonda comprensione dell'avvenimento cristiano. In questo senso, riteniamo di poter affermare, che quanto Giussani afferma sul naturale dinamismo immaginativo sia come derivato

---

oggetto suo proprio non solo direttamente ciò che è vero, ma anche inclusivamente tutto quanto è bello, utile, ammirevole, eroico; oggetti capaci di accendere la devozione, eccitare le passioni e toccare gli affetti» (J. H. Newman, *La grammatica dell'assenso*, Milano 2005, 60. 71). Per un inquadramento dello studio di Newman da parte di Giussani si veda O. Grassi, *La lettura delle opere di Newman nella formazione del pensiero di Luigi Giussani*, in *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica*, a cura di G. Paximadi – E. Prato – R. Roux – A. Tombolini, 139-154.

14 Giussani, *Il senso religioso*, 66-67; cfr. Id., *Realtà e giovinezza: La sfida*, Milano 2018, 142.

15 Su questo punto è possibile, ancora una volta, rilevare una consonanza con Jean Guitton. Nel già citato *Arte nuova di pensare*, l'immaginazione è presentata come quella «facoltà combinatrice» che introduce ogni volta la ragione nel «mondo dei possibili»; essa consente di orientarsi sul reale con un pensiero «anticipatore», pro-teso a conoscere proprio grazie alla facoltà immaginativa. In questo senso è l'opposto di un pre-giudizio, e si configura piuttosto come disponibilità a «percorrere le strade del possibile». Si veda J. Guitton, *Arte nuova di pensare*, Roma 1959, 32-44.

dalle possibilità che è l'avvenimento di Cristo a dischiudere a tale facoltà. Laddove si spingesse ulteriormente la nostra pretesa di definire questo dinamismo dal punto di vista puramente naturale, rischieremmo di incappare in una sorta di concezione di "immaginazione pura"; quasi una riedizione di quella particolare figura teologica della "natura pura" sviluppata dalla neoscolastica, così criticata da de Lubac[16] e totalmente estranea alla riflessione dello stesso Giussani.

Occorre sottolineare, infatti, come l'apertura reale, nel senso di una "liberazione" dell'immaginazione dall'esclusivo gioco delle sue proiezioni, si dia pienamente – come vedremo – solo per l'intervento stesso di Dio nella storia; solamente quando l'apertura coincide con una "rottura" impossibile alle energie cognitive immanenti all'uomo.

## 1.2. L'inevitabile ripiegamento dell'immaginazione: il tentativo religioso umano e la ragione moderna

### *1.2.1. Religiosità e immaginazione*

Nella prospettiva di Giussani una ragione che volesse veramente esser fedele al suo dinamismo originario di «apertura totale», arriverebbe inevitabilmente ad interrogarsi circa il valore ed il significato di questa realtà percepita secondo totalità. La ragione vive il suo momento apicale proprio quando è tutta tesa in questa domanda di significato che la dilata massimamente: «Il vertice della conquista della ragione è la percezione di un esistente ignoto, irraggiungibile, cui tutto il movimento dell'uomo è destinato, perché anche ne dipende. È l'idea di *mistero*»[17]. È a questo livello di tensione conoscitiva, esigenza di un significato in ordine alla totalità dell'esistenza, che all'uomo si manifesta «la sua natura originale», quel dinamismo inestirpabile che Giussani chiama «senso religioso». In esso l'immaginazione, come lavoro della ragione, vive l'intuizione vertiginosa e l'anelito di una possibilità di significato eccedente quanto totale, è il manifestarsi di un bisogno naturale a cui, tuttavia, niente di ciò che l'uomo riesce a reperire e produrre con le sue forze riesce pienamente a rispondere:

> «Chiamiamo "senso religioso" il "cuore" dell'uomo: la sete di verità e di felicità si rivolge al bene ultimo, al significato totale, che eccede la nostra possibilità di immaginazione e di definizione. E che pure è la ragione di tutto l'agire: il senso religioso è il vertice della ragione, perché ragione è coscienza della realtà secondo la totalità dei suoi fattori»[18].

---

16 Cfr. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 2017, 59-77.

17 Giussani, *Il senso religioso*, 162; cfr. 167; 199.

18 L. Giussani, *L'io, il potere, le opere*: *Contributi da un'esperienza*, Genova 2000, 88. In un altro passaggio così si esprime: «Il senso religioso altro non è che quella natura originale dell'uomo per cui egli si esprime esaurientemente in domande "ultime", cercando il perché ultimo dell'esistenza in tutte le pieghe della vita e in tutte le sue implicazioni» (Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, 4). Altrove

Davanti a questa impossibilità della ragione a superarsi, l'immaginazione prova a stabilire un rapporto con questo mistero eccedente, insieme dei «significati ultimi»; tale tentativo non è in contrasto con la ragione – una novità reale sotto questo aspetto può provenire esclusivamente da qualcosa che spezzi il cerchio dell'immanenza umana – quanto piuttosto espressione altissima della stessa, poiché il rapporto con tale mistero «è strettamente in funzione del nesso con il reale, e perciò espressione ragionevole»[19]. Secondo il nostro autore è a questo livello che si manifesta anche la genuina dimensione religiosa dell'umano[20], espressione sommamente ragionevole di un'immaginazione che tenta di stabilire una relazione significativa con l'orizzonte ultimo del significato complessivo dell'essere.

> «Di fronte all'enigma ultimo l'uomo ha cercato di immaginare e definire tale mistero in rapporto a sé, di concepire quindi un metodo di relazione con esso e di esprimere tutti i riflessi estetici che l'immaginazione di quest'Ultimo gli dava. […] La *religione* è l'insieme espressivo di questo sforzo immaginativo, ragionevole nel suo impulso e vero per la ricchezza cui può attingere, anche se degenerabile nella distrazione e nella volontà di possesso del mistero»[21].

Per Giussani, simili tentativi immaginativi non sono semplicemente legittimi ma decisivi in ordine al manifestarsi dell'autentica statura e grandezza dell'uomo. La ragione, che non potrà mai afferrare in senso compiuto l'incognita ultima di tutto, quel «volto ignoto», identificherà quest'ultima con delle immagini che essa stessa si forgia mediante atti immaginativi "nutriti" dall'esperienza: è qui, secondo Giussani, che si manifesta tanto la creatività religiosa umana, quanto gli inevitabili errori in cui l'immaginazione stessa incorre. L'anelito umano, tuttavia, non ha in se stesso la forza necessaria a preservare l'immaginazione da quella «degenerazione» per la quale finisce col far coincidere il mistero con qualcosa di auto-prodotto da lei. L'uomo, di fatto, articola le proprie immagini a partire dalla realtà presente facendosi autore ed interprete di *una* immagine del mondo e del divino. Se la ragione concepita secondo il suo paradigma moderno finirà per emarginare il mistero oltre l'orizzonte di quanto è reale, la ragione degli antichi per quanto religiosamente tesa, finisce per fissare il significato

---

lo spiega in questi termini: «Il senso religioso è la capacità che la ragione ha di esprimere la propria natura profonda nell'interrogativo ultimo, è il *locus* della coscienza che l'uomo ha dell'esistenza» (Giussani, *Il senso religioso*, 74).

19 Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, 4.

20 Così Giussani: «È innegabile: c'è un ignoto […]. Ai margini della realtà che l'occhio abbraccia, che il cuore sente, che la mente immagina c'è un ignoto. […] In tutti i tempi gli uomini l'hanno così sentito che lo hanno anche immaginato. In tutti i tempi gli uomini hanno cercato, attraverso le loro elucubrazioni o le loro fantasie, di immaginare, di fissare il volto di questo ignoto. […] Tutti gli uomini di tutti i tempi, qualunque sia l'immagine che se ne sono fatta, *hoc deum appellant* (Tacito)» (L. Giussani, *Il tempo e il tempio*, Milano 1995, 39).

21 Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, 14.

ultimo della totalità del reale con una sua immagine particolare[22]. I tentativi religiosi umani, per quanto siano la nobile espressione dell'anelito di senso proprio dell'uomo, non potranno evitare di tradursi in una relazione con il mistero dell'essere costruita a partire da proprie auto-proiezioni ed immaginazioni. Quella del «genio religioso» è la forma più alta secondo cui può declinarsi lo slancio immaginativo[23]: espressione di una «nostalgia di una liberazione da questa prigionia inestricabile dell'impotenza e dell'errore»[24], dall'impossibilità di conferire pieno significato a un'esistenza che l'uomo pur vive. L'intrapresa religiosa del singolo, in questo modo, è contrassegno della dignità propria dell'uomo e, allo stesso tempo, espressione di un'ultima impossibilità a produrre da se stessa una risposta adeguata e corrispondente. L'unica possibilità di novità e cambiamento, su questo punto, è che al potenziale immaginale dell'uomo si offra *qualcosa* di proveniente proprio da quel mistero ultimo.

### *1.2.2. Un'apertura che non può "risolversi" in se stessa, i limiti della posizione moderna*

Le istanze antropologiche moderne, innanzi a tale impossibilità ad esaurire il mistero dell'essere, hanno per lo più imboccato la strada di un radicale antropocentrismo: la ragione è come se invertisse il suo slancio conoscitivo ponendo l'uomo al centro della stessa dinamica immaginale. Ragione ed immaginazione, sempre chiaramente distinte[25] nella riflessione di Giussani, si rivelano così accomunate da una comune sorte. Una riduzione della ragione in senso razionalistico si accompagna sempre ad una riduzione dell'immaginazione quale possibilità di custodire un senso del reale più ampio dell'immediatamente empirico. L'idea di una ragione senza interferenze[26] porta all'emarginazione del dinamismo immaginativo, bloccando così la ragione in se stessa: «La mentalità moderna riduce la ragione ad a un insieme di categorie in cui la realtà è forzata a entrare: ciò che non entra in queste categorie è definito come irrazionale»[27]. Ovvero viene mortificata la possibilità ad immaginare le cose

---

22 Cfr. L. Giussani, *Il rischio educativo*, Milano 2014, 128-129.

23 «Se lo spirito dell'uomo ha un pizzico di dignità e di nobiltà, in esso si desta, si sviluppa e si ingrandisce un sogno, una immaginazione, una illusione densa nel confronto con la totalità» (L. Giussani, *La coscienza religiosa di fronte alla poesia di Leopardi*, in G. Leopardi, *Cara beltà… Poesie*, Milano 1996, 14).

24 Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, 196.

25 Circa la necessità di non confondere, distinguendole adeguatamente, ragione ed immaginazione rimandiamo a L. Giussani, *Affezione e dimora*, Milano 2001, 374; Id., *Si può (veramente?!) vivere così?*, 158.

26 «La ragione è pensata come capacità di conoscenza che si sviluppa nei confronti dell'oggetto senza che niente debba interferire» (Giussani, *Il senso religioso*, 34).

27 *Ibid.*, X.

diversamente da come la pura forza misuratrice della ragione tecnica le offre sotto forma di dati neutri. Una ragione bloccata nelle sue categorie, «anchilosata» come la definisce Giussani, manca sempre più di "presa" nel rapporto conoscitivo col reale[28]. Si apre, in questo modo, un *gap* tra soggetto e realtà in cui l'immaginazione, espulsa dal naturale dinamismo conoscitivo, rientra in gioco come tentativo di colmare tale distanza del soggetto dalla complessità e ricchezza della realtà:

> «se uno perde la misura del rapporto con la realtà, se opera questa distanza dalla realtà, allora, riempiendo il vuoto con la sua immaginazione, con i suoi preconcetti, realizza – e tale è l'ideologia – una violenza teorizzata […], parte da quel che dice lui, senza giustificare più niente […]»[29].

In una ragione che si concepisce come «misura di tutte le cose» il dinamismo immaginativo si presta così al gioco di una comprensione ideologica del reale. Non riuscendo a sostenere naturalmente la ragione in una reale posizione di disponibilità alla totalità, al possibile, l'immaginazione esplica la sua forza nel far ripiegare la ragione stessa, innanzitutto, su una determinata immagine di se stessa; in questo modo, ben lontani da quella «umiltà» che secondo Giussani contraddistingue il genuino slancio filosofico, l'immaginazione finisce per essere pura astrazione immaginifica. In una simile riduzione è chiaro che la ragione stessa, concepita come misuratrice oggettiva del dato fenomenico, ritenga di dover emarginare il dinamismo immaginativo, senza rendersi conto che è proprio questo, in realtà, a collaborare ad una identificazione del significato del reale, e così del compito proprio dell'immaginazione, con singole immagini parziali quanto auto-prodotte.

> «L'atteggiamento razionalista, concependo la ragione misura unica del reale, anche per ciò che riguarda il fatto storico si trova a subire le conseguenze di questa sua impostazione: esclude la possibilità di un fatto storico che non abbia le caratteristiche da essa predeterminate. L'atteggiamento razionalista appare veramente contrario alla novità, alla categoria della possibilità»[30].

La ragione finisce in questo modo per ridurre alle proprie immagini la categoria del possibile, espungendo *de facto* la possibilità di una reale novità[31].

L'atto conoscitivo si determina sempre dentro un contesto di immagini di riferimento ineliminabile; un simile atto potrà essere tanto ricco, aperto, teso, quanto all'opposto chiuso e limitato entro immagini per lo più indotte dalla cultura preva-

---

28 Così anche Jean Guitton indica, dalla prospettiva di una superfetazione incontrastata di immagini, il rischio di un crollo in sé stessa dell'immaginazione, come fosse "sovraccarica": «L'estrema abbondanza di immagini di invenzioni rischia di paralizzare il pensiero» (GUITTON, *Arte nuova di pensare*, 40).

29 L. GIUSSANI, *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, Milano 2010, 191-192.

30 Vedi L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa. Volume terzo del PerCorso*, Milano 2014, 20.

31 Vedi GIUSSANI, *L'io, il potere, le opere*, 40.

lente e con essa dal potere dominante[32]. In un simile contesto, la conoscenza è come estraniata, e si manifesta come «incapacità di stare nell'istante. L'immaginazione nostra fugge o nel futuro o nel passato e lascia inquieta, timorosa e rabbiosa l'ora»[33].

La riduzione della ragione in senso misuratore-strumentale, operatasi in epoca moderna, non fa altro che riflettere un'incapacità propria dell'uomo a permanere in quella che il nostro autore ha definito «la misura del rapporto con la realtà»[34]. La perdita della misura nel rapporto col reale, a favore dell'imposizione di una propria misura, indica una modalità di relazione con sé stessi, con la realtà ed il mistero, compromessa[35]; una relazionalità "monca", che non è nelle disponibilità umane ristabilire secondo una propria immaginata progettualità. Un'immaginazione rivolta esclusivamente verso l'uomo e le sue possibilità finisce così per emarginare la domanda sul mistero[36]. Si produce così un "restringimento" dell'immaginazione: «l'uomo è misura a se stesso, signore di se stesso, sorgente e dell'immaginazione del progetto e dell'energia concreta per la sua realizzazione, ivi compresa la direttiva etica implicata»[37]. In una simile prospettiva l'immaginazione "fa il gioco" di una ragione che oblitera il dato reale, il cui punto di partenza originale non è più la realtà come tale:

> «Di fronte alla realtà uno si crea il preconcetto che vuole […]. Invece la partenza originale dell'uomo non è quello che egli pensa sulla realtà, ma è la realtà stessa. E la realtà emerge in quel fenomeno che chiamiamo esperienza»[38].

---

32 «Occorre perforare sempre tali immagini indotte dal clima culturale in cui si è immersi, scendere a prendere in mano le proprie esigenze ed evidenze originali e in base a queste giudicare e vagliare ogni proposta, ogni suggerimento esistenziale» (Giussani, *Il senso religioso*, 14).

33 L. Giussani, *Guardare Cristo. Esercizi Spirituali della Fraternità di Comunione e Liberazione*, Milano 1990, 16.

34 In virtù di una concezione puramente misuratrice della ragione, sul piano cognitivo abbiamo l'imporsi di un pregiudizio/ideologia, a discapito dell'apertura totale della ragione stessa, fino ad un'ultima giustificazione della violenza; sul piano relazionale quello della fuga dal presente e della riduzione (anch'essa ultimamente una violenza) dell'altro a delle proprie immagini. Cfr. L. Giussani, *Che valore ha oggi la nostra esistenza di Cristiani?*, Inserto in CL-Litterae Communionis 7 (1993) 4; si veda anche Id., *Alla ricerca del volto umano*, Milano 1995, 174-175.

35 Così Giussani: «Perdere questa misura, questo è il peccato, che ti fa subito acquistare una distanza dalla realtà, che tu cerchi di riempire di fantasie, cioè di ideologia (in mancanza di prove il giudice iniquo afferma sue fantasie, riempie il vuoto coi suoi preconcetti, vale a dire, con la sua impostazione ideologica)» (Giussani, *L'io rinasce in un incontro [1986-1987]*, 190-191).

36 Afferma infatti Giussani: «Per capire quello che è oltre la linea di demarcazione del nostro modo di esistere – che è materiale e spirituale nello stesso tempo, perché è lo spirituale attraverso il materiale –, se vuoi giungere a capire ciò che è spirituale, devi passare attraverso il materiale e, perciò, attraverso una immaginazione: non potendone fare esperienza diretta, devi arrivarci attraverso una immaginazione» (Giussani, *Si può [veramente?!] vivere così?*, 479).

37 L. Giussani, *Il senso di Dio e l'uomo moderno. La «questione umana» e la novità del Cristianesimo*, Milano 2010, 94.

38 L. Giussani, *Realtà e giovinezza. La sfida*, Milano 2018, 122; cfr. Id., *In cammino (1992-1998)*, Milano 2014, in particolare «Vivere la ragione», 309-335.

Non è innanzitutto il pensiero (l'idea) il punto determinante di partenza del conoscere, quanto il reale così come si offre ed emerge all'esperienza del soggetto. La "via antropologica" seguita da Giussani rivela la sua peculiarità proprio in rifiuto del trascendentalismo di matrice kantiana e, con esso, di un'intera impostazione di ragione (con annesse teologie) in cui tanto il reale quanto la dimensione storico-esperienziale del soggetto risultano profondamente diminuite, se non obliterate[39]. Un rifiuto da cui deriva, nel pensiero del nostro autore, una valorizzazione totale della categoria di esperienza e, quindi, del piano storico particolare in cui si muove l'esistenza personale («le circostanze»). Da questo punto di vista la figura antropologica di «senso religioso», non può esser confusa con una forma di *a priori trascendentale* per la quale il soggetto stesso si configurerebbe come portatore autonomo della condizione di possibilità del rapporto con il mistero di Dio (e così però della possibilità come dei modi di tale rapporto e, quindi, misura dello stesso). La lettura che Giussani offre, tanto delle possibilità della ragione e dell'immaginazione, quanto della comprensione valorizzatrice del «senso religioso» umano, è possibile solo a partire da una novità di condizione che l'avvenimento di Cristo introduce nell'orizzonte della storia umana, in un compimento impensabile proprio di tali dinamismi. In questo modo il senso religioso rimanda a sua volta in modo imprescindibile alla categoria, altrettanto decisiva in Giussani, di «incontro»[40]. Il senso religioso, pertanto, non può essere confuso con la fede, poiché esso rimane fondamentale apertura originaria dell'umano ad una risposta a lui indisponibile e che, quindi, può solamente «incontrare» storicamente, in quello che la tradizione ha definito un «dono di grazia» e che ha in Cristo la forma di un avvenimento reale[41]. Il senso religioso, quindi, "urge" di un «incontro» che

---

39 Nel suo efficace saggio Marco Lamanna ha mostrato come il pensiero di Giussani si smarchi da una simile impostazione: «Mentre in Kant il metodo della ragione è sempre un metodo trascendentale, cioè un a priori che costituisce e determina l'esperienza, in Giussani invece è la presenza della realtà che tocca e modifica il soggetto, di modo che la ragione non precede mai l'essere esclusivamente a priori – sebbene essa abbia delle strutture native – ma, modificando i suoi metodi a seconda dell'oggetto, aderisce a quanto le si pone di fronte (la realtà)» (M. Lamanna, *Giussani e la sfida di Kant*, in *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica*, a cura di G. Paximadi – E. Prato – R. Roux – A. Tombolini, 113).

40 A riguardo cfr. M. Borghesi, *Luigi Giussani. Conoscenza amorosa ed esperienza del vero. Un itinerario moderno*, Bari 2015 [formato ebook]. In particolare l'«Introduzione», 12-30/391; il paragrafo 1.6. «Giussani e Rahner. La critica di Edoardo Benvenuto», 73-101/391; e i due paragrafi nella prima Appendice «Montini e Giussani sul "senso religioso"», 315-319/391 e «Bergoglio e Giussani», 330-338/391. Ezio Prato inserisce giustamente la figura teologica dell'«incontro» dentro la categoria, altrettanto fondamentale per Giussani, di «avvenimento». L'incontro cristiano, quindi, è incontro con la «presenza» di Cristo, la cui eccezionalità caratterizza come «eccezionale» lo stesso incontro che apre così allo stupore, alla domanda «chi è costui?», aprendo ad una responsabilità per una libertà sfidata in senso responsoriale. L'alternativa allo stupore, come sottolinea Giussani, è la chiusura dello scandalo, la preclusione preconcetta nei riguardi della presenza stessa. Cfr. E. Prato, *L'avvenimento di un incontro*, in *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica*, a cura di G. Paximadi – E. Prato – R. Roux – A. Tombolini, 81-101, in particolare 83-86.

41 In quest'ottica Giussani si colloca nel solco di quella comprensione del rapporto natura-grazia che fu

gli è indisponibile e sarebbe una pretesa indebita l'affermare che tale fondamentale apertura si possa in qualche modo risolvere in se stessa[42]. Dal di dentro di tale coscienza antropologica, emerge chiaramente come l'aprioristica incomunicabilità tra *noumenico* e *fenomenico*, sancita dalla riflessione di Kant, risulti inadeguata: è in virtù di una tale separazione che nella ragione moderna è stato progressivamente oscurato il nesso fondamentale tra verità e storia personale favorendo, per molto tempo anche in ambito teologico, una concezione universalistica ed a-storica del vero, rendendo il soggetto sempre più incapace di cogliere la portata conoscitiva (e veritativa) della propria esperienza/storia personale[43], finendo per "deprimere" quell'atteggiamento umano che dallo stupore introduce prima ad una domanda e da questa ad un passo di conoscenza. Da questo punto di vista occorrere constatare come, a livello naturale, lo stupore identificato tanto dai filosofi antichi quanto dal nostro autore come determinante la messa in moto dell'intrapresa conoscitiva, costituisca di per se stesso proprio

---

de Lubac, con *Il mistero del soprannaturale*, a riproporre come decisiva all'attenzione della riflessione teologica. Possiamo così sottolineare come la lettura che il nostro autore offre non è semplicemente "giustapposta" all'avvenimento cristiano; tale concezione antropologica, come sottolinea lo stesso de Lubac, scaturisce come originale dal fatto cristiano come tale, e ed è per questo da cogliere come un adeguarsi del pensiero alla natura stessa dell'avvenimento Cristo: «la filosofia cristiana ha sviluppato l'idea d'una natura umana aperta a ricevere un dono soprannaturale. Una tale concezione era evidentemente sconosciuta alla filosofia antica […] essa si è formata e sviluppata tutta intera in dipendenza diretta della rivelazione cristiana. […] Ciò dipende dal fatto che essa impegna tutta una filosofia dell'uomo; la quale suppone per sua base una certa idea della divinità che né le religioni o le mitologie concrete, né i sistemi filosofici, né il misticismo naturale comportavano» (DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 167). Si veda anche GIUSSANI, *Si può (veramente?!) vivere così?*, 112-113; ID., *Si può vivere così?*, Milano 2007, 180. Per una prima ricognizione sulle affinità fra la riflessione di Giussani e il pensiero lubaciano si veda il saggio di J. SERVAIS, *Don Giussani, Henri de Lubac e la "Nouvelle Théologie"*, in *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica*, a cura di G. PAXIMADI – E. PRATO – R. ROUX – A. TOMBOLINI, 177-192.

[42] Ci sembra particolarmente pertinente, in proposito, rimandare alla possibile disambiguazione che Marco Lamanna rintraccia nel pensiero di Giussani fra *desiderio* e *domanda*. Se il primo può anche risultare in certe sue declinazioni come un auto-prodotto umano e, aggiungiamo noi, può esser confuso anche con una propria auto-proiezione, la domanda, al contrario, rimanda essenzialmente ad altro da sé, è sintomo di una risposta che la ragione non può offrire a se stessa. Cfr. LAMANNA, *Giussani e la sfida di Kant*, 113; GIUSSANI, *Il senso religioso*, 75-77. Una simile deformazione del *senso religioso* coincide con l'identificazione del significato ultimo dell'esistenza con qualcosa di immanente all'uomo stesso: «La ragione invece di sentirsi e di riconoscersi per quello che è, cioè varco spalancato sulla realtà dell'essere, pretende sé come ambito esauriente dell'essere (è come se dicesse "quello che non riesco a misurare io non c'è")» (L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Milano 1978, 49).

[43] La decisività di tale nodo teoretico e teologico risulta attuale ancora oggi, in gran parte della riflessione teologica il nesso fondamentale fra verità-storia e libertà risulta ancora un campo in gran parte da esplorare secondo paradigmi di ragione ulteriori a quelli derivati dal razionalismo moderno. Così, per esempio, inquadra la problematica Sergio Ubbiali: «La riflessione della teologia continua a ripetere il difetto da essa stessa imputato all'indagine antecedente per il semplice fatto di non riconoscere al dato storico la portata veritativa attorno alla quale esso solo si alimenta» (S. UBBIALI, *La religione e le religioni. Trascendenza, fede e pluralismo*, in *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, a cura di M. SERRETTI, Cinisello Balsamo 2001, 130-131). Più recentemente: R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio: l'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Roma 2005, 3-33.

l'iniziale trascendimento di quanto l'immaginazione riesce a concepire da se stessa[44]. Per una "liberazione della ragione" dalle proprie immagini, e così per una "liberazione dell'immaginazione", risulta allora determinante la possibilità di uno stupore continuo, il quale si può dare unicamente quando l'inimmaginabile accade e continua ad accadere come possibilità reale per l'uomo: la rivelazione.

## 2. L'immaginazione salvata dalla Rivelazione

### *2.1. Dio si fa incontro all'immaginazione dell'uomo: Israele*

«Avvenimento» indica per Giussani che nella storia, fra i tanti tentativi di stabilire un rapporto da parte umana con il mistero, Dio stesso ha preso iniziativa con l'uomo, stabilendo un nesso con l'immaginazione e la ragione umane. «*Quopropter quoniam circuitus illi iam explosi sunt…* (Sant'Agostino): quei cerchi sono esplosi», così il nostro autore mette in relazione la novità di un Dio che prende iniziativa rispetto alla posizione degli antichi, i quali «si immaginavano il mondo come una ruota che girava e le cose ritornavano daccapo, sempre, e poi sparivano. La parola avvenimento evita questo errore, che è immaginativo, un errore di immaginazione». Una prospettiva, questa, per la quale la storia presenta una possibilità senza precedenti; le immagini che l'uomo si è fabbricato volendo immaginare il mistero, proprio «quei cerchi sono esplosi»[45]. Secondo Giussani è tale avvenimento a porre l'alternativa radicale a questo «errore immaginativo».

La storia che Dio inizia con Abramo, è un legame che si stabilisce mediante una promessa, che Dio formula nel racconto genesiaco[46]. L'uomo è così chiamato a «seguire» la traccia che è Dio stesso a segnare, non più il gioco esclusivo delle proprie immaginazioni:

> «Gli inizi più significativi del contatto che Dio ha preso con gli uomini mostrano il manifestarsi e l'evolversi di questa grande regola di salvezza per l'uomo: il seguire. Ne troviamo il suggerimento anzitutto nella figura di Abramo, che rappresenta nel Vecchio Testamento il momento primo in cui Dio si lega concretamente al popolo che ha scelto, attraverso una promessa. […] "Dio lo condusse all'aperto e gli disse: 'Guarda il cielo e conta le stelle se ti riesce'. E soggiunse: 'Così sarò la tua discendenza' […]"»[47].

---

44 «Per ascoltare nel senso umano vi devi impegnare l'intuizione, l'immaginazione, lo stupore e l'intelligenza e la tenerezza e l'affezione» (L. Giussani, *L'attrattiva Gesù*, Milano 1999, 120).

45 Giussani, *Si può (veramente?!) vivere così?*, 110.

46 «Si tratta della storia di tutto un popolo: Dio si è rivelato dentro quella storia, come "compagnia" che determinava anche il senso del cammino. […] "Perché il Signore tuo Dio sta in mezzo a te" (Dt 6,15). La realtà di un Dio a-storico, trascendentale, non è praticabile come oggetto di una conoscenza viva da parte dell'uomo» (Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, 28).

47 *Ibid.*, 105-106.

La vicenda di Israele segna in questo modo un punto di non ritorno nel contesto dell'intrapresa religiosa umana. È Dio stesso ad entrare in rapporto con la ragione e il cuore umani in una valorizzazione estrema del suo senso religioso[48]. Dio si "curva" sulla natura stessa della creatura; entra in rapporto con la sua immaginazione per *convertirla*, introdurla con la ragione ad una più vera immagine di Sé [di Dio] attraverso una storia puntuale: «Il significato religioso del mondo, quindi la verità del mondo, è reperibile in una storia che sta dentro la storia dell'uomo»[49]. Così, se dal di dentro di questa storia di Dio con l'uomo, anche il naturale dinamismo immaginativo può trovare "gioco" positivo nel rapporto col mistero, allo stesso tempo – come attesta tutto l'Antico Testamento – il Popolo Eletto subirà sempre la tentazione di far ultimamente coincidere Dio con determinate aspettative mondane, in un attaccamento alle proprie immagini piuttosto che in un'autentica disponibilità a «seguire» l'iniziativa del mistero.

> «Nei profeti, l'attesa, che era attesa del Messia – suscitata da Dio e accettata da loro –, si formulava secondo idee, sensazioni, e mentalità proprie, […] si formulava secondo i loro sentimenti, concetti e aspirazioni. Era gente del deserto e Dio per loro era "la terra che fioriva"; erano schiavi, e pensavano che il regno di Dio fosse una potenza, il loro predominio sul mondo; erano divisi e per loro il regno di Dio era l'unità del popolo. Identificavano il mistero di Dio con un loro concetto, in fondo cioè dimenticavano che Dio è mistero. Mentre la loro fantasia sul mistero era veicolo al mistero, l'attaccarsi a questa fantasia diventava contrasto con il regno di Dio»[50].

La capacità immaginativa, così come si trova ad esser determinata dal contesto reale e culturale in cui si svolge, è «veicolo» al mistero nella misura in cui non decade in un attaccamento alle proprie fantasie, riedizione di quei «cerchi» chiusi che l'accadere di Dio fa saltare, lasciandosi ogni volta superare e sorprendere dal disegno di Dio[51]. Quando non prevale la sequela all'iniziativa di Dio tra le vicende della storia ecco che emerge per Israele l'esperienza drammatica dell'idolatria[52]. A Dio che si coinvolge con l'uomo, finanche valorizzandone l'immaginazione, perché l'uomo scopra il suo volto umano[53] – la sua immagine autentica –, l'uomo oppone il tentativo di

---

48 Vedi Giussani, *Perché la Chiesa*, 269.

49 L. Giussani, *L'alleanza*, Milano 1979, 19.

50 L. Giussani, *Dalla liturgia vissuta una testimonianza*, Cinisello Balsamo 2016, 65.

51 Si veda L. Giussani, *Che cos'è l'uomo perché te ne curi?*, Cinisello Balsamo 2015, 39.

52 Ovvero ritornare ad una posizione non differente da quella pagana, in cui il rapporto con l'ignoto è fissato esclusivamente *ex parte homini*: questa la ragione per la quale tale "regressione" è descritta dalla Scrittura – sempre attraverso un'immagine – come un tradimento ed un adulterio. La radice di una simile posizione è per Giussani «Un eccessivo attaccamento a sé (*amor proprio*)». Cfr. Giussani, *Il senso religioso* [ed. 1978], 47-59.

53 L'uomo conosce pienamente se stesso solo in questo venirgli in contro di Dio: è lo «svelarsi dell'immagine dell'uomo attraverso il manifestarsi di Dio» (Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, 28).

legare in modo esclusivo e risolutivo Dio alle proprie immagini: un voler ricondurre l'«incommensurabile» ad un già saputo pregresso.

> «Dio rimprovera continuamente il popolo di Israele del suo scivolare a riporre la sua speranza, la sua stima, nelle azioni che esso compie, in quello che esso crea, nei suoi programmi, fatti sempre sulla misura della sua fantasia e della sua immaginazione, mentre Dio è incommensurabile con quelle immaginazioni, Jahve è infinitamente più grande. […] La tua speranza [fa dire Giussani a Dio, *nda*] è poggiata sull'avvenimento in cui Io mi rivelo a te, in cui Io sto con te, la tua speranza è su questo avvenimento. […] Non devi essere adultero (come diranno sempre i profeti), introdurre i tuoi idoli, le tue misure, di qualunque natura siano»[54].

Tutto l'Antico Testamento è attraversato da questa tensione tra un Dio continuamente sorpassa le aspettative ed i pensieri umani, facendosi vicino al suo popolo, e le immagini in cui il popolo stesso tenta di "imbrigliarlo". La dinamica della grazia che informa l'Antica Alleanza, se da un lato ha una delle sue direttrici fondamentali nel divieto da parte di Dio a che il popolo lo riduca ad immagini, dall'altro si svolge secondo un altrettanto decisiva direzione per la quale il mistero di Dio attraverso una storia concreta si lascia cogliere, scrutare, guardare attraverso certi specifici eventi, e, proprio così, «muta» l'uomo e, se vogliamo, ne "converte" l'immaginazione:

> «Dio, come unico operatore, si documenta e si realizza ai nostri occhi in un disegno storico, in un disegno ricco di avvenimenti che si susseguono. È la potenza di questi avvenimenti, è la potenza di questa trama di avvenimenti ciò che la Bibbia chiama Alleanza, è proprio questo che muta l'uomo»[55].

Diventa così possibile guardare tutto l'Antico Testamento come ad una pedagogia divina che ha il suo riflesso etico a partire da un percorso esistenziale-conoscitivo attraverso cui Dio ingaggia una lotta con l'immaginario di Israele, educando così un popolo ad una posizione di disponibilità radicale al disegno di Dio, ad un'attesa[56]. A questa iniziativa di Dio la libertà dell'uomo può corrispondere o meno. L'idolatria costantemente condannata dai profeti, si configurava proprio come un tradimento di quella dilatazione continua dell'immaginazione, e con essa della comprensione del mondo (ragione), oltre i propri schemi e limiti, operata da Dio attraverso una storia puntuale. Così, ancora al tempo di Gesù, abbiamo la possibilità di cogliere l'alternativa di libertà fra le due posizioni: quella fondamentalmente bloccata di chi fissava

---

54 L. Giussani, *La vita: Dio si è immischiato con noi*, Inserto in Litterae Communionis-Tracce 10 (1999) 4.

55 Giussani, *L'alleanza*, 20.

56 In questo senso il primo riflesso della grazia di Dio che irrompe nella storia è il risuscitare il reale dinamismo religioso umano, salvarne l'autentico senso religioso: «L'intervento dei profeti e di Cristo nella storia ha avuto la funzione di richiamare con assoluta chiarezza come l'ultima implicazione della umana esperienza, e quindi la religiosità come dimensione inevitabile di autentica, esauriente, esperienza» (Giussani, *Il rischio educativo*, 129).

per lo più nella legge o in un ritualismo cultuale l'unica possibilità di rapporto con Dio, e chi invece viveva le promesse messianiche come radicale apertura all'infinita «immaginazione di Dio»[57]:

> «Tutti si aspettavano il Messia, cioè il Salvatore del popolo, come un personaggio luminoso e potente, come una folgore che venisse improvvisamente a sterminare i suoi nemici. Ma la gente più buona e che meditava più volentieri la parola della Bibbia – specialmente i Profeti – capiva che i modi di Dio sarebbero stati misteriosi e forse molto lontani da quelli che si immaginavano tutti»[58].

È la schiera di questa «gente buona» – resto di Israele[59] – che seppe accogliere (Maria) e riconoscere (Giuseppe, Anna, Simeone, gli apostoli…) l'iniziativa inedita di Dio in quello che per Giussani è l'avvenimento cardine della storia: l'incarnazione del Verbo, presenza di Dio fra gli uomini. È in una simile prospettiva che Maria sarà sempre riconosciuta e proposta dal nostro autore come la manifestazione più pura ed autentica di questa posizione di disponibilità totale al mistero di Dio che prende iniziativa[60]: «Maria capiva che il contenuto di ogni condizione umana sviluppa e realizza il disegno di un Altro: non il disegno del proprio cuore, ma del cuore di Dio»[61].

---

57 L. Giussani, *Un uomo nuovo*, in Litterae Communionis-Tracce 3 (1999) 17.

58 L. Giussani, *Tutta la terra desidera il Tuo volto*, Roma 2015, 165.

59 È questa semplicità di cuore, questa disponibilità a non "chiudere" in una immagine preconcetta il rapporto con il mistero, il tratto essenziale di quello che la Scrittura ha definito «resto di Israele»; ulteriormente chiarificatrici, a riguardo, le parole di Joseph Ratzinger: «In definitiva la Chiesa, in tempi torbidi e in tempi grandi, vive al fondo della fede di coloro che sono semplici di cuore, come ne è vissuto Israele anche nei tempi in cui legalismo farisaico e liberalismo sadduceo sfiguravano il volto del popolo eletto. Esso rimaneva vivo in coloro che erano semplici di cuore: sono stati questi a trasmettere al Nuovo Testamento la fiaccola della speranza; i loro nomi sono gli ultimi dell'antico popolo di Dio e insieme i primi del nuovo Zaccaria, Elisabetta, Giuseppe, Maria. La fede di coloro che sono semplici di cuore è il tesoro più prezioso della Chiesa; prestare a essa servizio e viverla è il compito più alto del rinnovamento ecclesiale» (J. Ratzinger/Benedetto XVI, *L'insegnamento del Concilio Vaticano II: formulazione, trasmissione, interpretazione*, Città del Vaticano 2016, 600).

60 Così Giussani sottolinea la disponibilità totale di Maria: «Davanti alla misteriosa ma evidente proposta dell'angelo, Maria ha comunque detto "Sì". "Le mie vie non sono le vostre vie, i miei pensieri non sono i vostri pensieri" (Is 55,8); il disegno di Dio ci supera da tutte le parti, sempre; non può essere imprigionato dentro i limiti della nostra immaginazione. […] si è liberi quando si è disponibili a quel che Dio vuole» (L. Giussani, *Il miracolo della compagnia*, Inserto in CL-Litterae Communionis 10 [1992] 2-3).

61 L. Giussani, *La strada della Santità*, Inserto in Litterae Communionis-Tracce 7 (2004) 1.

## 2.2. «Un amore comprensivo oltre ogni umana immaginazione»: il Verbo si è fatto carne

### *2.2.1. L'inimmaginabile: l'Incarnazione come nuovo orizzonte che trasfigura l'immaginazione*

Giussani, per far comprendere come il punto irreversibile nel dinamismo religioso finora descritto sia l'incarnazione, suscita un'immagine in coloro che li ascolta, tratteggiando l'intrapresa religiosa umana precedente alla venuta di Cristo come un'immensa pianura ove ogni uomo cerca di tendere il proprio ponte verso il cielo:

> «Immaginatevi, dunque, questa pianura immensa, tutta gremita di tentativi […] come nell'immagine di Victor Hugo [la poesia *Le Pont*], ognuno attuando il suo disegno immaginato, fantasticato. Improvvisamente s'ode […] una voce potente, che dice: "Fermatevi! Fermatevi tutti!". E tutti […] sospendono il lavoro e guardano dalla parte da cui è venuta la voce: è un uomo, che alzando il braccio continua: "Siete grandi, siete nobili nel vostro sforzo, ma questo vostro tentativo, pur grande e nobile, rimane triste, per cui tanti vi rinunciano e non ci pensano più, e indifferenti diventano; è grande, ma triste, perché non opera mai il termine, non riesce mai ad andare al fondo. […] siete impotenti a questo scopo. C'è una sproporzione non colmabile tra voi e la stella ultima del cielo, tra voi e Dio. Non potete immaginarvi il mistero. Ora, lasciate il vostro lavoro così faticoso e ingrato, venite dietro di me: io vi costruirò questo ponte, anzi *io sono* questo ponte! Perché *io sono la via*, la verità, la vita!"»[62].

La lunga citazione mostra efficacemente come Giussani si appelli all'immaginazione di chi lo ascolta per riguadagnare in modo originario ed essenziale la verità della fede cristiana; ma, ancor più decisivo, è come egli ritenga impossibile per l'immaginazione umana il poter stabilire unicamente da se stessa un'autentica conoscenza e un'autentica relazione col mistero dell'essere: «Non potete immaginarvi il mistero»[63]. Comprendiamo così come quanto affrontato fin qui, il valore del dinamismo immaginale in ogni uomo, emerga nel pensiero del nostro autore in ordine ad una comprensione più profonda e stupita della novità che l'Incarnazione introduce nella storia. Il Signore Gesù risulta così colui che colma la distanza tra l'uomo e quell'ignoto, «la stella ultima del cielo»: Egli è colui che porta a compimento la traiettoria immaginale di Israele la quale, plasmata nei secoli nella forma di promesse e attraverso interventi puntuali di Dio nella storia del suo popolo, si trova finalmente "faccia a faccia" con il Mistero di Dio, «nel modo più concreto e discreto possibile», ovvero totalmente

---

62 GIUSSANI, *Il tempo e il tempio*, 41.

63 Come messo in luce, occorre un «incontro» con una presenza eccezionale che offra anche all'immaginazione una possibilità nuova, in cui «la ragione è come portata sopra se stessa a capire qualcosa che è sopra il suo oggetto normale, al di là della sua immaginazione, che non potrebbe neanche lontanamente pensare. È la ragione che conosce; una ragione, però, come sublimata, come resa più grande, resa sopra se stessa da una presenza eccezionale» (GIUSSANI, *Si può [veramente?!] vivere così?*, 112).

valorizzatore della libertà umana e, al contempo, «rivelando l'uomo a se stesso»[64]. Oltre ogni immaginazione, Dio si fa carico di ristabilire il legame, «il ponte». Come sottolinea Giussani è Dio stesso a farsi ponte, si fa uomo: «[…] un amore comprensivo oltre ogni umana immaginazione realizza il recupero dell'uomo […]»[65]. Cristo stesso è quel ponte, egli si offre così all'uomo quale possibilità di riconoscimento esorbitante: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6)[66].

### *2.2.2. Il compimento dell'immaginazione: Cristo coinvolge l'uomo nel rapporto col Padre*

La venuta di Cristo costituisce in questo modo un radicale "sorpasso" delle possibilità immaginative umane – Dio che si fa uomo – e, proprio in questo modo, essa costituisce un punto di non ritorno proprio in ordine al rapporto di ogni uomo con il mistero di Dio. Il volto di Cristo segna per l'immaginazione e l'intelligenza umana il punto cui guardare per scoprire il proprio «volto umano», il proprio «destino»:

> «Dio ha svelato all'uomo il volto del suo destino svelando Se stesso, ha fatto conoscere il nome del destino umano attraverso la Sua Presenza, è intervenuto Lui a ricordarci di essere destino per l'uomo, l'«*unum*» capace di rendere umana la vita dell'uomo. E sarà nella storia una lunga vicenda di ridimensionamento dell'orgoglio umano, che invece proprio per quanto riguarda l'immagine del suo destino, […] ha cercato da sempre di affermare se stesso come totalità»[67].

L'uomo, quindi, non è lasciato solo davanti alle «domande ultime» della vita: questo libera la sua stessa immaginazione dal compito di dover essa fissare autonomamente «l'immagine del suo destino». Il «destino» stesso – per riprendere quest'espressione tipicamente giussaniana – è divenuto persona, si è reso incontrabile, come sottolinea lo stesso Balthasar:

> «L'assoluto non è da raggiungere per mezzo di negazioni di finitezza mondana. Piuttosto è lui

---

64 «Non è più l'uomo che cerca di instaurare un rapporto con un Dio lontano, impegnando in modo sorprendente e commovente tutta la propria immaginazione e la propria devozione; è Dio che si fa compagno all'uomo nel modo più concreto e discreto possibile. Gesù […] si rivela la strada. Come ha scritto Giovanni Paolo II […]: "L'uomo rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso unitario se non incontra Gesù Cristo. Per questo è Cristo Redentore che rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso» (GIUSSANI, *Alla ricerca del volto umano*, 15-16).

65 GIUSSANI, *Alla ricerca del volto umano*, 229.

66 Così Giussani: «La eccezionalità di Cristo non sta nel fatto che egli sia un richiamo a quella implicazione [Dio come ultima implicazione dell'umana esperienza], quanto nel fatto che il suo avvenimento costituisce la presenza fisica di quel significato ultimo della storia. Non c'è esauriente esperienza umana se non è valorizzazione – consapevole o no – del rapporto con questo fatto che è l'uomo-Cristo» (GIUSSANI, *Il rischio educativo*, 129).

67 GIUSSANI, *Alla ricerca del volto umano*, 22.

> stesso che raggiunge noi, sopraffacendoci là dove la nostra capacità d'immaginazione è alla fine, cioè laddove Dio è e può quello che l'uomo bramerebbe di poter escogitare ma non può»[68].

L'immaginazione viene così "strappata" a se stessa, fissata su un contenuto che non può darsi da sola; di più, essa è "afferrata" da una Presenza che la dilata, innalzandola oltre le sue stesse possibilità immaginative fissandola a sé e, proprio così, sottraendola ai suoi limitati tentativi[69]. In questa prospettiva l'immaginazione è definitivamente introdotta dentro una dimensione inedita, a lei indisponibile, dipendente per sempre dall'«incontro» con questa presenza che la conduce oltre se stessa. L'immaginazione viene così segnata una volta per tutte da questo incontro, e dalla pretesa di quanto esso introduce in ordine all'esistenza. È per una simile «eccedenza» immaginativa, che la ragione stessa sperimenta la sua fondamentale dilatazione, allargamento. Per Giussani la Rivelazione è proprio questo dischiudersi, attraverso l'avvenimento di Cristo, dell'«infinita immaginazione di Dio» all'immaginazione dell'uomo, il comunicarsi stesso della vita di Dio: «[…] il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Questa è stata la rivelazione suprema della amicizia come la grande protagonista del creato, così come Gesù ce l'ha fatta concepire, la rivelazione di Dio ce l'ha fatta concepire, ce l'ha svelata dalla Sua immaginazione infinita»[70]. Tale dinamica conoscitiva alla quale il rapporto con Gesù introduce, coinvolge "i suoi" nel rapporto autentico con il significato di tutto – al rapporto con Dio –, rendendoli partecipi della sua coscienza di Figlio. L'immaginazione è così coinvolta in una vera e propria conoscenza inedita del reale; è resa partecipe del conoscere stesso di Cristo: tutto il reale è accolto come segno ed occasione di rapporto col Padre, è un'accoglienza e una conoscenza nuova di tutta la realtà e, quindi, un uso più umano e corrispondente della ragione come tale. Se, a livello naturale, l'immaginazione aveva la forza di tener spalancata la ragione oltre il dato empirico immediatamente afferrabile, possibilità a cogliere la realtà come «totalità», così una volta che la forza immaginativa si trova "segnata" dall'incontro indeducibile con Cristo essa si manifesterà come possibilità

---

68 H. U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, Milano 1987, 69, in GIUSSANI, *Perché la Chiesa*, 296 in nota.

69 «E da parte nostra il desiderio che Lui effettivamente ci cambi significherà che non facciamo più perno su di noi, ma riconosciamo che quello che noi siamo è Lui, secondo quell'immagine d'uomo originale: "Facciamo l'uomo nella nostra somiglianza"» (GIUSSANI, *Alla ricerca del volto umano*, 22); così Ratzinger: «La fede cristiana è nata da uno sconvolgimento storico, dal crollo di una antica coscienza storica: il messaggio di Gesù presuppone la messa in discussione della forma storica del tardo Giudaismo, la sua rilettura fatta da Paolo radicalizza questo tratto di critica storica [...] e intende il messaggio di Gesù al tempo stesso come fondazione di una nuova storia e certo, in maniera paradossale, è sperimentata come la fine di ogni storia e proprio perciò concerne tutti gli uomini» (J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 2005, 100).

70 L. GIUSSANI, *Alla ricerca del volto umano. Esercizi spirituali della Fraternità di Comunione e Liberazione*, Milano 1996, 46.

di sguardo alla totalità dell'esistenza come destino, di comprensione della realtà come luogo del manifestarsi della presenza di Dio, che in Cristo si è realmente fatto compagno all'uomo. Allo stesso modo, la possibilità di entrare in relazione con l'altro per immedesimazione si rivela adesso, a sua volta in modo compiuto, possibilità di calarsi dentro il contesto che *è* l'altro, in un tipo di comprensione che è conoscenza esistenziale dell'altro a partire dalla forma d'autocoscienza personale a cui Cristo genera chi incontra, percepirlo «nel suo destino: io sono tu, tu sei io»[71].

> «Mi echeggia nella memoria un brano di Ugo di San Vittore: "Contemplando quel che Dio ha fatto, riconosciamo quel che dobbiamo fare... *et nihil in universitate infecundum est*". Sì, nulla nella totalità del reale è infecondo. Anche i capelli del nostro capo, il giglio del campo, il bambino piccolo. Nulla e nessuno è fuori da quel suo sguardo fecondo di Cristo»[72].

Per Giussani il rapporto di Gesù col Padre è la sorgente inesauribile di questa coscienza nuova di sé, da cui scaturisce un modo nuovo di conoscere e, quindi, di immaginare tutto:

> «Quando [Gesù] guardava il passero cadere, quando osservava i gigli del campo, le messi, i capelli dell'uomo, che cosa gli dava la certezza di trarre da tutto spunto per raggiungere il significato del mondo, il senso della sua vita? Ciò che faceva fiorire tale certezza era il suo rapporto col Padre, la compagnia del Padre»[73].

La rivelazione determina un compimento dell'immaginazione anche per quanto riguarda quella possibilità di immedesimazione totale che, per Giussani, scaturisce *anche* dall'immaginazione. L'Incarnazione del Verbo divino nell'umano fonda la possibilità per l'uomo di immedesimarsi con Cristo, con la vita stessa di Dio. Scaturisce da qui, sul piano morale, una possibilità inedita: agire immedesimati[74] con lo sguardo misericordioso di Dio, sguardo di cui siamo al contempo oggetto e soggetto. Tale dilatazione, tanto della ragione quanto dell'immaginazione, non può tuttavia essere ricondotta a qualcosa di "meccanico", che accade nell'uomo a prescindere da una sua mossa di libertà. Proprio per quei rischi naturalmente propri del dinamismo immaginale, e sui quali ci siamo soffermati anche dal di dentro della vicenda del Popolo Eletto, l'immaginazione per quanto «incontrata» da una possibilità eccedente che la

---

71 Cfr. L. Giussani, *Si può (veramente?!) vivere così?*, Milano 1996, 157-159.

72 L. Giussani, *A riscoprire una coscienza di figli*, in Avvenire (17 ottobre 1992) 1.

73 L. Giussani, *L'uomo e il suo destino. In cammino*, Genova 1999, 33.

74 Dove immedesimazione per il nostro autore non segna una sorta di sforzo immaginifico a partire dal quale tentare di riattualizzare su piano morale la vita del Cristo. Immedesimazione qui è il vertice di quella sequela a Dio, di quel «seguire» che abbiamo già riconosciuto decisivo in tutto lo svolgersi della storia che Dio «fa» con Israele: immedesimazione è, in quest'ottica, lo scoprirsi partecipi di una vita nuova comunicataci a alla quale desidera aderire.

riconfigura in modo reale, potrà sempre preferire il "gioco" delle sue proprie immagini e proiezioni. La libertà umana potrà sempre disporsi in un rifiuto di quanto le viene incontro, evidenza che è la stessa vicenda storica di Gesù, così come la personale lotta che vive ogni credente, a dimostrare. Tuttavia, proprio perché la ragione umana si trova davanti «l'inimmaginabile»[75], occorre sottolineare la portata di liberazione che tale dilatazione dell'immaginazione dipendente dall'incontro con la presenza di Cristo introduce nella storia umana. Se, infatti, l'unica possibilità di dare seguito al proprio anelito umano, *ex parte hominis*, si configurava esclusivamente come la possibilità di levare differenti «ponti» verso il mistero, è solo l'avvenimento Cristo ad introdurre una reale scelta ed alternativa all'uomo: la sequela a lui, «seguirlo». In questo senso occorre quindi sottolineare come l'incontro con Cristo non solo non prescinda dalla libertà dell'uomo quanto, piuttosto, la susciti offrendole finalmente la possibilità di una mossa altrimenti impraticabile, una possibilità «qualitativamente» più corrispondente tanto alle proprie attese quanto all'impegno della libertà stessa suscitata nella sua potenza «affettiva». Un incontro che si prolunga come possibilità attraverso «persone e volti con un'identità più vera», la chiesa come popolo di Dio:

> «Ciò che caratterizza il fenomeno dell'incontro è una differenza qualitativa, una percepibile differenza di vita. L'incontro è l'imbattersi in una diversità che attrae in quanto corrisponde al cuore, passa perciò attraverso il paragone e il giudizio della ragione, e suscita la libertà nella sua affettività. L'incontro stabilisce l'urto con una diversità, coincide con l'esperienza di una differenza che colpisce. Ma differenza da che? Dalla mentalità comune, dal modo solito di concepire ciò che si desidera, dal modo "normale" di entrare in rapporto con la realtà in tutti i suoi dettagli. Ciò che colpisce e muove sono persone, volti, con una identità che appare più vera, più corrispondente al cuore, non determinata da tutta la trama di fattori componenti il clima sociale così come viene favorito dal potere e subito da tutti»[76].

Da questo punto di vista, quindi, sarebbe errato interpretare questa «moltiplicazione» dell'immaginazione e delle possibilità della ragione in modo dialettico rispetto alla libertà personale, piuttosto è lo spalancarsi di una comprensione dell'essere che chiede, reclama, una mossa della libertà e, proprio così, la suscita[77]: è l'esperienza della «liberazione»[78].

---

75 «Il "perché ultimo" è riconosciuto come ben più grande dell'uomo, per sua natura inimmaginabile dall'umana mente, sorgente di una possibilità indefinibile dall'umana immaginazione» (GIUSSANI, *Perché la Chiesa*, 21).

76 S. ALBERTO – L. GIUSSANI – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo. Nuove tracce d'esperienza cristiana*, Milano 1998, 25.

77 Un'esaltazione che coinvolge permanentemente il credente anche oggi. «La vera lotta è fra la nostra immaginazione, tra l'immagine che noi ci facciamo dello scopo del vivere, tra il sentimento che noi coviamo della consistenza del vivere e la parola di Cristo: "In verità, in verità io vi dico...". Questa è la grande alternativa cui tutte le mattine noi ci mettiamo di fronte» (L. GIUSSANI, *Redemptoris Missio. Esercizi Spirituali della Fraternità di Comunione e Liberazione*, Milano 1991, 7).

78 Cfr. GIUSSANI, *In cammino (1992-1998)*, 11.

### *2.2.3. Cristo «moltiplica» l'immaginazione*

In virtù di quanto detto, innanzi alla presenza e alla pretesa di Cristo, oggi come duemila anni fa, per Giussani è segno di immaturità come di un'ultima slealtà con se stessi, la posizione di chi pretende di percorrere un ultimo indifferentismo. Il fatto che

> «"Dio è diventato uomo" pone un problema radicale e ineliminabile per la vita religiosa dell'umanità. E Kierkegaard nel suo *Diario* scrive: "La forma più bassa dello scandalo, umanamente parlando, è lasciare senza soluzione tutto il problema intorno a Cristo. La verità è che è stato completamente dimenticato l'imperativo cristiano: tu devi. Che il cristianesimo ti è stato annunciato significa che tu devi prendere posizione di fronte a Cristo. Egli, o il fatto che Egli esiste, o il fatto che sia esistito è la decisione di tutta l'esistenza"»[79].

La grande pretesa di Cristo è, in definitiva, quella di segnare e fissare la strada del rapporto col Padre in modo chiaro e definitivo, oltre ogni nostra pretesa immaginativa[80]. Davanti a una simile proposta il grande rischio, sottolinea Giussani, per noi come per i Farisei duemila anni fa, è «il prevalere delle nostre immagini sull'attesa che Dio ci ha destato nel cuore e che Cristo ci ha rinnovata, anzi ci ha precisata»[81]. Il prevalere di tali immagini, abbiamo visto, coincide con una indisponibilità all'iniziativa stessa di Dio e al voler fissare, ancora, autonomamente i modi e le forme del rapporto con Lui, laddove non si arrivi a negare il rapporto stesso. Se da un lato tutto questo sembra porre fine allo stesso dinamismo immaginativo umano, in realtà, sottolinea Giussani, è una trasformazione e un potenziamento dell'immaginazione stessa e, con essa, della ragione e della libertà umane. È proprio questa novità, cambiamento impossibile alle forze dell'uomo, a permettere di riconoscere in Cristo la risposta a ciò che l'immaginazione pre-sente senza poter generare: «[…] lo riconosceremo perché ci cambierà il cuore e, perciò, ci cambierà la fantasia e l'immagine stessa, non si desidera più quello che si desiderava prima, cioè si desidera quello che si desiderava prima, ma in un altro modo più, grande: il centuplo quaggiù»[82]. Secondo Giussani la fede in Cristo implica una specifica determinazione dell'immaginazione[83] e, proprio così, quest'ultima diviene "custode" di una possibilità indisponibile quanto però reale: «La coscienza del rapporto con Cristo moltiplica la forza dell'immaginazione

---

79 GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana*, 38-39.

80 «[…] non è una nostra decisione immaginativa il cammino su cui dobbiamo fare i Vostri passi, ma è l'immaginazione di Dio che si manifesta attraverso un'irrefutabile storia, un segno irriducibile, oggettivo» (GIUSSANI, *Tutta la terra desidera il Tuo volto*, 196).

81 GIUSSANI, *Si può (veramente?!) vivere così?*, 317.

82 *Ibid.*

83 Vedi L. GIUSSANI, *Il movimento di Comunione e Liberazione*, Milano 2014, 116.

[…]»[84], la rende cioè più efficace, più potente in ordine al compimento di quella traiettoria totalizzante di una ragione che, spalancata, brama conoscere il significato di tutto. Una volta che l'uomo è strappato dal gioco delle proprie immagini, per quanto buone, scopre in Cristo di poter dare del «Tu» a quel mistero da cui nascono tutte le cose, il mistero afferra cioè l'immaginazione nel momento stesso che la ragione riconosce possibile quanto ritenuto inimmaginabile:

> «Se a questo Mistero che è assolutamente impensabile, inimmaginabile – inimmaginabile: è proprio questo il punto; invece noi a quello che ci ha detto Gesù, al Mistero che ci ha svelato Gesù, agganciamo sempre la nostra immaginazione (ed è giusto, mi piacerebbe parlare di questo, ma questa immaginazione dev'essere espressa coscientemente con la consapevolezza che c'è dentro il Mistero) –, comunque, se diciamo "Tu" a questa immensità, a questa realtà totalmente diversa, inimmaginabile, se diciamo "Tu", allora comprendiamo che non limitiamo il Mistero; e il Mistero incombe sulla nostra giornata in modo diverso […]: tutti parlano dell'Ente supremo, di qualcosa, ma nessuno dice "Tu" a questa cosa»[85].

La possibilità ultima è quindi quella di poter dare del Tu al mistero stesso di Dio, dal di dentro di una coscienza di Figli. Una possibilità che si offre come fatto reale nella storia, segnando così il punto di non ritorno per la stessa immaginazione: per quanto una simile possibilità la si potrà rifiutare o la si vorrà negare, per il fatto che è accaduta implica un «tu devi»: una ragione che vuole essere leale con il suo dinamismo, davanti a questo "sfondamento" delle proprie immagini sul mistero dell'essere ed il significato del proprio esistere, «deve prendere posizione».

## 3. Conclusioni ed aperture

### 3.1. Immaginazione «clava del guerriero che è la memoria»: vivere alla Sua presenza

Cristo nella sua incarnazione, morte e risurrezione fissa l'immaginazione dell'uomo a sé, compiendone il dinamismo naturale oltre le sue possibilità; "riconducendo" gli uomini al Padre Egli genera gli uomini alla coscienza di figli, strappandoli così dalle erronee immagini di Dio. Secondo tale prospettiva, allora, l'immaginazione non è più semplicemente "strumento" di una ragione che vaga, preda delle sue immagini; per quanto questa rimanga una possibilità per la libertà dell'uomo, essa si rivela piuttosto sostegno decisivo ad una continua occasione di *memoria* del personale incontro con Cristo. L'immaginazione non è più il tentativo di gettare un ponte verso l'ignoto;

---

84 GIUSSANI, *Guardare Cristo*, 16.

85 L. GIUSSANI, *«Tu» (o dell'amicizia)*, Milano 1997, 336-337.

il suo dinamismo viene coinvolto in una reale conoscenza del mistero e Cristo si rivela il terminale ultimo verso cui l'immaginazione è protesa da sempre (Atti 17,22-31). Questo significa, quindi, che l'essere stata trasformata da una possibilità eccedente rende l'immaginazione determinante a come il soggetto entra nel rapporto con il reale. Se da un lato, nell'esaltazione della libertà che scaturisce dall'incontro con Cristo, essa potrà sempre configurarsi come puro gioco della propria progettualità (attaccamento alle proprie immagini); dall'altro, come facoltà che tiene spalancata la ragione alla categoria del possibile, portata oltre se stessa da un avvenimento inimmaginabile, essa sarà anche sempre possibilità di cogliere se stessi dal di dentro dell'incontro con la grande presenza di Cristo:

> «L'immaginazione o è il più grande servizio alla memoria oppure diventa fantasia e strappa dalla realtà. Se è servizio alla memoria, fa penetrare la realtà fin nelle sue radici, nel suo generarsi»[86].

In questo senso un'immaginazione «moltiplicata» dall'incontro con Cristo è un'immaginazione che dal di dentro della ragione e della libertà permette di tornare a Lui più vividamente, in una fondamentale disposizione di mendicanza e di attesa, permettendo al soggetto di vivere una «memoria» grata. Memoria non di qualcosa di passato ma di una presenza che ha incidenza nell'ora presente, che genera la persona ad una possibilità di novità e di stupore[87]: disponibilità concreta del soggetto all'iniziativa del mistero attraverso il reale[88]. In una simile prospettiva, comprendiamo l'invito che Giussani rivolge ai suoi interlocutori a che il fatto dell'incarnazione «ingombri», come un'ipotesi nel rapporto con tutto, l'immaginazione:

> «Qualunque sia il nostro stato d'animo, incominciamo con l'adorare quell'istante, quel momento concreto in cui tutto è accaduto; […] [Egli] è nato da una carne. Noi dobbiamo rendere quasi abituale nella nostra immaginazione – in quella immaginazione che "consegue" il nostro agire, che segue il nostro cammino, […] noi dobbiamo rendere abituale nel nostro cammino il posto di questo ricordo, di questa memoria. Chiediamo che essa "ingombri" sempre di più l'orizzonte della nostra immaginazione, perché, allora, già le cose che facciamo e che tocchiamo si trasformano secondo il destino finale e del destino finale incominciano ad anticipare la sicurezza

---

86 L. Giussani, *Uomini senza patria (1982-1983)*, Milano 2008, 36.

87 «L'avvenimento – afferma infatti Giussani – è il fatto che porta la novità nel discorso del mondo, nella fila delle cose della storia» (Giussani, *Si può [veramente?!] vivere così?*, 111).

88 Con novità non intendiamo semplicemente un rinnovamento di coscienza su piano intellettuale, quasi una novità speculativa, essa indica la possibilità di vivere l'esistenza secondo una disponibilità tale all'iniziativa di Dio per cui non è più possibile vivere semplicemente di strutture e forme che si ripetono: «Infatti, se c'è un fattore che ci supera, Cristo, è incommensurabile la nostra saggezza con la Sua, la nostra affettività con l'impeto della Sua gratuità, e perciò noi dobbiamo per forza usare l'intelligenza e l'affettività nostre, ma sempre come "alla mercé", pronti a cambiare di istante in istante, secondo la ricchezza e l'immaginazione creativa Sua [di Dio]. […] è una novità che accadrà fino a quando avrete settant'anni o ottant'anni; fino a sessantatré posso testimoniarlo io» (L. Giussani, *Qui e ora (1984-1985)*, Milano 2009, 368).

> e la gioia, l'evidenza e la gioia, e perciò una pace e una fecondità che qualsiasi guerra, qualsiasi antitesi non può arrestare, non può soffocare»[89].

Un'immaginazione così «ingombrata», entrerà in rapporto con il reale non solo spalancando la ragione al possibile, secondo la sua naturale funzione, ma reintrodurrà ogni volta colui che ha incontrato Cristo – «qualsiasi sia lo stato d'animo» – all'impossibile divenuto possibile, all'ipotesi che la realtà si possa rivelare oggi, ancora nuovamente, luogo storico della presenza reale di Cristo appassionato al destino dell'uomo (Col 1,16b; 2,17-19): «"percepire la contemporaneità di Cristo a quello che fai" […]: fare memoria, vivere la memoria. Il cristiano è l'uomo che vive la memoria, cioè "la contemporaneità di Cristo a tutto quello che fa"»[90]. L'immaginazione si rivela così «il grande strumento della memoria, […] clava del guerriero che è la memoria! La memoria è il guerriero che dirige la storia»[91].

«Fare memoria» è così quell'esser stretti al capo – a cui invita san Paolo (Col 2,18-19) – per non esser preda delle proprie pretese visioni, gonfi di vano orgoglio[92]. È questo lasciarsi «ingombrare» nella propria autocoscienza della presenza di Cristo a render possibile l'altrimenti impossibile atteggiamento a cui Gesù incessantemente richiama nei vangeli: diventare come bambini (Mt 18,3). Come il bimbo è tutto preso, coinvolto, con la presenza della madre così nei primi che seguirono Cristo, lasciando tutto, l'immaginazione era totalmente afferrata dalla sua presenza; egli determinava la loro "postura esistenziale", il modo con cui entravano in rapporto con tutto, segnando così la novità delle loro vite:

> «Sono così bambini vicino a Gesù che lasciano cadere, non stanno attaccati alla pretesa che Lui risponda alle loro questioni così come le immaginano, ma gli stanno attaccati più profondamente di quanto fossero attaccati alle loro opinioni con una semplicità più grande. Perché l'essere attaccati alla propria opinione esige la perdita della semplicità l'introduzione di una presunzione e il prevalere della propria immaginazione sull'attesa»[93].

Da questo punto di vista è solamente il riconoscimento della sua presenza (la fede) a generare una liberazione dalle proprie immagini e, così, introdurre l'immaginazione della ragione innanzi ad una possibilità inedita per la libertà; non è certo l'immaginazione a produrre, secondo un'accezione psicologica, la presenza di Cristo[94]. Nel pensiero di Giussani i fattori qui in gioco risultano chiaramente articolati: solo

---

89 Giussani, *In cammino (1992-1998)*, 10.

90 Giussani, *Uomini senza patria (1982-1983)*, 67.

91 Giussani, *Dall'utopia alla presenza*, 190.

92 Cfr. Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, 212.

93 Giussani, *Si può (veramente?!) vivere così?*, 317.

94 Cfr. Giussani, *Qui e ora (1984-1985)*, 447.

«se uno vive questa coscienza della realtà di Cristo presente, anche l'immaginazione si infervora; poi, viceversa, l'immaginazione infervorata aumenta il senso della Sua presenza»[95], incide cioè sulla possibilità che accordiamo a questa presenza in relazione alla totalità del reale: il fattore primario, coerentemente alla pedagogia rivelativa, rimane l'iniziativa del mistero che si rende presenza incontrabile. Così l'immaginazione viene «salvata», anch'essa totalmente valorizzata ed assunta nel mistero di Dio fatto uomo, scopre la sua autentica possibilità di servizio alla ragione, strumento decisivo per la «memoria di Cristo», senza che si crei confusione tra la ragione stessa e l'immaginazione[96].

### 3.2. L'inimmaginabile continua ad accadere in un «incontro» possibile: la Chiesa

Se ciò che offre un orizzonte inedito all'esistenza è l'incontro con Cristo, ad essere decisivo rispetto a quanto fin qui emerso, è che questo incontro possa continuare ad accadere nel presente, oggi[97]. Tale «incontro» non esaurisce il suo valore nel passato, non è semplicemente l'avviarsi di un processo dalle conseguenze meccaniche, esso deve riaccadere sempre come incontro tra la libertà dell'uomo spalancata al mistero e la libertà di Dio che gli si fa incontro come uomo. Quanto descritto in queste pagine, infatti, è un dinamismo che si attua come cammino umano personalissimo, attraverso la particolarità della storia personale di ciascuno inscritta nella storia del grande incontro tra libertà umana e libertà divina:

> «L'importante è la continuità per cui Cristo è "con noi tutti i giorni fino alla fine del mondo": la Chiesa! Come sarebbe astratto anche il Gesù di Andrea e Giovanni, se non si concretasse ora – ora! –, in questo momento, nella presenza Sua dentro il mistero del Suo corpo – dentro il mistero della Chiesa –, che ognuno di noi serve a costruire "come pietra viva", dice la Liturgia»[98].

Oggi, come duemila anni fa, è dal di dentro del corpo ecclesiale che la medesima *pro-vocazione* ad un coinvolgimento totale con la vita di Cristo raggiunge l'uomo di ogni tempo: occorre poter incontrare Cristo oggi. È questo incontro al presente che porta ad accogliere l'inimmaginabile (incarnazione, morte e risurrezione) al punto

---

95 L. GIUSSANI, *Affezione e dimora*, Milano 2001, 374-375.

96 Cfr. GIUSSANI, *Si può (veramente?!) vivere così?*, 201.

97 Questo il significato del noto incipit della prima enciclica di Benedetto XVI, in esso la categoria teologica di «incontro» ha valore fondamentale: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persone, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la decisione decisiva» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas est*, 25 dicembre 2005, Solennità del Natale del Signore, n. 1).

98 L. GIUSSANI, *Il tempo si fa breve. Esercizi della Fraternità di Comunione e Liberazione*, Milano 1994, 34.

che l'immaginazione, segnata dall'incontro con qualcosa che non poteva proiettare da se stessa, è occasione continua a che la ragione si riempia di memoria per questa presenza di Cristo fra le pieghe della vita: «Cristo presente in modo visibile e tangibile dentro il cambiamento che provoca negli uomini»[99]; una vita nuova che permane in un luogo, in un popolo, in cui è possibile fare esperienza in modo persuasivo – in un modo per il quale il gioco dell'immaginazione si trova calamitato oltre se stesso – della definitiva vittoria sui limiti di tempo e spazio in un guadagno inimmaginabile «d'intensità di vita», il «centuplo quaggiù»[100]. La «grazia della fede» è data proprio dal permanere reale di questa presenza secondo quella forza esaltatrice della coscienza e della libertà umane, per cui l'uomo si trova finalmente nella condizione di un'adesione a qualcosa di diverso dalle pure proiezioni di sé[101]. Per Giussani, quindi, l'incontro con Cristo è un fatto innanzitutto di esperienza, di corrispondenza, e non di contenuti teorici[102]. L'incontro di Giovanni e Andrea col Signore, la vicenda di Zaccheo o della Samaritana, delineano per il nostro autore la forma reale, la figura concreta, del possibile incontro con Cristo in ogni tempo, ieri come oggi.

## *3.3.* Aperture e prospettive

### *3.3.1. Riguadagnare il ruolo dell'immaginazione nella comprensione della fede*

Nei limiti del presente saggio abbiamo cercato di offrire una prospettiva, trasversale alla produzione del nostro autore, grazie alla quale collocare il gioco determinante dell'immaginazione entro il quadro del rivelarsi di Dio e della modalità con

---

99 GIUSSANI, *Uomini senza patria (1982-1983)*, 306.

100 L'esperienza cristiana ha così il suo inizio oggi come ieri da «*L'incontro* con un fatto obiettivo originalmente indipendente dalla persona che l'esperienza compie; fatto la cui realtà esistenziale è quella di una comunità sensibilmente documentata così come è di ogni realtà integralmente umana […]. Non esiste versione dell'esperienza cristiana, per quanto interiore, che non implichi almeno ultimamente questo incontro con la comunità e questo riferimento all'autorità» (GIUSSANI, *Il rischio educativo*, 130).

101 La possibilità di cogliere in modo adeguato il valore di questo incontro «richiede pure un gesto di io per la sua comprensione adeguata. Infatti, lo stesso gesto con cui Dio si rende presente all'uomo nell'avvenimento cristiano esalta anche la capacità conoscitiva della coscienza, adegua l'acume dello sguardo umano alla realtà eccezionale che lo provoca. Si dice *grazia della fede*» (GIUSSANI, *Il rischio educativo*, 130-131); cfr. ID., *Una storia, una tensione cristiana, una scelta tra due antropologie*, in L'Osservatore Romano (29 settembre 1984) 5.

102 Giussani cita in proposito Ratzinger: «È l'osservazione di Ratzinger: "In realtà noi possiamo riconoscere solo ciò per cui si dà in noi una corrispondenza... Il processo della conoscenza è un processo di assimilazione, un processo vitale"» (L. GIUSSANI, *Ecumenismo. Ottocento anni di miracoli*, in 30Giorni 3 [1995] 44); cfr. «Il luogo della verifica: l'esperienza umana», in GIUSSANI, *Perché la Chiesa*, 265; ID., *Il rischio educativo*, 131-132.

cui l'uomo sta innanzi a tale rivelazione. La nostra, inevitabilmente parziale, ricostruzione si propone così di riproporre all'attenzione il valore stesso della facoltà immaginativa; questa risulta infatti esaltata dall'incontro con Cristo «infervorata» in una dilatazione che si accompagna a quell'allargamento della ragione che ha costituito un invito continuo del recente Magistero ecclesiale. Proprio per la decisività che l'immaginazione riveste entro la stessa autocoscienza umana, così come emerge dalle pagine di Giussani, essa si offre alla stessa riflessione teologica come una facoltà da riguadagnare in ordine alla stessa comprensione delle ragioni della fede[103].

### *3.3.2. Un'esegesi carica di memoria*

Un ulteriore promettente ambito di indagine nel pensiero giussaniano è quello costituito dai suoi continui inviti ad usare attivamente l'immaginazione, ora suscitando lui delle immagini ora chiedendo ai suoi interlocutori di immaginare ed immedesimarsi. L'invito «immaginate!» "risuona" così come un *refrain* lungo i suoi testi. Un simile approccio alla Scrittura non è derubricabile ad una mera strategia comunicativa, e nemmeno è riconducibile a quello che qualcuno potrebbe definire un approccio puramente narratologico. L'immedesimazione con gli episodi narrati dai vangeli è possibile unicamente perché al presente, seppur in modalità contingenti diverse, il cristianesimo continua ad accadere come un personale incontro con Cristo, il cui "canone esperienziale" proprio dai vangeli ci è trasmesso, quale categoria ermeneutica decisiva del personale incontro con il Signore. Proprio in questo modo, paradossalmente, la Scrittura e in modo particolare i vangeli, non si configurano innanzitutto come un testo da cui dover dedurre dei richiami innanzitutto morali, tantomeno sono riducibili ad un insieme di verità inerenti Dio; essi sono piuttosto aiuto decisivo a sorprendersi di quanto già è presente ed è accaduto nella personale esperienza dell'incontro con Cristo. Non è lo sforzo immaginale a determinare un rapporto tra la nostra vita e quella dei discepoli, quanto il dato oggettivo di un'identica corrispondenza sperimentata oggi come allora in questo incontro «inimmaginabile». L'esegesi "come immedesimazione" che Giussani propone, recentemente definita a buon titolo «esegesi esperienziale»[104], nasce proprio dalla consapevolezza

---

[103] L'urgenza di un tale "recupero" è ben espressa dal recente contributo del teologo Nicolas Steeves (N. Steeves, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, Brescia 2018). La provocazione offerta da questo denso lavoro ha costituito l'*input* decisivo alla presente ricerca nel pensiero di Giussani. Rimane ancora da svolgere un ampio lavoro di raffronto del pensiero dello stesso con la traiettoria storica del rapporto immaginazione-rivelazione-teologia che il testo di Stevees ricostruisce.

[104] Ci riferiamo all'efficace espressione coniata proprio in riferimento a Giussani dal teologo René Roux, il quale attraverso una lettura puntuale dei testi di Giussani ci offre una prospettiva circa l'approccio esegetico di quest'ultimo. Se, come afferma correttamente l'autore, non troviamo una teorizzazione dell'esegesi *qua talis* da parte di Giussani, riteniamo che quanto emerso da queste nostre pagine si possa

di come le Scritture sorgano da una vita "incontrata" da Cristo e che solamente dal di dentro di questa stessa esperienza di vita diviene possibile penetrare il testo sacro, secondo una modalità che realmente riconduce alla personale memoria dell'incontro con il Signore. Entro un simile quadro, l'immaginazione – perché non vada come "sprecata" – è chiamata a sostenere la *memoria.* Percossa da qualcosa di eccedente alle proprie divagazioni immaginifiche, l'immaginazione brandita dalla memoria permette di tornare continuamente – fissandosi – a *quel* fatto: l'avvento di Cristo tra gli uomini. La possibilità di non percepire come qualcosa di estraneo o remoto quanto narrato dagli evangelisti, e più ampiamente nella Scrittura, è data proprio dallo scoprirsi "portatori" della chiave ermeneutica decisiva senza la quale rimarrebbero, in fondo, testi muti: l'essere stati incontrati da Cristo e aver ricevuto, nella sequela a Lui, il dono del suo stesso Spirito (Rm 8,9). Solamente colui che è "immerso", partecipe, di quella medesima vita da cui sono scaturiti i vangeli potrà coglierne, al di là di ogni preparazione accademica, la portata decisiva (addirittura descrittiva) per la propria esistenza[105]. L'unica possibile ermeneutica nei confronti della Scrittura è, da questo punto di vista, una comprensione che si offre dal di dentro dell'esperienza credente in cui la memoria della presenza Cristo si offre come elemento determinante:

> «Si chiama memoria il nesso, il filo che unisce il nostro presente a quella Sua presenza che Giovanni e Andrea stettero per ore e ore, quel giorno, a sentire parlare […]. Si chiama "memoria" il nesso che continua quell'incontro fatto, che lo prosegue nel presente, perché non è vero un incontro con Dio se non prosegue nel presente. […] Il cristianesimo diventa vivo, la fede diventa personalmente viva, fecondatrice della vita […], quando uno tiene presente un incontro che Dio gli ha fatto fare: in parrocchia, a scuola, con l'uno o con l'altro […]. Tiene a mente questo

efficacemente accompagnarsi alla lettura tracciata da Roux. Quanto l'autore afferma circa l'approccio di Giussani alla Scrittura ci sembra in qualche modo valido anche per quanto riguarda la concezione dello stesso in merito all'immaginazione: «Forse la scarsa attenzione riservata all'ermeneutica di Giussani è legata anche al fatto che lui stesso non la esplicita praticamente mai in modo completo, ma, mosso da altre domande che gli sembravano più urgenti, si limita a utilizzare e a commentare le Scritture senza problematizzare in modo tematico la sua metodologia. Se osservata con attenzione, però, essa rivela una coerenza ed una originalità particolari in piena armonia con le premesse epistemologiche del suo pensiero e con le finalità educative e apostoliche che animano la sua missione di teologo» (R. Roux, *L'esegesi esperienziale delle Scritture in Luigi Giussani*, in *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica*, a cura di G. Paximadi – E. Prato – R. Roux – A. Tombolini, 344). In questo senso la messa in luce della fondamentale relazione fra immaginazione e memoria ci sembra possa collocarsi nella linea di un possibile ulteriore approfondimento dell'approccio esegetico di Giussani.

105 In proposito la posizione di Giussani non appare isolata, ma convergente con coloro che si interrogano sul rapporto tra riflessione teologica e Sacra Scrittura. Cfr. J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto*, in I. de La Potterie – R. Guardini – J. Ratzinger et al., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 98; J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia: il teologo nella disputa contemporanea*, Milano 1993, 84; B. Costacurta, *Esegesi e lettura credente della Scrittura*, in Gregorianum 73/4 (1992) 739-45 e P. Beauchamp, *È possibile una teologia biblica*, in *La rivelazione attestata: la Bibbia fra testo e teologia. Raccolta di studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno*, a cura di G. Angelini, Milano 1998, in particolare 326-332; Benedetto XVI, Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini*, n. 30.

incontro, che gli ha destato un'impressione come quella che Cristo ha destato nei due apostoli. È un'impressione che non si può più perdere»[106].

L'incarnazione non è un fatto del passato, piuttosto, è «ciò che caratterizza il metodo cristiano, vale a dire il veicolo della comunicazione di Dio, lo strumento scelto: il fattore umano»[107]. Questo pone all'immaginario un punto limite e, al contempo, una dilatazione oltre le sue possibilità. L'immaginazione – per Giussani – deve così *lasciarsi ingombrare* dal fatto imponente dell'incarnazione-morte-risurrezione di Cristo (l'inimmaginabile che tuttavia è accaduto). L'immaginazione sarà così tanto più «clava» del «guerriero che è la memoria», quanto più tornerà a quel momento in cui ha incontrato ciò che non poteva immaginare, al punto che le proprie immagini sono apparse un niente rispetto a quella presenza carica di promessa. Un incontro per il quale l'istante presente risulta non da fuggire, ma da vivere come il luogo del dirsi e darsi di Dio all'uomo e, quindi, come attesa. È una «impressione» che si introduce con quel primo incontro, tale che la persona non può più "scrollarsela" di dosso e per la quale gli si offre, qualsiasi sia la condizione o la circostanza che attraversa, la possibilità di una memoria che coincide, ultimamente, con la «mendicanza» della presenza di Cristo stesso. In questo modo, la liberazione del credente coincide con il poter ogni volta ri-aderire a questa possibilità inimmaginabile (nel senso di non prodotta dalle sue forze) quanto reale, che lo ha «segnato», e che gli si ri-offre ogni volta, al presente, nella forma dell'incontro con una novità di vita indeducibile dalle proprie immagini e, tuttavia, totalmente adeguata alle sue attese: l'incontro con la vita stessa di Cristo il cui prolungarsi nella storia chiamiamo Chiesa, «vita che incontra la nostra vita»[108].

---

106 L. GIUSSANI, *Ecumenismo. Ottocento anni di miracoli*, 8-11.

107 GIUSSANI, *Perché la Chiesa*, 161. Sottolineiamo qui la sintonia del nostro autore con il pensiero di Joseph Ratzinger, il quale vede nel comunicarsi «concreto» di Dio ciò che salva l'uomo dal gioco delle sue autoproiezioni, introducendolo alla sequela di un fatto che, proprio perché concreto, esige una sequela altrettanto concreta: «Solo il Dio concreto può essere qualcosa di diverso da una nuova proiezione del proprio io. Solo la sequela di Cristo è il cammino del perdersi che conduce alla meta. Ma, anche a questo punto, sorge un nuovo interrogativo: quale immagine di Gesù è più di una mera immagine? Dove posso trovarlo veramente, dove posso trovare Lui e non soltanto pensieri su di Lui? [...]. E [qual è] la risposta allora? Colui che si è fatto carne è restato carne. Egli è concreto. "Nella Chiesa di Cristo viene continuamente rivolta ai singoli la richiesta di dare la propria anima, per poterla ricevere ancora, rinnovata e più vera" (Guardini). L'obbedienza alla Chiesa è la concretezza della nostra obbedienza. La Chiesa [...] è la nostra contemporaneità con Cristo; non ce n'è altra» (J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 56-57).

108 L. GIUSSANI, *Nella fedeltà al Magistero abbiamo sempre voluto portare la gente a scoprire come Cristo è presenza*, in L'Osservatore Romano (21 aprile 2004) 5.

***Riassunto***

Il presente saggio tenta una preliminare messa a fuoco del ruolo che gioca l'immaginazione nel pensiero di Luigi Giussani. Nonostante non si trovi una teorizzazione e trattazione unitaria e conclusiva della facoltà immaginativa nelle pagine del nostro Autore, la messa a tema del dinamismo immaginativo emerge a più riprese nella sua opera quale aspetto non secondario. Riteniamo, inoltre, che la comprensione del ruolo dell'immaginazione nella proposta di Giussani costituisca un punto privilegiato di osservazione in ordine a cogliere l'originalità del suo pensiero. Nell'ampia e diversificata tipologia di testi e di contributi del teologo milanese emerge innanzitutto una comprensione dell'immaginazione in relazione al naturale dinamismo della ragione e, soprattutto, una precisa comprensione della stessa alla luce del dirsi e darsi di Cristo nella storia. L'evento rivelativo del comunicarsi di Cristo riconfigurerebbe, segnandola irreversibilmente, l'immaginazione stessa: introdotta oltre se stessa, nell'inimmaginabile, questa immaginazione "dilatata" contribuirebbe ad un vero e proprio "allargamento" della stessa razionalità. In questa «moltiplicazione dell'immaginazione», per dirla con Giussani, si schiude il nesso immaginazione-memoria al punto da poterne parlare nei termini di «clava della memoria»: immaginazione "salvata" dall'incontro con Cristo. Il lavoro si struttura partendo da un inquadramento, secondo il pensiero di Giussani, dell'*Immaginazione nell'uomo* (1), sottolineando *L'immaginazione: dinamismo naturale della ragione* (1.1) e *L'inevitabile ripiegamento dell'immaginazione* (1.2). La seconda parte tematizza *L'immaginazione salvata dalla rivelazione* (2), nei termini dell'antica e della nuova alleanza: *Dio si fa incontro all'immaginazione dell'uomo: Israele* (2.1) e *Un amore comprensivo oltre ogni umana immaginazione: il Verbo si è fatto carne* (2.2). La terza e ultima parte *Conclusioni e aperture* (3) approda ad una sintesi secondo un'espressione dello stesso Giussani, *Immaginazione «clava del guerriero che è la memoria»* (3.1), per poi sottolineare come *L'inimmaginabile continua ad accadere in un «incontro» possibile: la Chiesa* (3.2) e concludersi, infine, in alcune *Aperture e prospettive* (3.3).

***Abstract***

This essay attempts a preliminary focusing on the role that imagination plays in Giussani's thought. Despite the fact that we can't find a theoretical and conclusive exposition about this topic in the pages of our Author, we have to admit that the theme of imaginative dynamism is thematized in his pages many times. We also believe that the comprehension of the role of imagination in Giussanis' aim could be a privileged point of view in order to identify the originality of his same thought. In his textual production, first of all, emerges a natural comprehension of imagination in order to natural reason's dynamism but, more important, there is revealed a clear comprehension of imagination in the light of Christ's event in the history. The entrance of God in time would be a reconfiguration of the imagination itself: marked in an irreversible way by this event, this "broadened" imagination would contribute to a specular real "enlargement" of the same rationality. In this «multiplication of imagination», as Giussani says, it is revealed the deep relationship between imagination and memory, understood as memory of Christ, a relation which enables our Author to define imagination as "memory's club": a "saved" imagination, saved by the encounter with Christ. The work is structured starting from a reconnaissance, according to Giussani's thought, of *Imagination in man* (1), emphasizing the rule of *Imagination: natural dynamism of reason* (1.1) and *The inevitable folding of the imagination* (1.2). The second part deals with *Imagination saved by revelation* (2), in terms of the old and the new covenant: *God meets man's imagination: Israel* (2.1) and *A comprehensive love beyond all human imagination: the Word became flesh* (2.2). The third and final part – *Conclusions and openings* (3) – leads to a synthesis according to an expression of Giussani himself, *Imagination "club of the warrior who is memory"* (3.1), to then underline how *The Unimaginable continues to happen in a possible "encounter": the Church* (3.2) and finally ending in some *Openings and perspectives* (3.3).

# «The Cambridge Platonists»: elementi speculativi comuni e particolarità teoretiche

**Samuele Francesco Tadini***

«Sir, I oppose not rational to spiritual; for spiritual is most rational», B. WHICHCOTE, *Eight Letters of Dr. Antony Tuckney and Dr. Benjamin Whichcote*, in *Moral and Religious Aphorisms*, J. Payne, London 1753, 108 [«Signore, io non oppongo il razionale allo spirituale; perché lo spirituale è il più razionale» (traduzione mia)].

## 1. Premessa

In questo breve studio – che ha come intento principale quello di fornire alcuni spunti significativi concernenti le riflessioni dei cinque più noti esponenti afferenti il gruppo dei platonici cantabrigensi – mi propongo di evidenziare quegli elementi comuni fondamentali e allo stesso tempo identificativi, perché il lettore possa poi autonomamente approfondire lo studio delle opere di questi pensatori, la cui rivalutazione, oggi in atto, concorre a risvegliarne un più che giustificato interesse.

I platonici di Cambridge[1], la cui importanza sia sul piano filosofico che su quello

* Samuele Francesco Tadini è ricercatore stabile presso il Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, docente incaricato in Filosofia presso la Facoltà di Teologia di Lugano e segretario del Comitato Direttivo dell'Edizione Nazionale Critica delle Opere di Antonio Rosmini. I suoi studi sono incentrati sulla storia della metafisica in genere, con particolare riguardo alla "linea platonica" della metafisica occidentale, alla formulazione sistematica del pensiero teoretico rosminiano e di area rosminiana e all'istanza "spiritualistica" della filosofia italiana e anglo-americana nella modernità. E-mail: sam.tadini@alice.it.

1 Sulla definizione di «Cambridge Platonism» rimando a D. LEECH, *Defining 'Cambridge Platonism'*,

teologico merita di essere totalmente riconsiderata e svincolata da certi pregiudizi interpretativi ancora molto diffusi[2], non costituiscono semplicemente, da un punto di vista storico, un capitolo circoscritto, seppur interessante, di quella storia del pensiero filosofico e teologico inglese della seconda metà del XVII secolo che si pone tra lo

http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/defining-cambridge-platonism, consultato il 2 maggio 2020. Sulla categoria storiografica del platonismo di Cambridge rimando a M. Micheletti, *I platonici di Cambridge. Il pensiero etico e religioso*, Brescia 2011, 9-21. Alcuni studi particolarmente significativi e da me consultati sono i seguenti, ordinati cronologicamente: F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists. A Study*, London-Toronto 1926; W. R. Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, London 1926; G. P. H. Pawson, *The Cambridge Platonists and Their Place in Religious Thought*, London 1930; J. J. De Boer, *The Theory of Knowledge of the Cambridge Platonists*, Madras 1931; J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931; E. M. Austin, *The Ethics of the Cambridge Platonists*, Philadelphia 1935; W. C. De Pauley, *The Candle of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists*, London 1937; E. Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, Firenze 1947; R. L. Colie, *Light and Enlightement. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge 1957; M. Sina, *L'avvento della ragione. "Reason" e "above Reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milano 1976, 64-146; G. A. J. Rogers – J. M. Vienne – Y. C. Zarka (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, Dordrecht-Boston-London 1997; S. Hutton, *The Cambridge Platonists*, in S. Nadler (ed.), *Blackwell Companion to Early Modern Philosophy*, Oxford 2002; D. Hedley – D. Leech (eds.), *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy*, Cham 2019. Fondamentali le seguenti antologie: E. T. Campagnac (ed.), *The Cambridge Platonists*, Oxford 1901; G. R. Cragg (ed.), *The Cambridge Platonists*, New York 1968; C. A. Patrides (ed.), *The Cambridge Platonists*, Cambridge 1980. Vi è anche un sito web appositamente dedicato ai platonici di Cambridge (noto come *Cambridge Platonism Sourcebook*), istituito nel contesto della stessa Università di Cambridge, che contiene materiale fondamentale per lo studio di questi pensatori: *Cambridge Platonists Project*, http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/index, consultato il 2 maggio 2020.

[2] Uno dei pregiudizi interpretativi più noti è certamente quello stabilito dallo stesso Cassirer, il quale fornisce un bilancio negativo quanto al significato storico e al valore teoretico del pensiero dei platonici di Cambridge. Per Cassirer, infatti, questi pensatori sarebbero stati, ad un tempo, marginali per lo sviluppo della filosofia naturale e per la portata delle loro teorie in campo religioso-teologico (Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra*, 45-48, 135, 137, 151, 126-127). A parte il fatto che si potrebbe obbiettare che il valore teoretico di un pensiero non si misura semplicemente sulla base di quanto abbia più o meno influito sul progresso della filosofia naturale, perché la cosiddetta filosofia naturale non esaurisce il campo della ricerca filosofica. Le metafisica, per esempio, non è riducibile alla filosofia della natura, a meno che non si voglia aprioristicamente ritenere che l'unica forma di speculazione filosofica che abbia valore sia quella riconducibile alla scienza sperimentale o, analogamente, ridurre la ragione filosofica a quella delle scienze naturali. Questo, naturalmente, è un presupposto interpretativo che finisce per determinare il valore o meno di un pensiero e quello dei platonici di Cambridge, per quanto talvolta possa piegare verso il misticismo, l'occultismo e il cabalismo, non di meno detiene un imprescindibile valore proprio sul piano metafisico. Per quanto concerne la tesi circa la loro supposta poca incidenza nel contesto teologico del tempo, basti considerare quanto afferma Cassirer, secondo il quale essi sarebbero interessati unicamente a porre «lo spirito *umanistico* contro lo spirito puritano» (*ibid*., 127), ma questo è storicamente e teoreticamente falso, perché, come hanno giustamente notato sia Mario Sina che Gerald Cragg, i platonici di Cambridge operano proprio all'interno di un preciso contesto religioso, influenzando moltissimi altri pensatori (Sina afferma che «il loro ambiente storico fu proprio il puritanesimo»: Sina, *L'avvento della ragione*, 68; Cragg afferma che «the Cambridge Platonists came out of a Puritan background» [«i platonici di Cambridge uscirono da un contesto puritano» (traduzione mia)]: Cragg, *The Cambridge Platonists*, 8).

sperimentalismo di Francis Bacon e lo scetticismo di David Hume, ma rappresentano un preciso orientamento speculativo alternativo sia al nascente illuminismo che al tradizionale scolasticismo.

Al di là delle peculiarità di ciascuno dei pensatori ascrivibili a questo indirizzo di pensiero, infatti, vi sono notevoli elementi comuni, riscontrabili nello stile, nelle fonti e soprattutto nell'individuazione del pericolo rappresentato dal materialismo meccanicistico come punto di partenza per l'affermazione dell'ateismo, giudicato da costoro tanto falso e pericoloso, quanto irrazionale e filosoficamente inaccettabile. Il pensiero dei platonici di Cambridge, visto nel loro insieme, rappresenta dunque una chiara risposta alle posizioni materialistiche e ateistiche che costituiranno gli assi portanti di gran parte del pensiero settecentesco sino all'avvento del romanticismo e dell'idealismo. I platonici di Cambridge, infatti, individuano ben presto nel nucleo delle teorie meccanicistiche di Thomas Hobbes l'elemento cardine attorno al quale si sarebbero affermate tendenze pericolosamente atee. Secondo Anthony Kenny, addirittura, si potrebbe dire che la loro consueta e nota tolleranza in ambito teologico «non si estendeva fino agli atei, e il fulcro della loro ostilità era costituito da Hobbes, il cui materialismo essi consideravano del tutto equivalente all'ateismo»[3]. Certo, da un punto di vista ermeneutico, risulterebbe forse eccessivamente forzata la tesi che concluderebbe ad interpretare Hobbes come sostenitore di un conclamato ateismo, ma è altrettanto vero che lo sviluppo più coerente del materialismo meccanicistico, estremizzato sino al più esplicito sensismo, non avrebbe potuto dare altri esiti, per cui si comprende l'interpretazione totalmente negativa fornita dai platonici di Cambridge nei riguardi del pensiero di Hobbes.

Occorre rammentare, infine, che molti filosofi, anche distanti per formazione e indole dalla tradizione filosofica cui i cantabrigensi appartengono, si misurano compiutamente con le loro speculazioni, segno piuttosto evidente dell'importanza che hanno nello sviluppo di quella linea platonica del pensiero inglese già evidenziata da John Henry Muirhead[4]. Si pensi, a titolo d'esempio, a John Locke, su cui influisce decisamente il pensiero di Cudworth[5] e di sua figlia Damaris, ad Anthony Ashley Cooper di Shaftesbury, che ammira la saggezza e la sagacia speculativa di Whichcote scrivendo

---

3 A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia moderna*, Torino 2013, 54.

4 Cfr. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*.

5 Questo aspetto costituirebbe un ottimo oggetto d'indagine che permetterebbe di avanzare una proposta interpretativa della filosofia lockiana al di là delle piegature ideologiche spesso utilizzate per fornirne uno specifico paradigma standardizzato cui ricondurre il suo pensiero. Basterebbe considerare *La ragionevolezza del cristianesimo* (in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Milano 1979, 261-442) per rendersene conto. In tale contesto gli insegnamenti di Nathaniel Culverwell e Benjamin Whichcote sono evidenti, come quelli di John Smith nella *Difesa della "Ragionevolezza del cristianesimo" dalle riflessioni di Mr. Edwards* (in *Scritti filosofici e religiosi*, 449-476), mentre quelli di Cudworth non sono così facilmente ravvisabili.

la *Prefazione* anonima all'edizione postuma dei suoi *Sermoni*[6], ad Isaac Newton[7], che risulta debitore delle concezioni di More sullo spazio[8], a George Berkeley, il quale, per quanto critico[9], non può fare a meno di confrontarsi con loro[10], a Jonathan Edwards[11], tra i maggiori pensatori nordamericani del tempo, anch'egli debitore nei confronti di Cudworth, o Cotton Mather[12], altro pensatore nordamericano divenuto noto per i celebri processi di stregoneria a Salem, che è un appassionato lettore di Joseph Glanvill[13], a Thomas Reid, il fondatore della scuola scozzese del senso comune, anch'egli debitore delle riflessioni di Cudworth[14]. Ma lo spirito dei platonici di Cambridge travalica l'epoca stessa in cui hanno vissuto, giungendo a stimolare

---

6 Cfr. *The Preface*, in B. WHICHCOTE, *Select Sermons*, London 1698 [, 1-16 (pagine non numerate)].

7 Newton condivide con i platonici di Cambridge una simile visione religiosa, la quale prescinde dalle differenziazioni presenti nelle varie confessioni in seno al cristianesimo. Anch'egli afferma l'esistenza di Dio, ma non recupera la dottrina platonica dell'*anima del mondo*, infatti, afferma che Dio «regge tutte le cose non come anima del mondo, ma come signore dell'universo. E a causa del suo dominio suole essere chiamato Signore Dio» (I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. Pala, Torino 1989, 793). Newton ritiene che la creazione dell'intero universo sia opera di Dio, crede nella provvidenza divina e nell'immortalità dell'anima, ma a differenza dei platonici di Cambridge, come abbiamo già accennato, Newton rifiuta di spiegare la razionalità dell'universo mediante un'*anima del mondo*, intesa come principio teleologico immanente, preferendo sostenere la teoria secondo la quale la razionalità universale andrebbe spiegata mediante leggi meccaniche impresse da Dio nella materia stessa.

8 Cfr. I. NEWTON, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 2 voll., London 1729, vol. I, libro I, Scholium, 9-18.

9 Fu proprio Berkeley (*Alciphron*, in *The Works*, a cura di A. A. Luce e T. E. Jessop, 9 voll., London 1948-1957, vol. III, 1950, 43-44) a sostenere la tesi, per certi versi pure discutibile, di una continuità sia storica che ideale fra latitudinarismo, deismo e ateismo, riconducendo interamente il fenomeno del platonismo cantabrigense al latitudinarismo *tout court* e facendolo esaurire unicamente in quel preciso contesto teologico, mentre occorrerebbe fare qualche ulteriore e più sistematica distinzione in relazione a ciascun esponente di questo indirizzo. Fondamentale il lavoro di Mario MICHELETTI dal titolo *Dai latitudinari a Hume*, Perugia 1997.

10 Berkeley condivide con i platonici di Cambridge la passione per Platone come filosofo di riferimento, soprattutto nella *Siris* (in *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Torino 2007, 525-692) e nei *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous* (in *Opere filosofiche*, 283-405). Fra i platonici di Cambridge Berkeley cita espressamente Ralph Cudworth (*Siris*, n. 251, 641; n. 255, 643; n. 298, 662; n. 352, 685; n. 363, 690) e Henry More (*Trattato sui principi della conoscenza umana*, in *Opere filosofiche*, n. 117, 260; *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, III, 399).

11 Cfr. J. EDWARDS, *The Works*, ed. by E. Hickman, 2 voll., London 1834.

12 Cfr. C. MATHER, *The Wonders of the Invisible World*, London 1693.

13 Soprattutto l'opera sulla stregoneria dal titolo *Saducismus triumphatus: or, Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions*, London 1681.

14 Thomas Reid cita espressamente Cudworth nei suoi *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo* (in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, Torino 1996, *La concezione*, cap. III, n. 4, 557), ma numerosi riferimenti impliciti a Cudworth e a More sono presenti nel corso dello sviluppo di tutta la sua filosofia, come ha osservato Michele Federico SCIACCA nella sua monografia dedicata al filosofo scozzese dal titolo *La filosofia di Tommaso Reid*, Milano 1963, 79, 83, 131-133, 136, 138, 152.

pensatori come Samuel Taylor Coleridge[15] e Ralph Waldo Emerson[16], per poi trovare una rinnovata conferma del valore speculativo del loro pensiero nel contesto del romanticismo e del neoidealismo inglese tra '800 e primi del '900.

## 2. Il contesto culturale e religioso

Tra il 1630 e il 1688 l'Inghilterra si trova a dover affrontare il passaggio cruento dalla monarchia di Carlo I alla repubblica (prima sotto la guida di Oliver Cromwell e poi, per brevissimo tempo, di suo figlio Richard), fino alla restaurazione monarchica con Carlo II e, successivamente, con Giacomo II. Durante questo periodo le discussioni filosofiche e teologiche, già innescate sin dai tempi della regina Elisabetta, non hanno tregua, soprattutto in quel contesto molto particolare in cui un gruppo di teologi e filosofi di grande tempra speculativa sviluppano una originalissima riflessione alternativa sia agli estremismi cultuali e dogmatici della *High Church*[17] (Chiesa Alta), cioè del clero e dei laici che si riconoscono pienamente nel credo anglicano, che al fanatismo degenerativo della *Low Church* (Chiesa Bassa), costituita dai dissidenti puritani che desiderano reprimere con forza quelle tendenze anglo-cattoliche ancora sostenute dai rappresentanti dell'*High Church* e affermatesi precedentemente grazie all'impulso dell'arcivescovo William Laud[18].

Attorno agli anni '60 del XVII secolo, infatti, fra i sostenitori di una *High Church* e quelli di una *Low Church* si frappongono i platonici di Cambridge, che si considerano esponenti di una *Broad Church*[19] (Chiesa Ampia) maggiormente attenta all'essenzialità del dato rivelato e ad un uso corretto della ragione, piuttosto che alle dispute teo-

---

15 Coleridge fu un grande appassionato di Cudworth, Whichcote e dei platonici in genere, come ha sottolineato con chiarezza Elio CHINOL nella sua monografia intitolata *Il pensiero di S. T. Coleridge*, Venezia 1953, 92-94. More è presente nella *Biographia Literaria* (in *Opere in prosa*, a cura di E. Cicero, Milano 2006, VII II 44, 707), nelle *Conferenze sulla storia della filosofia* (in *Opere in prosa*, VIII 583, 1331), nei *Sussidi per la riflessione* (in *Opere in prosa*, IX 142-143, 1487-1488), negli *Aforismi sulla religione spirituale* (in *Opere in prosa*, IX 149, 1492-1493; IX 153, 1496) e nello scritto *Sulla costituzione di Chiesa e Stato* (in *Opere in prosa*, X 125, 1845-1846). John Smith è citato nei *Sussidi per la riflessione* (in *Opere in prosa*, IX 253, nota, 1576).

16 Ralph Waldo Emerson, il padre del trascendentalismo americano, conosceva gli scritti dei platonici di Cambridge, dimostrando una predilezione per la filosofia di Cudworth (*Conduct of life*, in *Complete Works*, 12 voll., Boston 1896-1900; vol. VI, 1896, 193) e la poesia di More (*The Over-Soul*, in *Essays II*, in *Complete Works*, vol. II, 1900, 249).

17 Cfr. G. W. O. ADDLESHAW, *The High Church Tradition: a study in the liturgical thought of the seventeenth century*, London 1941.

18 Cfr. H. TREVOR-ROPER, *Archbishop Laud, 1573-1645*, Hamden 1962.

19 Cfr. T. E. JONES, *The Broad Church: Biography of a Movement*, Lenham 2003.

logiche fra le diverse confessioni religiose del tempo. Da un punto di vista teologico è facile intravvedere come base della loro moderazione l'influsso di Episcopio e dell'arminianesimo, rispetto all'eccessivo rigorismo del calvinismo tradizionale. Essi, infatti, possono essere definiti come dei "puritani moderati" che conservano le qualità morali tipiche del puritanesimo, ma negano la dottrina calvinista della predestinazione, in quanto fiduciosi nel valore della ragione e della libertà umana; tutti elementi che confluiscono ad esplicitarsi in una reale tolleranza religiosa e in una condivisa mentalità aperta al dialogo e alla ricerca filosofica e spirituale. Si comprende, quindi, il motivo essenziale per cui il teologo filoarminiano Simon Patrick[20], nel 1662, li definisce «Latitude-Men»[21] (Latitudinari), quasi volesse sottolineare la loro posizione aperta e tollerante nei riguardi dell'amplissima problematica religiosa, all'epoca al centro di dibattiti colti, non meno che di interessi di pura natura politica.

I platonici di Cambridge, al di là delle possibili connotazioni e al di là pure delle più diverse interpretazioni suscitate dalla critica, possono definirsi come un gruppo di pensatori, più che una "scuola"[22] vera e propria, sorto nel contesto dell'Università di Cambridge[23], in particolare l'Emmanuel College e il Christ's College, avente un comune sostrato teologico ed un altrettanto simile sostrato filosofico.

## 3. Le fonti filosofiche fondamentali di riferimento

Le fonti che costituiscono il comune sostrato filosofico dei platonici di Cambridge devono essere ricercate nel platonismo classico di Platone, nel neoplatonismo di Plotino e della tradizione platonica[24] in genere confluita negli antichi pensatori cristiani,

---

20 L'edizione di riferimento degli scritti di Simon Patrick è la seguente: *The Works*, a cura di A. Taylor, 9 voll., Oxford 1858. Non esiste ancora uno studio specifico o una monografia dedicati a Patrick, ma alcune notizie circa la sua sua opera sono ricavabili in questi due studi: M. Feingold, *Before Newton: The Life and Times of Isaac Barrow*, Cambridge 1990; J. Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*, Woodbridge 2006.

21 Cfr. S. Patrick, *A Brief Account of the New Sect of Latitude-Men: together with some Reflections upon the New Philosophy*, in *The Phoenix*, 2 voll., London 1707-1708, vol. II (1708), 499-518.

22 Dmitri Levitin, ad esempio, tenta di ridimensionare drasticamente l'idea che i platonici di Cambridge costituiscano una "scuola" (D. Levitin, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science*, Cambridge 2015, 15-18, 130-139, 178-179 e 543), ma non può evitare di riconoscere un comune sostrato filosofico e teologico di riferimento riscontrabile nel pensiero dei filosofi cantabrigensi.

23 Sul contesto specifico in cui operano i platonici di Cambridge rimando a M. A. Lewis, *Circle, Network, Constellation*, http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/circle-network-constellation, consultato il 2 maggio 2020.

24 Secondo Sofia Vanni Rovighi i platonici di Cambridge «non distinguono platonismo da neoplatonismo» (S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, Brescia 1994, 250).

fra i quali spicca soprattutto Origene, inteso come uno degli autori fondamentali. Platone, per i platonici di Cambridge, è il "divino Platone", e per loro rappresenta una figura profetica, quasi fosse un Mosè atticizzante, così come già i Padri della Chiesa primitiva in Alessandria d'Egitto erano soliti considerarlo, condividendo della metafisica platonica il punto strategicamente importante e funzionale alla loro visione cristiana, per cui il mondo visibile non sarebbe altro che un'immagine di una dimensione invisibile ed intelligibile, cioè metempirica. In tal senso, mitigando il dualismo tra sensibile ed intelligibile, vedono nel mondo visibile un elemento creato dipendente causalmente dal regno invisibile e trascendente. La morale può essere determinata da una previa ontologia di riferimento che considera l'archetipo ideale, cioè il modello metafisico per eccellenza, il punto di riferimento basilare per un atteggiamento riconducibile all'idea di un possibile "platonismo cristiano"[25], come ha sottolineato con chiarezza Cornelia de Vogel[26]. I platonici di Cambridge si muovono su questa linea in cui platonismo (filosofia da intendersi opposta allo scolasticismo tardivo post suareziano) e cristianesimo (teologia rivelata della verità) combaciano in funzione antiateistica. Essi conservano l'impronta del platonismo alessandrino, tant'è che si basano massicciamente su Filone di Alessandria per interpretare l'*Antico Testamento*, ma il motivo essenziale della loro accettazione di quel tipo di platonismo è stato rilevato con chiarezza da Nicola Abbagnano, secondo il quale i platonici cantabrigensi vedono «nel platonismo l'unica e originaria concezione religiosa dell'universo: quella concezione che rimanendo sostanzialmente unica nella molteplicità delle fedi e delle filosofie assicura la pace filosofica religiosa del genere umano cioè la fine dell'intolleranza teologica»[27].

---

25 Occorre rammentare che la tesi stessa della possibilità di un "platonismo cristiano" non è condivisa da tutti gli studiosi. Heinrich Dörrie, ad esempio, ha obiettato circa la possibilità di una affinità tra il pensiero dei Padri della Chiesa e i platonici, per cui respinge come addirittura ossimorica l'espressione "platonismo cristiano", data l'inevitabile differenza fra il pensiero cristiano e quello platonico, mentre giustifica quella di un "anti-platonismo cristiano" (H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus?*, in Theologische Runds 36 [1971] 285-302), perché il platonismo deve essere considerato a tutti gli effetti come una religione opposta al cristianesimo. Sulla stessa linea ermeneutica si pone pure Mark Edwards (M. EDWARDS, *Origen against Plato*, Farnham 2002), il quale ha sostenuto recentemente l'esistenza di una filosofia cristiana distinta e non riconducibile ai dettami del platonismo. Werner Beierwaltes, invece, ritiene che, nonostante le modifiche operate dai pensatori cristiani sul pensiero platonico e neoplatonico alla luce della rivelazione cristiana, i temi e gli argomenti di questa tradizione di pensiero sono rimasti costitutivi della struttura riflessiva della teologia cristiana (W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, Milano 2000), mentre Cornelia de Vogel, con cui mi trovo d'accordo su questo punto, sostiene che i pensatori cristiani abbiano beneficiato del sostrato platonico per integrarlo nella loro fede (C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Milano 1993): dopotutto lo stesso Agostino, riferendosi ai platonici, aveva affermato che «Nulli nobis quam isti propius accesserunt» (AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 5), cioè «nessuno si è avvicinato a noi (cristiani) più di costoro (i platonici)».

26 Cfr. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*.

27 N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, 10 voll., Milano 1999, vol. IV, 69.

Questi pensatori sono pure attenti lettori di Aristotele, di cui apprezzano alcune componenti della sua filosofia, tranne quelle parti concernenti la filosofia naturale ravvisabile nei tipici manuali di scolastica aristotelica utilizzati ad Oxford. Profondi conoscitori del pensiero tardoantico, hanno ben presente le teorie dello stoicismo e dell'eclettismo ciceroniano, ma sono attenti studiosi soprattutto del neoplatonismo italiano, nella configurazione stabilita da Marsilio Ficino e da Pico della Mirandola. Tuttavia, occorre segnalare, che per quanto Ficino sia ritenuto basilare per la diffusione degli scritti platonici e plotiniani, la sua interpretazione afferente Dionigi l'Areopagita, inteso come punto di riferimento decisivo per lo sviluppo del platonismo cristiano in senso teologico, non è accettata dai platonici di Cambridge, che sulla scorta dei dubbi erasmiani concernenti la figura stessa di Dionigi, preferiscono optare per la componente teologica del platonismo origenista.

Molti platonici di Cambridge non sono indifferenti al pensiero di Thomas More e alle suggestioni innatistiche derivate dalla lettura del *De veritate* di Edward Herbert di Cherbury[28], considerato da Maria Adelaide Raschini[29] come il vero e proprio iniziatore del "platonismo moderno[30]" inglese ed il sostenitore di un razionalismo

---

[28] Il *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*, di Edward Herbert di Cherbury (Eyton-on-Severn 1582-Londra 1648), pubblicato a Parigi nel 1624 e poi a Londra nel 1633, è un trattato di metafisica incentrato sul tema della definizione della verità. Secondo il filosofo, infatti, esistono quattro forme di verità possibili: la *veritas apparentiae* (la verità fenomenica), la *veritas conceptus* (la verità concettuale), la *veritas rei* (la verità della realtà) e la *veritas intellectus* (la verità della riflessione). La corrispondenza fra il *vero* nella *realtà* e nella *riflessione* costituisce il punto fondamentale della sua speculazione metafisica, da cui trae la convinzione che se l'universo e la mente dell'uomo possiedono una struttura reciprocamente corrispondente, allora tutti i giudizi formulati dalla mente dell'uomo, in senso veritativo, devono avere un fondamento nella realtà, per cui non sono soggettivi, ma costituiscono delle *notitiae communes* (nozioni comuni) a tutti gli uomini. Queste *notitiae communes* sono essenzialmente le seguenti: 1) esiste Dio; 2) Dio deve essere adorato; 3) la virtù è l'elemento essenziale per adorare Dio; 4) il peccato, nella misura in cui impedisce l'esercizio della virtù, comporta pentimento e riparazione; 5) la virtù e il peccato esigono premio o castigo nella vita ultraterrena. Questi elementi, secondo Herbert, non sono il patrimonio esclusivo di una chiesa o di una confessione religiosa, ma rappresentano i *principi innati* nello spirito di ogni uomo, per cui possono costituire gli elementi basilari per una chiesa autenticamente universale che prescinda dalle particolarità cultuali di ciascuna religione, sia essa rivelata o pagana. Una volta tolti gli elementi favolistici e tradizionali dalle varie forme religiose dell'umanità, sarebbe facile, secondo il filosofo inglese, riscontrare in tutte le religioni quel comune patrimonio metafisico costituito dalle *notitiae communes*. In tal senso la rivelazione diviene quasi superflua, bastando la sola ragione umana a stabilire per mezzo di *giudizi* quali debbano essere gli elementi comuni della religione universale. Sulla filosofia di Edward Herbert di Cherbury sono fondamentali i seguenti studi: M. M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert of Cherbury*, 3 voll., Firenze 1947; G. Bartalucci, *Religio Laici. Edward Herbert Di Cherbury, John Dryden, Charles Blount. Deismi e violenza politica nell'Inghilterra degli Stuart*, Arcidosso 2018.

[29] Cfr. M. A. Raschini, *La filosofia dell'illuminismo*, Venezia 2000, 238-240.

[30] Da un punto di vista prettamente teoretico, però, occorre rilevare che il cosiddetto "platonismo" di Herbert di Cherbury è in realtà una modificazione del platonismo autentico. Il filosofo inglese, infatti, sostituisce le *nozioni*, cioè le *notitiae communes*, alle *idee* platoniche, che possiedono uno statuto ontologico differente; inoltre non ritiene che innato sia un principio ideale informante l'intelletto, come avviene nel platonismo, ma un *giudizio* partorito dalla mente. Questo significa che l'innatismo di Herbert

teologico che funge da stimolo per il nascente deismo[31]. Come si è già accennato, inoltre, i platonici di Cambridge sono attenti lettori anche dei pensatori loro contemporanei ed informatissimi circa le dottrine di Bacon, Cartesio, Hobbes, Gassendi, Spinoza e Boyle, che studiano attentamente per individuare elementi problematici ed antitetici all'impostazione metafisica della loro filosofia, che conduce la loro esegesi ad individuare l'autentica teoresi degli antichi e dei moderni come espressione di una *philosophia perennis*, sulla scorta degli insegnamenti di Marsilio Ficino e Agostino Steuco. Accanto a tutte queste fonti filosofiche bisogna segnalare, oltre alla tradizione cabalistica[32] e e dell'antico ermetismo[33], anche quella originata dalla recentissima rivoluzione scientifica.

di Cherbury non può essere inteso alla stregua dell'autentico innatismo platonico e, come ha notato Locke, ben si presta ad essere criticato (cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M. G. D'Amico, Milano 2012, libro I, cap. III, nn. 15-19, 99-107).

31 Con il termine "deismo" si intende una corrente di pensiero che ha caratterizzato gran parte dell'illuminismo e che si è sviluppato maggiormente in Inghilterra tra la fine del '600 e per tutto il '700. Il deismo si configura come una forma estremizzata di razionalismo teologico, secondo il quale l'indagine razionale circa le possibilità di certezza della religione non può altro che concludersi con la negazione di ogni contenuto dogmatico ad essa riferibile. In tal senso si delinea l'oggetto della religione come circoscrivibile all'interno del "recinto" prescritto dalla ragione, la quale esclude dalla religione tutto ciò che il metodo analitico-induttivo non permette di accertare. I deisti ritengono, in senso generale, che la ragione possa dimostrare l'esistenza di Dio inteso come creatore e legislatore dell'universo, ma non possa spiegare, e dunque garantire, né che quello stesso Dio dimostrato esistente e legislatore possieda gli attributi comunemente insegnati dalla rivelazione, né tantomeno accettare per "credenza" che quello stesso Dio possa intervenire nella storia umana con azioni miracolose o provvidenziali. Sul deismo rimando a M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942; Sina, *L'avvento della ragione*; J. A. Herrick, *Against the faith: essays on deists, skeptics and atheists*, Buffalo 1985; Id., *The Radical Rhetoric of the English Deists: The Discourse of Skepticism, 1680-1750*, Columbia 1997; R. Verolini, *Il Dio Laico: caos e libertà*, Roma 1999; A. Santucci (a cura di), *John Toland e il deismo*, Bologna 2000; I. J. Israel, *Enlightenment contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670-1752*, New York 2006; D. Lucci, *Scripture and deism: The biblical criticism of the eighteenth-century British deists*, Bern-Berlin 2008. W. Hudson, *Enlightenment and modernity: The English deists and reform*, London 2015.

32 Su questo tema rimando a J. Bryson, *Platonic Cabbalism in Cambridge Platonism*, in http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/platonic-cabbalism, consultato il 2 maggio 2020.

33 Frances Yates ritiene che vi sia una maggiore presenza nel loro pensiero di elementi riconducibili alla Cabala cristiana, più che all'ermetismo riproposto da Isaac Casaubon, ma sarebbe un errore interpretativo supporre che nel contesto sincretistico del loro pensiero non siano riscontrabili elementi riconducibili alle prime forme di ermetismo (F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1991, 426-428).

## 4. Caratteristiche definitorie

Scrive James Seth: «La filosofia dei Platonici di Cambridge si concentra su tre posizioni principali: (1) l'unità della fede e della ragione, della religione e della vita; (2) la costituzione spirituale dell'universo; e (3) la ragionevolezza, al contrario dell'arbitrarietà, della moralità, il suo fondamento nella ragione, piuttosto che nella mera volontà, e quindi il suo assoluto in contrapposizione ad una sua validità meramente relativa» (traduzione mia)[34]; ma questi elementi focali sono trattati alla luce di una non comune cultura filosofico-scientifico-teologica. Basta passare in rassegna gli scritti[35] dei platonici di Cambridge per rendersi conto della profonda e solida formazione classica che li contraddistingue, sulla scorta della quale ritengono che le verità esposte dagli antichi possano riecheggiare pure nei moderni, allorché costoro le ribadiscano con forza. La loro *forma mentis* li porta ad intendere in senso positivo anche i risultati ottenuti dalle moderne scoperte scientifiche, intesi come elementi di chiarificazione ulteriore per comprendere maggiormente gli elementi naturali di cui è costituito il mondo; sicché classicità e modernità trovano piena espressione ed armonia in questa rinnovata visione platonica che tenta di unire l'antico con il nuovo per comprendere meglio l'uomo, il mondo e Dio.

I platonici di Cambridge, a differenza di molti loro pensatori contemporanei, hanno pure un comune *background* teologico di grande spessore, nonché una vasta cultura legata allo studio della Sacra Scrittura, corroborata da una puntuale esegesi, sorretta da una conoscenza linguistica e filologica del latino, del greco e dell'ebraico.

Da un punto di vista linguistico espressivo, invece, questo gruppo di pensatori sceglie di scrivere generalmente in inglese (e in inglese vengono pubblicate la maggior parte delle loro opere), essenzialmente perché desiderosi di esprimersi al meglio in una lingua che possono padroneggiare con ampiezza e profondità; molti di loro, infatti, sono anche valenti poeti e oratori straordinari. Tuttavia – contrariamente alle interpretazioni miranti a ridurre la loro importanza – molti scritti di questi filosofi vengono tradotti anche in lingua latina (L'*Opera omnia* di Henry More appare in traduzione latina tra il 1675 e il 1679, quella di Cudworth, realizzata da Johann Lorenz Mosheim, viene pubblicata nel 1733), al fine di poter essere conosciuti e studiati anche da parte di pensatori che non conoscono la lingua inglese.

---

[34] J. Seth, *English Philosophers and Schools of Philosophy*, London-New York 1912, 83 [«The philosophy of the Cambridge Platonists centres in three main positions: (1) the unity of faith and reason, of religion and life; (2) the spiritual constitution of the universe; and (3) the reasonableness, as opposed to the arbitrariness of morality, its foundation in reason rather than in mere will, and hence its absolute, as opposed to its merely relative validity»].

[35] Per una bibliografia concernente i testi di alcuni platonici di Cambridge, rimando a M. Burden, *Critical Bibliography*, in http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/critical-bibliography, consultato il 2 maggio 2020.

I platonici di Cambridge si oppongono agli insegnamenti pedanti e ripetitivi dello scolasticismo aristotelico, già contrastato apertamente da Cartesio in Francia, ma è al materialismo, all'ateismo e allo scetticismo, che essi si oppongono in modo radicale. Per i platonici di Cambridge, infatti, non è possibile sostenere ad un tempo il materialismo e il teismo, per cui se è vero che la filosofia di Cartesio diviene utile contro il determinismo e il materialismo di Hobbes, proprio enfatizzando con decisione la distinzione posta fra *res cogitans* (la mente) e *res extensa* (la materia) e se è pur vero che anch'essi – tranne Culverwell e Norris – accettano l'innatismo delle idee, come Cartesio, finendo per affermare l'esistenza di alcuni principi morali immediatamente evidenti alla mente umana, è altrettanto vero che si distaccano da Cartesio quando costui afferma che le verità morali ed eterne dipendono esclusivamente dalla volontà di Dio. I platonici di Cambridge, infatti, rifiutano tale posizione per il semplice motivo che questo avrebbe comportato la possibilità di rendere la verità variabile in funzione dell'onnipotenza di Dio, mentre essi ritengono che «La virtù e la santità nelle creature non sono buone perché Dio le ama e vuole che siano considerate tali; al contrario, Dio le ama perché sono semplicemente buone in sé»[36]. I platonici di Cambridge, inoltre, si distanziano pure dalla concezione cartesiana del mondo materiale, perché una spiegazione di tipo riduzionista che mira a spiegare i fenomeni meccanicisticamente, cioè a sostenere che possano essere interamente spiegati in termini di materia e movimento, risulta incompleta, perché la materia non spiega la materia, ma abbisogna di un principio metafisico immateriale. Pur accettando i risultati della scienza postgalileiana, infatti, essi ritengono che essa non possa fornire una spiegazione completa della realtà materiale, ma sempre e solo parziali giustificazioni amplificative. In tal senso i platonici di Cambridge reintroducono una figura teoretica di matrice platonica che funge da intermediario fra Dio e il mondo, una sorta di *anima mundi* (anima del mondo), cioè una "natura plastica" che agisce in modo regolare e teleologicamente nel mondo della materia, come uno spirito causale operante in armonia con le leggi inviolabili poste da Dio stesso nella natura.

Per i platonici di Cambridge la conoscenza umana, sia essa filosofica, scientifica o teologica, pur essendo un'elaborazione della ragione umana, deriva direttamente da Dio, perché la ragione è vista come un dono stesso di Dio fatto all'uomo; tant'è che l'intelletto umano è depositario di quelle nozioni comuni poste da Dio stesso. La mente è ontologicamente antecedente alla materia e le verità della mente sono superiori alla conoscenza dei sensi, come nel tradizionale platonismo. Ma se gli uomini hanno in sé questa capacità, risulta altresì chiaro che la fonte stessa della conoscenza non sono i sensi, come vorrebbero gli empiristi, i sensisti e i materialisti; la gnoseologia sensistica, infatti, come afferma Cassirer, «sembrava sbarrare ogni accesso all'e-

[36] C. Taliaferro, *Evidence and Faith*, Cambridge 2005, 11 (traduzione di Luca Corti pubblicata in Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia moderna*, 55).

sperienza religiosa e minacciava di spogliarla dal suo proprio significato»[37], mentre l'esperienza religiosa esiste ed è innegabile per l'uomo che cerca la verità, cioè Dio. Questo non vuol dire che i sensi siano necessariamente fallaci, ma solo che risultano ontologicamente limitati, certamente più limitati della ragione, della fede, della volontà e della libertà e possono, al limite, fornire nozioni particolari, ma non universali. Per questa ragione possono sostenere che è Dio stesso, di cui l'uomo non condizionato dalla schiavitù dei sensi e delle passioni possiede un innato concetto, ad essere inteso come la vera ed autentica fonte della conoscenza umana.

L'affermazione secondo la quale ciascun uomo possiede un concetto di Dio risulta funzionale per sostenere una posizione teologicamente latitudinaria, che trova la sua massima applicazione nel vivere moralmente con una propensione alla tolleranza e alla pacificazione. Secondo i platonici di Cambridge, infatti, tutte le sottigliezze e le capziosità teologiche che da sempre animano conflitti insanabili e che mirano ad evidenziare più ciò che distingue le varie confessioni religiose, rispetto al nucleo teologico essenziale che le rende simili, possono essere razionalmente superate distinguendo ciò che è essenziale per la religione da ciò che non lo è. In tal senso si comprende che un accordo condiviso sugli elementi teologici fondamentali potrebbe facilmente condurre ad una maggiore tolleranza sulle particolarità che determinano le differenze fra le singole confessioni religiose in seno al cristianesimo.

I platonici di Cambridge sono particolarmente ostili a qualsiasi forma di antropomorfismo in campo teologico e si oppongono al principio secondo il quale l'onnipotenza di Dio fornisce una base per la verità e la moralità, perché se il mondo sensibile e visibile è un'immagine del mondo invisibile ed eterno, non può essere inteso come il semplice prodotto di un'arbitraria volontà divina, perché la volontà divina risulta, dal loro punto di vista, subordinata alla bontà e alla sapienza di Dio. In tal senso si comprende che la teologia dei platonici di Cambridge si basa sul principio della bontà e della sapienza di Dio piuttosto che sulla paura che l'uomo deve avere circa la Sua sovranità. Seguendo pedissequamente Origene su questo punto essi affermano che Dio deve essere concepito come bontà assoluta, di cui l'intera creazione ne è una chiara ed evidente manifestazione.

Occorre da ultimo rammentare, a livello interpretativo, che per quanto i presupposti e i risultati raggiunti da ciascun membro di questo indirizzo speculativo meritino di essere considerati adeguatamente in sede teoretica, per considerarne il valore, bisogna precisare che risultano quantomeno discutibili tutte quelle interpretazioni che vorrebbero segnalare l'importanza relativa dei platonici di Cambridge solo in funzione precorritrice dell'illuminismo inglese, perché, come ha messo molto bene in luce Mario Sina, «la speculazione di questi platonici segna il momento di rivalutazione della perfetta convergenza di fede e ragione, pur riconosciute nella autonomia

[37] Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra*, 135.

del loro ambito, per il conseguimento di quella verità e di quel bene verso cui l'uomo tende»[38], ma nessun platonico di Cambridge ha mai sostenuto un razionalismo così esasperato da escludere ciò che supera la ragione e il significato più profondo della rivelazione. Dagli scritti dei platonici di Cambridge, come ha notato Mario Micheletti, emergono alcuni temi che sono propri della loro impostazione filosofico-teologica: «la concezione dell'uomo come *animal capax religionis*, l'armonia fondamentale tra razionalità filosofica e fede religiosa, l'idea di fallibilità e insieme la critica allo scetticismo e al fideismo, la difesa della libertà di coscienza e della tolleranza, la concezione della moralità nei suoi principi essenziali come "eterna e immutabile" e il ruolo delle disposizioni virtuose culminanti nell'amore di Dio, il concetto di vera religione e le critiche alla superstizione e al fanatismo, il problema dell'ateismo, la centralità dell'esperienza religiosa»[39], e tutti questi elementi concorrono a riaffermare l'indubbio valore speculativo della loro impostazione, al di là dei singoli asserti e dell'accettazione o meno dei risultati cui conducono.

## 5. Cinque protagonisti

I maggiori rappresentanti del platonismo cantabrigense, di cui qui si offrirà qualche delucidazione circa il loro pensiero, sono: Benjamin Whichcote (Stoke upon Tern 1609-Cambridge 1683), John Smith (Achurch 1618-Cambridge 1652), Nathanael Culverwell (Middlesex 1619-Cambridge 1651), Ralph Cudworth (Aller 1617-Cambridge 1688) e Henry More (Grantham 1614-Cambridge 1687). Costoro rappresentano i "cinque protagonisti" principali di questa nostra trattazione per le seguenti ragioni: 1) sono i pensatori più citati dagli altri filosofi; 2) sono considerati – e non a torto – coloro i quali hanno generato linee guida fondamentali all'interno del platonismo cantabrigense; 3) a livello teoretico, soprattutto Cudworth e More, sono riconosciuti come i pensatori più significativi di questo indirizzo di pensiero. Occorre tuttavia rammentare che accanto a costoro vi sono numerosi altri simpatizzanti, nonché altri pensatori di rilievo, come Peter Sterry[40] (Surrey 1613-1672), noto per la sua vena mistica, George Rust[41] (Cambridge 1618?-Dublino 1670), noto per la sua ampia conoscenza cabalistica e per le sue posizioni origeniste, Joseph Glanvill[42] (Oxford 1636-Bath 1680),

38 Sina, *L'avvento della ragione*, 69.

39 Micheletti, *I platonici di Cambridge*, 5.

40 Cfr. V. de Sola Pinto, *Peter Sterry, Platonist and Puritan, 1613-1672: A biographical and critical study with passages selected from his writings*, New York 1968.

41 Cfr. Patrides (ed.), *The Cambridge Platonists*, 37 nota 2.

42 Cfr. R. M. Burns, The *Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, Lewisburg 1981.

noto per il suo soprannaturalismo, John Norris[43] (Collingbourne-Kingston, Wiltshire, 1657-Bemerton 1711), che sulla scorta di Locke rifiuta l'innatismo delle idee, pur avvicinandosi ad una posizione molto simile a quella di Malebranche, e, cosa piuttosto rara per il tempo, ma non per la tradizione platonica in genere[44], anche due donne: Anne Conway[45] (Londra 1631-Ragley Hall 1679), apprezzatissima per il suo ingegno da Leibniz e dallo stesso Henry More, che le dedica il suo *Antidote against Atheism* (J. Flesher, London 1655), e Damaris Cudworth Masham[46] (Cambridge 1659-Londra 1708), figlia di Ralph Cudwort e intima amica di Locke, la quale, come è stato recentemente dimostrato[47], ha avuto un ruolo decisivo per quanto concerne la seconda revisione del *Saggio sull'intelletto umano* del celebre filosofo inglese.

## 5.1. Benjamin Whichcote

La storiografia filosofica è concorde nel riconoscere Benjamin Whichcote[48] l'i-

---

43 Cfr. W. J. Mander, *The Philosophy of John Norris*, New York 2008.

44 Si pensi a Sosipatra di Efeso (IV sec. a.C.) o alla più nota Ipazia (Alessandria d'Egitto, 350/370-415 d.C.).

45 Fra le opere più significative di Anne Conway occorre menzionare: *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo & Creatura*, Amsterdam 1690 (tradotto in inglese e pubblicato a Londra nel 1692; *Letters. The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their friends, 1642-1684*, a cura di S. Hutton, Oxford 1992. Sulla vita e l'opera della Conway rimando a S. Hutton, *Anne Conway, a Woman Philosopher*, Cambridge 2004; M. Burden, *Publication History of Anne Conway's Works*, in http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/conway-anne, consultato il 2 maggio 2020.

46 Gli scritti fondamentali di Damaris Cudworth Masham sono i seguenti: *A discourse concerning the Love of God*, London 1696; *Occasional Thoughts in reference to a Vertuous or Christian Life*, London 1705. Sulla sua vita e la sua opera rimando a L. Simonutti, *Damaris Cudworth Masham: una Lady della Repubblica delle Lettere*, in AA.VV., *Scritti in Onore di Eugenio Garin*, Pisa 1987, 141-165; J. Broad, *Damaris Masham*, in *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge 2002, 114-140; S. Hutton, *Religion, Philosophy and Women's Letters: Anne Conway and Damaris Masham*, in A. Dunan-Page – C. Prunier (eds.), *Debating the Faith: Religion and Letter-Writing in Great Britain, 1550-1800*, Dordrecht 2012.

47 Cfr. J. Broad, *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, in Journal of the History of Ideas 67/3 (2006) 492.

48 Gli scritti di Whichcote sono stati pubblicati in *The Works of the Learned Benjamin Whichcote,* 4 voll., Aberdeen 1751. Questi scritti si dividono in aforismi e lettere: *[Theophoroumena Dogmata]: Or, Some Select Notions of that Learned and Reverend Divine of the Church of England*, London 1685; *Moral and Religious Aphorisms*, Norwich 1703; *Moral and Religious Aphorisms*, London 1753, sermoni: *Select Sermons*, London 1698; *Twelve Sermons*, London 1721; *Select Sermons*, Edinburgh 1742; *Select Sermons*, Bath 1773, e discorsi: *Several Discourses,* 4 voll., London 1701-1707; *The True Notion of Peace in the Kingdom or Church of Christ,* London 1717. Sulla sua vita e la sua opera rimando a P. M. Davenport, *Moral Divinity with a Tincture of Christ? An Interpretation of the Theology of Benjamin Whichcote, Founder of Cambridge Platonism*, Nijmegen 1972. Per una ricostruzione delle sue pubblicazioni rimando a: M. Burden, *Publication History of Benjamin Whichcote's Works*, in http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/whichcote-benjamin, consultato il 2 maggio 2020.

niziatore del gruppo dei platonici di Cambridge, benché egli non si sia mai definito un "caposcuola", ma i principi espressi nei suoi sermoni e nei suoi scritti – tutti pubblicati postumi – influenzano profondamente tutti gli altri pensatori afferenti questo gruppo, non lasciando indifferente nemmeno Locke. Wichcote è noto soprattutto per il suo stile moderato e razionale nella predicazione, in opposizione al fanatismo e all'ipocrisia espressi attraverso uno stile ampolloso e quasi enfaticamente teatrale dalla maggior parte dei predicatori dell'epoca.

Per Whichcote la razionalità è la condizione fondamentale perché l'uomo possa avere un veritiero rapporto con la religione, perché tanto la religione quanto la filosofia hanno per oggetto la verità. Questo significa che la rivelazione espressa nella *Bibbia* ha un ruolo ridimensionato rispetto alla funzione della ragione, perché è vero che «vi è lo strumento sopraggiunto di Dio, la *Scrittura*; che contiene gli argomenti rivelativi provenienti da Dio; per cui anche le *nozioni* naturali di Dio vengono risvegliate e ravvivate» (traduzione mia)[49], ma questo *superadded Instrument* (strumento sopraggiunto) è inteso come qualcosa che si aggiunge allo "strumento" razionale e che risveglia e ravviva le nozioni di Dio già presenti nell'uomo. In tal senso risulta chiaro che per Whichcote l'uomo può accogliere la comunicazione che Dio fa nell'ordine naturale e soprannaturale proprio grazie all'uso della sua ragione, senza la quale non sarebbe possibile né una sua adesione alla religione, né una sua comprensione della rivelazione divina.

Il platonismo di Whichcote è ravvisabile nella limitazione dell'onnipotenza di Dio, il quale, così come il Demiurgo descritto da Platone, non può sottrarsi alla necessità normativa delle idee, cioè a quei principi morali universali che, posti da Dio stesso, risultano inderogabili. Ma il suo platonismo è anche ravvisabile in un esplicito dualismo gnoseologico; se, infatti, l'intelletto è la facoltà che permette all'uomo di cogliere le realtà spirituali, su cui la ragione argomenta, i sensi, al contrario, allontanano l'uomo da queste realtà e lo conducono distante dalla verità intelligibile. L'intelletto è quindi una sorta di "facoltà del divino", mentre i sensi, che conducono l'uomo più che alla conoscenza delle realtà corporee, alla bassezza della corporeità, sono totalmente distanti dall'intelletto e, il più delle volte, sono pure in contrasto con i dettami argomentativi della ragione stessa. Questo spiega il motivo per cui, per il pensatore inglese, se è indubitabile che la religione non possa risolversi totalmente nell'uso della ragione, poiché necessita l'esercizio della virtù, è altrettanto vero che non può esistere virtù senza ragione, perché la virtù non è altro che l'esercizio attivo di quella verità compresa dall'uomo tramite la ragione.

---

[49] B. Whichcote, *Discourse LVIII. The illustrious Manifestations of God, and the inexcusable Ignorance of Men*, in *The Works*, cit., vol. III, 191 [«there is God's superadded Instrument, the *Scripture*; which contains matters of revelation from God; whereby, also, the natural *notices* of God, are avaken'd, and enliven'd»].

## 5.2. John Smith

Discepolo di Whichcote è John Smith[50], che sostiene apertamente tanto l'impossibilità di giungere alla verità religiosa per mezzo della conoscenza sensibile, quanto l'insufficienza della mera speculazione razionale fine a se stessa. Recuperando Plotino e la tradizione platonica Smith afferma la necessità di una netta separazione della ragione dalla sensibilità: più la ragione si distacca dal senso e più la conoscenza razionale si purifica, permettendo alla ragione di osservare la verità e quella sua stessa luce posta nell'interiorità dell'uomo. Ma per giungere alla conoscenza vera di Dio occorre prima di tutto riconoscere l'azione del lume interiore che pone in connessione la conoscenza teoretica con la pratica, il pensiero veritativo e l'azione morale. Secondo Smith, infatti, questo lume interiore all'uomo, capace di coordinarne il pensiero e l'azione pratica per condurlo alla sua stessa deificazione, «è un vero efflusso proveniente dalla luce eterna, che, come i raggi del sole, non solo illumina, ma riscalda e ravviva; e quindi il nostro Salvatore ha connesso, nelle Sue beatitudini, la purezza del cuore alla visione beatifica» (traduzione mia)[51].

Smith sviluppa una forma di platonismo più vicina alla posizione plotiniana, ma recupera il mito della caverna di Platone per sottolineare con ancor più vigore la netta opposizione sussistente fra i sensi e l'intelletto, tanto da associare il peccato ai sensi, intesi come la parte più infima dell'uomo. L'innatismo di Smith è molto particolare, poiché afferma l'esistenza di principi innati che non si risolvono solamente nella loro particolare valenza teoretica, ma svolgono pure una funzione guida, nel senso che risultano capaci di ispirare quelle azioni buone, cioè morali, che conducono l'uomo a vivere secondo i dettami di una vita pressoché divina, limitata solamente dalla componente sensibile e corporea di cui l'uomo è pure costituito. Questi principi innati sono, come nel platonismo classico, vere e proprie idee archetipe, cioè modelli di giu-

---

50 Le opere di Smith sono essenzialmente discorsi: *Select Discourses treating 1. Of the True Way or Method of attaining to Divine Knowledge. 2. Of Superstition. 3. Of Atheism. 4. Of the Immortality of the Soul. 5. Of the Existence and Nature of God. 6. Of Prophecy. 7. Of the Difference between the Legal and the Evangelical Righteousness, the Old and the New Covenant, &c. 8. Of the Shortness and Vanity of a Pharisaick Righteousness. 9. Of the Excellency and Nobleness of True Religion. 10. Of a Christians Conflicts with, and Conquests over, Satan. By John Smith, late Fellow of Queen's College in Cambridge. As also a Sermon preached by Simon Patrick (then Fellow of the same College) at the Author's Funeral: with a Brief Account of his Life and Death.*, London 1660; seconda edizione corretta, Cambridge 1673. Una raccolta più recente e quella dei *Select Discourses*, a cura di H. G. Williams, Cambridge 1859. Sulla vita e il pensiero di Smith rimando a M. Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge*, Padova 1976; M. Serafini, *Dall'uomo a Dio. Il desiderio naturale di Dio nel platonismo cristiano di John Smith*, Firenze 2005. Per una ricognizione circa la storia editoriale degli scritti di Smith rimando a M. Burden, *Publication History of John Smith's Works*, in http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/smith-john, consultato il 2 maggio 2020.

51 J. Smith, *The True Way or Method of attaining Divine Knowledge*, in *Select Discourses*, cit., 2 [«is a true efflux from the eternal light, which, like the sun-beams, does not only enlighten, but heat and enliven; and therefore our Saviour hath, in His beatitudes, connected purity of heart with the beatifical vision»].

stizia, saggezza, verità e bontà – per limitarci a qualche esempio significativo – dotati di due caratteri specifici: 1) l'*oggettività*, data dal fatto che le idee non sono il parto di una mente umana finita, e 2) l'*interiorità*, dato che queste idee sono innate nell'uomo.

La novità di Smith sta nella concezione secondo la quale queste idee non sono attinte dall'uomo per mezzo di un atto intellettivo, ma mediante una *percezione interiore* che altro non è se non una speciale *sensibilità spirituale* di cui l'uomo è fornito. Per tal motivo la religione trova il suo fondamento in un ordine morale, perché per poter attingere le suddette idee archetipe mediante la sensibilità spirituale, l'anima deve rendersi simile a quelle stesse idee archetipe, cioè deve aderire a quelle verità e rendere l'uomo capace di vivere secondo quei dettami specifici.

### 5.3. Nathanael Culverwell

Pensatore originale è certamente Nathanael Culverwell[52], il quale sostiene l'uso corretto della ragione nell'ambito delle verità della religione, senza mai escludere il valore e la portata della rivelazione. Un versetto tratto dal *Libro dei Proverbi* nella versione della *King James Bible* recita: «The spirit of man is the candle of the LORD, searching all the inward parts of the belly»[53] (20,27). Culverwell si chiede: che cosa bisogna intendere con l'espressione "*candle of the Lord*" (fiaccola di Dio)? La risposta è semplice: il *lume della ragione*. Scrive Culverwell: «convengo completamente con l'interpretazione di coloro che intendono, come genuino senso di questo passo, che Dio abbia infuso in tutti i figli degli uomini un'anima razionale, che può servire, al pari di una fiaccola, ad illuminarli e a dirigerli nella ricerca del loro Creatore, nella scoperta degli altri esseri inferiori, e nella conoscenza di se stessi» (traduzione mia)[54]. Ma la ragione umana, che è una luce derivata da Dio stesso, non solo non è contraria alla fede, anch'essa proveniente da Dio, ma è chiamata a svolgere anche altri compiti fondamentali, in quanto permette all'uomo di conoscere la legge di natura e di guidare verso il bene la sua volontà.

Nello scritto di Culverwell, che rifiuta la teoria di Edward Herbert di Cherbury delle *notitiae communes*, anticipando per certi versi la nota critica lockiana alle idee

---

52 Culverwell, oltre al suo capolavoro intitolato *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, London 1652 (importante anche l'edizione intitolata *Of the Light of Nature*, ed. by J. Brown, Edinburgh 1857), scrisse altre opere significative, tra cui *Spiritual Optics, or a Glass Discovering the Weakness and Imperfection of a Christian's Knowledge in this Life*, Cambridge 1651. Per quanto concerne la sua breve vita e la sua opera rimando a SINA, *L'avvento della ragione*, 103-117.

53 La traduzione è la seguente: «Lo spirito dell'uomo è una fiaccola del Signore che scruta tutti i segreti recessi del cuore» (Pr 20,27).

54 N. CULVERWELL, *Of the Light of Nature*, ed. by J. Brown, Edinburgh 1857, Chapter II, 29 [«I shall agree with them that take this for the proper and genuine meaning of the place, that God hath breathed into all the sons of men, resonable souls, which may serve as so many candles to enlighten and direct them in the searching out the Creator, in the discovering of other inferior beings, and themselves also»].

innate, la componente dimostrativa assegnata alla ragione è comunque fondamentale, perché permette di superare tanto le minuziose differenziazioni confessionali in teologia, quanto il dogmatismo scolastico aristotelizzante, ancora sostenuto in larga misura ad Oxford, in filosofia. Egli non se la prende tanto con Aristotele, ma con i suoi pedanti ripetitori, che, il più delle volte, dimostrano di non averlo adeguatamente compreso, negando quello spirito di libertà nella ricerca che lo stesso Stagirita ammette e che per Culverwell è decisivo per smuovere l'uomo verso la verità illuminata da Dio.

Il platonismo di Culverwell è una versione più originale e meno legata alla tradizione, dove la personale rielaborazione della posizione platonica lo conduce in una direzione a mezza strada fra empirismo e razionalismo gnoseologico. Egli, infatti, sostiene che le idee si possono originare sia dalla ragione che dall'esperienza sensibile, per cui ciò che risulta realmente innato nell'uomo non sono le idee, ma la *ragione* stessa, intesa come la capacità di conoscere la verità. L'ambito della verità è occupato essenzialmente dalla *legge naturale* e dalla *legge eterna divina* nel loro reciproco ed ineludibile rapporto, perché, secondo Culverwell, è la legge naturale ad essere rivelata all'uomo dalla ragione come applicazione della legge eterna divina alla natura umana.

## 5.4. Ralph Cudworth

Uno dei più insigni rappresentanti del platonismo cantabrigense è certamente Ralph Cudworth[55], sicuramente tra i pensatori che godono di maggior successo e popolarità sia in patria che all'estero.

---

[55] Le opere principali di Cudworth sono: *A Discourse concerning the True Notion of the Lords Supper*, London 1642; *The Union of Christ and the Church; in a Shadow*, London 1642; *A Sermon preached before the Honourable House of Commons, at Westminster, March 31. 1647*, Cambridge 1647; *A Sermon preached to the Honourable Society of Lincolnes-Inne*, London 1664; *A Discourse concerning the True Notion of the Lord's Supper. To which are added Two Sermons, on 1 John ch. 2. vers. 3, 4. [and] 1 Corinth. 15.57*, London 1670; seconda edizione 1676; *The True Intellectual System of the Universe: The First Part; wherein, All the Reason and Philosophy of Atheism is confuted; and its Impossibility demonstrated*, London 1678; *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, London 1731; *A Treatise of Freewill*, London 1838. mentre molti altri scritti sono rimasti ancora inediti. Sulla vita e l'opera di Cudworth rimando a C. E. Lowrey, *The Philosophy of Ralph Cudworth. A Study of the True Intellectual System of the Universe*, New York 1884; J. A. Passmore, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge 1951; T. Gregory, *Studi sull'atomismo del Seicento. III, Cudworth e l'atomismo*, in Giornale Critico della Filosofia Italiana 46 (1967) 528-541; L. Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern 1962; F. Tomasoni, *Il "Sistema intellettuale" di Cudworth fra l'edizione originale e la traduzione latina di Mosheim: culmine e crisi di un equilibrio*, in Rivista di Storia della Filosofia XLVI (1991) 629-660; B. Lotti, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Udine 2004; L. Della Monica, *Il concetto di amore nel pensiero religioso di Ralph Cudworth*, in Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 4 (2008) 505-535. Sulla ricezione di Cudworth rimando ad A. Mihai, *The Reception of Ralph Cudworth (1617-1688)*, in http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/reception/cudworth-ralph, consultato il 2 maggio 2020. Sulla storia editoriale degli scritti di Cudworth rimando a M. Burdon, *Publication History of Ralph Cudworth's Works*, in http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/cudworth-ralph, consultato il 2 maggio 2020.

L'intento principale di Cudworth, grande avversario e critico di Hobbes e dell'ateismo in genere, è quello di dimostrare la validità dello spiritualismo, sulla base della filosofia platonica e plotiniana confluita nel pensiero cristiano, di contro alle pretese sensistiche di quanti negano che la realtà abbia una causa spirituale. I sensisti, che sfociano necessariamente in un bieco materialismo, sostengono che ogni conoscenza sia posteriore agli oggetti che la riguardano, perché ritengono che l'attività conoscitiva non sia altro che un centro di raccolta di dati sensibili provenienti dagli oggetti esterni. Per Cudworth, invece, la conoscenza si basa su una originaria forza spirituale che non riduce il conoscere ad un passivo ricevere dati dall'esterno. Nemmeno la sensazione, contro il parere di Hobbes, può essere intesa come passiva nel ricevere le impressioni dai corpi, perché essa è già un'attività dell'anima al pari della mente, che svolge la sua attività principale nella ricezione delle idee delle nature intelligibili e delle essenze universali delle cose che le permettono di conoscere gli elementi singolari esistenti.

Contro ogni forma di nominalismo Cudworth dichiara l'esistenza delle idee universali e spiega che se è pur vero che tutto ciò che esiste nel concreto è singolare, questo non impedisce l'esistenza di idee universali nella mente. Tutte le verità assiomatiche della geometria, infatti, non esistono in natura, a causa della loro imperfezione evidente, eppure l'uomo ha l'idea di un cerchio perfetto, sebbene in natura non ve ne sia alcuno. Ma il fatto che esistano verità universali che conservano validità al di là dei tempi e dei luoghi, pur non esistendo nell'ambito della natura esperibile attraverso i sensi, significa che devono essere oggettive e devono essere presenti in una mente che sia ad un tempo eterna ed infinita di cui le menti umane possono partecipare seppur nella loro imperfezione e finitezza. Questo argomento, classicamente definito *ex veritatibus aeternis* ed utilizzato anche da Agostino, diviene un elemento di forza per dimostrare in pieno Seicento l'esistenza di Dio, senza appoggiarsi a dati ritenuti "teologici" o "tradizionali", ma Cudworth, come Cartesio, ritiene pure che l'esistenza di Dio sia dimostrabile a partire dalla presenza nello spirito dell'uomo dell'idea di Dio. Scrive Cudworth: «Noi affermiamo quindi che se non ci fosse Dio, l'idea di un essere assolutamente o infinitamente perfetto, non si sarebbe mai potuta realizzare o simulare, né dai politici, né dai poeti, né dai filosofi, né da parte di alcun'altro» (traduzione mia)[56].

Le essenze intelligibili costituiscono così il contenuto dello spirito umano, cioè quei pensieri aventi validità universale che rappresentano il vero presupposto della conoscenza intellettiva dell'uomo. Per Cudworth la conoscenza è un'attività ad un tempo formatrice e unificatrice della realtà, da cui nascono i principali concetti logici e morali. Questo significa che la realtà non si esaurisce nell'ordine fisico, ma necessita

---

56 R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 2 voll., New York 1837, vol. II, 110 [«We affirm therefore, that were there no God, the idea of an absolutely or infinitely perfect being, could never have been made or feigned, neither by politicians, nor by poets, nor philosophers, nor any other»].

di essere considerata da un punto di vista metafisico; solo in questo modo risulta possibile dimostrare, contro le pretese degli atei d'ogni epoca, la falsità del loro riduzionismo materialistico che comporta l'esclusione dell'esistenza di una qualche forza immateriale nell'universo. Se, infatti, tutto deriva dalla materia e non vi è altro oltre la materia, si tratta di verificare se questa materia sia sufficiente a spiegare l'intera realtà, ma nemmeno tutti gli atei sono d'accordo su questo punto, perché chi segue Democrito considera la materia priva di vita e attività, mentre chi segue la teoria ilozoistica intende la materia come l'unica entità dotata di potenza vitale. Per Cudworth, invece, l'esistenza della materia non può escludere l'esistenza di una realtà universale e spirituale che attraversa tutto l'esistente dalla natura primitiva a Dio.

Il sistema intellettuale dell'universo prospettato da Cudworth e descritto nella prima parte dell'opera omonima è costituito da tre principi fondamentali che egli contrappone a tre principi falsi, secondo il presente schema.

| *Principi veri* | *Principi falsi* |
|---|---|
| a) esistenza di Dio | a) ateismo |
| b) naturalezza delle distinzioni morali | b) fatalismo religioso |
| c) realtà della libertà umana | c) fatalismo stoico |

La ragione umana, come abbiamo visto, è in grado di dimostrare l'esistenza di Dio, ma è anche capace di comprendere, sulla base della stessa storicità del concetto di Trinità, che Egli sia effettivamente tre Persone in un'unica Sostanza, mentre i materialisti negano falsamente Dio e le sue caratteristiche. Il fatalismo religioso, che rimanda tutte le distinzioni morali alla sola volontà di Dio, è errato quanto il fatalismo degli stoici, che pur affermando di riconoscere Dio, ne hanno un concetto sbagliato, perché lo identificavano con la natura e negano che l'uomo sia effettivamente libero.

Cudworth, inoltre, recupera il concetto platonico di *Anima del mondo*, con lo scopo di spiegare l'esistenza e le leggi della natura senza fare riferimento ad una diretta operazione da parte di Dio. Contro il meccanicismo hobbesiano e cartesiano Cudworth avanza la teoria dell'esistenza di una "natura plastica", vale a dire quell'elemento spirituale del cosmo come ambito dell'intervento divino. Scrive Cudworth: «dal momento che non tutte le cose sono Fortuitamente prodotte, né da un Cieco Meccanismo della Materia, e d'altro canto neppure si può pensare ragionevolmente che in ogni cosa Dio stesso intervenga Immediatamente e Miracolosamente, bisogna concludere che esiste una *Natura Plastica* al di sotto di lui, la quale, come Strumento a lui Inferiore e Subordinato, pone in Opera quella Parte della sua Provvidenza, consistente nella Regolare e Ordinata Mozione della Materia» (traduzione mia)[57]. La

[57] *Ibid*., vol. I, 150, n. 5 [«Wherefore since neither all things are produced Fortuitously, or by Inguided Mechanism of Matter, nor God himself may reasonably be thought to do all things Immediately and

"natura plastica" è uno strumento della Provvidenza divina, una sorta di forza spirituale che pervade in ogni dove la natura. Con l'introduzione di questa figura teoretica Cudworth intende opporsi a tutte le forme di meccanicismo, intese come dottrine neganti il finalismo, e Cartesio stesso non sfugge alla critica del filosofo inglese. Quando Cartesio afferma che Dio sarebbe all'origine del moto locale, per poi considerare il divenire del mondo come il semplice risultato delle leggi del moto applicate alla materia ridotta a pura estensione, cade anch'egli nell'errore di tutti i meccanicisti.

Il problema della libertà razionale del volere dell'uomo, in aperta polemica sia nei confronti della dottrina della predestinazione di Calvino che nei riguardi delle teorie di Hobbes, è trattato compiutamente nella sua opera pubblicata postuma dal titolo *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*. Cudworth ritiene che la dottrina calvinista della predestinazione sia addirittura immorale, perché sostenere che la salvezza dell'uomo sia riservata ad una volontà divina che prescinda dal merito o dal demerito dell'uomo, nega la libertà dell'uomo e la sua stessa responsabilità nell'agire. Ciò che risulta originale nella spiegazione di Cudworth è che la misura della responsabilità dell'uomo non si basa sull'osservanza di una legge, ma piuttosto sul grado di comprensione dei precetti religiosi che ciascun uomo possiede. Questo significa che nessun uomo è imputabile per ciò che non comprende.

Cudworth afferma che così come la conoscenza contiene un elemento permanente e intelligibile distinto dal flusso delle impressioni sensoriali, in maniera analoga esistono idee eterne e immutabili della moralità. Queste idee, come quelle di Platone, hanno una loro statura ontologica ineliminabile e non sottoponibile alle manipolazioni dei sensi, ma a differenza delle idee platoniche, queste idee esistono nella mente di Dio e da Dio sono comunicate all'uomo, per cui sono superiori alla materia e a tutti gli esseri sensibili, ma anche completamente indipendenti da essi. Occorre notare, però, che se queste idee sono poste secondo un dettame immodificabile, un *ordo rerum* (ordine delle cose) prestabilito, significa che nemmeno Dio stesso può intervenire per modificare questa legge di natura, perché «è Universalmente vero, Che le cose sono ciò che sono, non per *Volontà* ma per *Natura*. Come per Esempio, le Cose sono Bianche per la Bianchezza e Nere per la Nerezza, Triangolari per la Triangolarità e Tonde per la Rotondità, Somiglianti per la Somiglianza e Uguali per Uguaglianza, cioè da tali certe loro Nature. Né l'Onnipotenza stessa (per parlare con Riverenza) può per mera Volontà creare una Cosa Bianca o Nera senza la Bianchezza o la Nerezza; cioè, senza alcune Nature […]. La stessa Onnipotenza non può, per mera Volontà, rendere un Corpo *Triangolare*, senza che questo abbia in sé la Natura

Miraculously; it may well be concluded, that there is a *Plastick Nature* under him, which as an Inferior and Subordinate Instrument, doth Drudgingly Execute that Part of his Providence, which consists in the Regular and Orderly Motion of Matter»].

e le Proprietà di un *Triangolo*» (traduzione mia)[58]. Secondo Cudworth, infatti, vi sono atti che sono permessi o proibiti per la loro intrinseca natura, mentre altri lo sono in seguito ad una legge promulgata da uno o più uomini. I primi dipendono da una legge di natura immodificabile, mentre i secondi da una legge positiva umana che può essere legittima solo se è costituita sulla base dei dettami comunicati alla ragione dalla legge naturale.

Nel contesto della speculazione di Cudworth anche la rivelazione divina gioca un ruolo fondamentale, perché per quanto egli riconosca che la ragione umana sia capace di giungere alla comprensione delle verità eterne, dimostrando l'esistenza stessa di Dio, l'ordine veritativo viene definito come molto più ampio rispetto a quello comunemente concepibile. Si prospetta in tal senso un accordo fra ragione e rivelazione, per mezzo del quale l'uomo accetta per fede ciò che supera la ragione, ma non le si oppone.

In tal modo sia gli eccessi del fideismo calvinista sia quelli del materialismo ateista sono esclusi, lasciando aperta la via per un equilibrato razionalismo che non nega ciò che si trova al di sopra della ragione, in quanto rappresenta il campo della rivelazione, ma solo ciò che le si oppone; anche la rivelazione, infatti, avviene all'interno di un ordine veritativo inoppugnabile. Per Cudworth, infatti, l'uomo è stato creato perché si dedichi alla ricerca della verità.

### 5.5. Henry More

Tra razionalismo e misticismo si pone Henry More[59], forse il più ascetico e medi-

---

[58] Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, libro I, cap. II, par. I, 14 [«it is Universally true, That things are what they are, not by *Will* but by *Nature*. As for Example, Things are White by Whiteness, and Back by Blackness, Triangular by Triangularity, and Round by Rotundity, Like by Likeness, and Equal by Equality, that is, by such certain Natures of their own. Neither can Omnipotence itself (to speak with Reverence) by meer Will make a Thing White or Black without Whiteness or Blackness; that is, withauth such certain Natures […]. Omnipotence itself cannot by meer Will make a Body *Triangular*, without having the Nature and Propertiesfod a *Triangle* in it»].

[59] Le opere filosofiche di More sono raccolte in *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr Henry More Fellow of Christ's Colledge in Cambridge*, London 1662 (si tratta della seconda edizione corretta e aumentata) e in versione latina in *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera philosophica, tum quæ Latine, tum quæ Anglice primitus scripta sunt, nunc verò partim à seipso, partim ab amico notionum suarum philosophicarum perinde atque Latinæ linguæ callentissimo, in Latinum versa. Accesserunt scholia, quibus loca quamplurima aut illustrantur, aut emendantur, aut confirmantur deniq; & ab objectionibus quibuscunq; ullius quidem momenti vindicantur, ab authore passim adjecta.*, 2 voll., London 1679. Le opere teologiche sono raccolte in *Theological Works*, London 1708 e in traduzione latina in *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera theologica, Anglice quidem primitùs scripta, nunc verò per autorem Latine reddita. Hisce novus præfixus est De synchronismis apocalypticis tractatulus, cum luculenta demonstratione necessariæ & inevitabilis intelligibitatis Visionum Apocalypticarum calci ejusdem tractatûs adjecta*, London 1675; Opere pubblicate singolarmente: *[Psychodia] Platonica: Or A Platonicall Song of the Soul, consisting of Foure Severall Poems; viz. [Psychozoia, Psychathanasia, Antipschopannychia, Antimonopsychia]*, Cam-

tativo dei platonici di Cambridge e quello che maggiormente si è dedicato agli studi

bridge 1642; *Democritus Platonissans: Or, An Essay upon the Infinity of Worlds out of Platonick Principles*, Cambridge 1646; *Philosophicall Poems*, Cambridge 1647; *Observations upon Anthroposophia theomagica, and Anima magica abscondita*, London 1650; *The Second Lash of Alazonomastix laid on in Mercie upon that Stubborn Youth Eugenius Philalethes: or A Sober Reply to a very Uncivill Answer to Certain Observations upon Anthroposophia theomagica, and Anima magica abscondita*, Cambridge 1651; *An Antidote against Atheisme, or An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*, London 1653, seconda edizione corretta e aumentata, London 1655; *Conjectura cabbalistica. Or, A Conjectural Essay of Interpreting the Minde of Moses, according to a Threefold Cabbala*, London 1653; *Enthusiasmus triumphatus, or, A Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure, of Enthusiasme*, London 1656; *The Immortality of the Soul*, London 1659; *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, London 1660; *Epistola H. Mori ad V. C. quæ apologiam complectitur pro Cartesio, quæque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam Cartesianam*, London 1664; *Divine Dialogues, containing Sundry Disquisitions & Instructions concerning the Attributes and Providence of God*, London 1668; *The Two Last Dialogues, treating of the Kingdome of God within us and without us, and of his Special Providence through Christ over his Church from the Beginning to the End of All Things*, London 1668; *Enchiridion ethicum, præcipua moralis philosophiæ rudimenta complectens, illustrata utplurimum veterum monumentis, & ad probitatem vitæ perpetuò accommodata*, London 1668, seconda edizione, 1669; *An Exposition of the Seven Epistles to the Seven Churches; together with A Brief Discourse of Idolatry; with Application to the Church of Rome*, London 1669; *Enchiridion metaphysicum*, London 1671; *A Brief Reply to a Late Answer to Dr. Henry More his Antidote against Idolatry. Shewing that there is Nothing in the said Answer that does any ways weaken his Proofs of Idolatry against the Church of Rome, and therefore All are bound to take heed how they enter into, or continue in the Communion of that Church as they tender their own Salvation*, London 1672; *An Appendix to the Late Antidote against Idolatry wherein the True and Adequate Notion or Definition of Idolatry is proposed. Most Instances of Idolatry in the Roman Church thereby examined. Sundry Uses in the Church of England Cleared. With Some Serious Monitions touching Spiritual Idolatry thereunto annexed*, London 1673; *Remarks upon Two Late Ingenious Discourses: The One, An Essay touching te Gravitation and Non-Gravitation of Fluid Bodies: The Other, Observations touching the Torricellian Experiment; so far forth as they may concern Passages in his Enchiridion metaphysicum*, London 1676; *Apocalypsis apocalypseos; or the Revelation of St John the Divine unveiled. Containing a Brief but Perspicuous and continued Exposition from Chapter to Chapter, and from Verse to Verse, of the Whole Book of the Apocalypse*, London 1680; *A Plain and continued Exposition of the Several Prophecies or Divine Visions of the Prophet Daniel, which have or may concern the People of God, whether Jew or Christian; whereunto is annexed a Threefold Appendage, touching Three Main Points, the First, relating to Daniel, the other Two to the Apocalypse*, London 1681; *Tetractys Anti-Astrologica, or, The Four Chapters in the Explanation of the Grand Mystery of Godliness, which contain a Brief but Solid Confutation of Judiciary Astrology, with Annotations upon Each Chapter: Wherein the Wondrous Weaknesses of John Butler, B. D. his Answer called A Vindication of Astrology, &c. are laid open to the View of Every Intelligent Reader*, London 1681; *Annotations upon the Two Foregoing Treatises, Lux orientalis, or An Enquiry into the Opinion of the Eastern Sages concerning the Præ-Existence of Souls; and the Discourse of Truth. Written for the more fully clearing and further confirming the Main Doctrines in Each Treatise. By one not unexercized in These Kinds of Speculation*, London 1682; *An Illustration of those Two Abstruse Books in Holy Scripture, the Book of Daniel, and the Revelation of S. John, by continued, Brief, but Clear Notes, from Chapter to Chapter, and from Verse to Verse: with very Usefull and Apposite Arguments prefixt to Each Chapter*, London 1685; *Paralipomena prophetica containing Several Supplements and Defences of Dr Henry More his Expositions of the Prophet Daniel and the Apocalypse, whereby the Impregnable Firmness and Solidity of the said Expositions is further evidence to the World. Whereunto is also added Philicrines upon R. B. his Notes on the Revelation of S. John*, Walter Kettilby, London 1685; *Some Cursory Reflexions Impartially Made upon Mr. Richard Baxter his Way of writing Notes on the Apocalypse, and upon his Advertisement and Postscript*, London 1685; *A Brief Discourse of the Real Presence of the Body and Blood of Christ in the Celebration of the Holy Eucharist: wherein the Witty Artifices of the Bishop of Meaux and of Monsieur Maimbourg are obvi-*

su Cartesio e l'occultismo[60], condividendo con Glanvill la credenza all'esistenza della stregoneria. Autore prolifico di trattati filosofici, teologici e poesie, il suo platonismo si esplicita maggiormente in una direzione plotiniana e la sua massima preoccupazione è costituita dal desiderio di contrastare l'ateismo e l'entusiasmo. L'ateismo è per More una forma degenerata dell'uso della ragione, che, alle sue estreme conseguenze, può arrivare anche a negare se stessa. L'entusiasmo, di cui tratta nell'opera intitolata *Enthusiasmus triumphatus*, è inteso come una forma di superstizione sorta per l'influsso di immagini errate della divinità. Sia l'ateismo che l'entusiasmo, che si vince solo con la temperanza, l'umiltà e, soprattutto, l'uso corretto della ragione, sono forme di deviazioni razionali. L'uso scorretto della libera ragione può condurre a questi errori, mentre un uso corretto della ragione può condurre l'uomo alla conoscenza della verità, cioè di Dio.

Ne *An Antidote against Atheisme* More intende dimostrare innanzitutto che l'idea di Dio come essere perfettissimo è innata nello spirito dell'uomo. Scrive More: «Poiché *l'intera Creazione* in generale ed ogni parte di essa è così ordinata come se la più eccellente Ragione e Conoscenza l'avesse progettata, è naturale concludere che tutto ciò è opera di un *Dio sapiente*, così come quando si scavano dalla Terra *Urne* e *Monete* che riportano iscrizioni si riconosce a prima vista che esse non sono Prodotti di una Natura sconosciuta, ma Opera dell'Uomo» (traduzione mia)[61]. L'idea innata di Dio, che trova un corrispettivo nell'accordo iniziale con Cartesio, lo porta a sostenere come innate molte altre idee, perché lo spirito non è una una *tabula rasa* passiva su cui si posano le idee provenienti dai sensi, come vorrebbero gli empiristi e i sensisti. Per More i sensi svolgono anch'essi un compito conoscitivo, infatti, possono richiamare

---

*ated, whereby they would draw in the Protestants to imbrace the Doctrine of Transubstantiation*, London 1686. Sulla vita e l'opera di More rimando a P. R. Anderson, *Science in Defense of Liberal Religion. A Study of Henry More's Attempt to Link Seventeenth Century Religion with Science*, New York-London 1933; A. Lichtenstein, *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Cambridge 1962; P. Cristofolini, *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino 1974; S. Hutton (ed.), *Henry More (1614-1686). Trecentenary Studies*, Dordrecht 1990; A. R. Hall, *Henry More: Magic, Religion and Experiment*, Oxford 1990; Id., *Henry More, and the Scientific Revolution*, Cambridge 1996; R. Bondì, *L'onnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Soveria Mannelli 2001; R. Crocker, *Henry More 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Dordrecht 2003. Sulla ricezione di More rimando a M. Burden, *The Reception of Henry More (1640-1720)*, in http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/reception/more-henry, consultato il 2 maggio 2020. Sulla storia editoriale degli scritti di More rimando a M. Burdon, *Publication History of Henry More's Works*, in http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/publication-history/more-henry, consultato il 2 maggio 2020.

60 Cfr. More, *Conjectura cabbalistica*.

61 H. More, *An Antidote against Atheisme*, London 1655[2], libro II, cap. 12, 157 [«Wherefore the *whole Creation* in general and every part thereof being so ordered as if the most exquisite Reason and Knowledge had contrived them, it is as natural to conclude that all this is the work od a *wise God*, as at the first sight to acknowledge that those inscribed *Urns* and *Coyns* digg'd out of the Earth were not the Products of unknowing Nature, but the Artifice of Man»].

alla mente le idee innate, come quelle geometriche, ma non hanno la stessa forza della ragione. Si pensi, ad esempio, quando con gli occhi un uomo osserva nella realtà data un oggetto a forma di parallelepipedo e la mente risveglia il concetto geometrico perfetto cui è riconducibile l'oggetto imperfettamente individuato come avente una forma geometrica "simile" a quella del parallelepipedo, oppure quando il semplice accenno di qualche nota in una particolare sequenza fa insorgere nella mente del musicista l'intero brano musicale; i sensi stimolano, ma senza la retta ragione, sarebbero impotenti. Quello che permettono di conoscere sono i corpi, ma non lo spirito.

Sempre seguendo Cartesio More sostiene che la nozione di spirito è in realtà molto più chiara di quella di corpo, perché l'uomo sente di *essere* sostanzialmente spirito, mentre si accorge di *avere* anche un corpo. La nozione di *corpo*, infatti, implica quella di *estensione* (*res extensa*), ma la nozione di estensione apre inesorabilmente la questione circa la possibilità d'intendere se l'esteso sia effettivamente costituito di parti semplici o sia divisibile infinitamente. Il debito nei confronti dell'impostazione cartesiana è destinato a concludersi qui, perché More ritiene che la teoria di Cartesio, secondo la quale nell'uomo vi sarebbe una sostanza immateriale (*res cogitans*) che interagisce con la sostanza materiale (*res extensa*), non è sufficiente a spiegare la modalità per mezzo della quale si fonda questa compartecipazione. Applicata questa teoria cartesiana a Dio, infatti, la questione diventa ancora più imbarazzante, perché sarebbe semplicemente illogico sostenere che Dio debba essere simultaneamente inesteso e onnipresente nel mondo fisico. Da un punto di vista logico, infatti, la presenza fisica di un ente implica necessariamente che occupi un determinato spazio in un determinato tempo, cioè abbia un'estensione. La soluzione di More è molto originale: egli ritiene che si possa riconoscere l'estensione come caratteristica di tutte le sostanze, siano esse materiali o immateriali; sicché tutto ciò che esiste occupa uno spazio, quindi anche i sentimenti dell'uomo e l'anima immortale, perché esistono, ma che cos'è lo spazio? Lo spazio, che per More è innanzitutto infinito, eterno e indivisibile, non è altro che l'organo della presenza di Dio nell'universo e della Sua duratura onnipotenza.

La ragione, però, che in More svolge un ruolo assolutamente determinante, richiede un principio conoscitivo superiore, che egli chiama *Divine Sagacity* (Sagacia Divina), e che è «*la prima Ascesa di una Ragione riuscita, specialmente in questioni di grande comprensione e momento, e senza la quale un uomo è come in un fitto bosco dove può fare infiniti tentativi promettenti, ma non può trovare un'aperta Campagna, dove egli può liberamente guardarsi attorno in ogni modo,* […] *senza la guida sicura di questo buon* Genio» (traduzione mia)[62]. È questa stessa *Divine Sagacity* ad essere indi-

62 H. More, *The Preface general*, in *A Collection of Several Philosophical Writings*, London 1662, viii [«*the first Rise of successful Reason, especially in matters of great comprehension and moment, and without which a man is as it were in a thick wood, and may make infinite promising attempts, but can find no open Champain, where one may freely look about him every way,* […] *without the safe conduct of this good* Genius»].

viduata come il principio supremo e superiore alla ragione, nonché suo fondamento e guida sicura. Per More, infatti, essa si configura come una forma di "intuizione intellettuale meta-razionale" (ma non anti-razionale), che permette allo spirito dell'uomo di superare la ragione discorsiva dei concetti per giungere ad una autentica conoscenza contemplativa delle verità metafisiche. Ma se la ragione deve sottostare ad essa per procedere in una sicura direzione veritativa, risulta chiaro che la stessa filosofia, intesa propriamente come metafisica, avendo per oggetto le sostanze incorporee, finisce per detenere uno strettissimo legame con la teologia naturale, la quale, pur distinguendosi dalla teologia rivelata, conserva tematiche assolutamente affini.

More, però, si spinge oltre e trattando del valore della filosofia naturale, in consentaneità con Cudworth, ritiene che anch'essa debba essere finalizzata a comprendere e ad evidenziare quei principi divini che stanno alla base delle sostanze materiali, cioè dei corpi. More elimina dai corpi ogni traccia di meccanicismo e li considera come centri di energia, divenendo oggetto di una metafisica del sensibile che concorre a riaffermare la necessità di considerare l'intero creato da un punto di vista metempirico. La conoscenza, quindi, deve procedere razionalmente al raggiungimento e alla contemplazione della verità, ma questo risultato è raggiungibile solo mediante l'illuminazione teosofica, cioè quella meta-razionalità già individuata precedentemente. Questa tendenza, per altro già presente *in nuce* negli scritti della giovinezza, nelle opere successive sembra acuire nella direzione di una maturazione teosofica; tuttavia, non si tratta di un passaggio dal razionalismo metafisico all'intuizionismo teosofico, quanto piuttosto di una rimodulazione tematico-procedurale che tiene conto maggiormente dell'esigenza di More di voler superare i limiti della razionalità umana per giungere ad una diretta contemplazione della trascendenza, senza per questo negare mai la funzionalità della ragione.

***Riassunto***

In questo studio si intende fornire alcuni spunti significativi concernenti le riflessioni dei più noti esponenti dei platonici di Cambridge, evidenziando elementi comuni fondamentali e allo stesso tempo identificativi, perché il lettore possa autonomamente approfondire lo studio delle opere di questi pensatori, fra i quali occorre menzionare Benjamin Whichcote, John Smith, Nathanael Culverwell, Ralph Cudworth e Henry More. Questi filosofi, infatti, meritano di essere riscoperti e riconsiderati nell'ottica di una più ampia valutazione storico-critico-teoretica rispetto al passato, superando alcuni pregiudizi interpretativi ancora diffusi.

***Abstract***

In this brief study I intend to provide some significant insights concerning the reflections about the well-known exponents of the Cambridge Platonists, highlighting common and at the same time identifying elements, so that the reader can autonomously deepen the study of the works of these thinkers, among which we must mention Benjamin Whichcote, John Smith, Nathanael Culverwell, Ralph Cudworth and Henry More. In fact, these philosophers deserve to be rediscovered and reconsidered with a view to a wider historical-critical-theoretical evaluation than in the past, overcoming some interpretative prejudices still widespread.

# Il Creatore, il tentatore e l'uomo in Gen 3. Spunti biblici di antropologia e demonologia

**Franco Manzi***

## 1. Precomprensioni buone o ingenue

### 1.1. Per evitare sospetti di eresia

Prima di intraprendere l'esegesi del celebre racconto di Gen 3 nell'alveo della tradizione della Chiesa, conviene chiarire rapidamente in premessa che questo testo è un *racconto sapienziale di intento eziologico*. In che senso? Nel senso che, in prima battuta, entra a far parte di una più ampia «lettura sapienziale della storia», ovvero di «una teologia della storia, espressa in linguaggio simbolico»[1], che connota molte altre pagine della Bibbia. Da questo punto di vista,

> «se gli esegeti del passato, prima delle scoperte di altre letterature orientali, hanno sbagliato dicendo che si trattava di racconti veramente storici, oggi altri cadono nell'errore opposto. Questi ultimi dicono che si tratta di una risposta poetica (senza causa storica) alle eterne domande dell'uomo, una risposta che è soltanto frutto di fantasia, senza un diretto riferimento a fatti veramente accaduti»[2].

In realtà, ormai da decenni, numerosi biblisti, istituendo un confronto tra Gen 3 altri testi letterari dell'antico vicino Oriente, hanno mostrano che il racconto del peccato di Adamo ed Eva non ha un genere letterario antistorico o "a-storico" né, tanto meno, è frutto di pura fantasia. Al contrario: parla di cose reali, vere.

* L'autore insegna Sacra Scrittura ed Ebraico biblico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (nella sede centrale di Milano e nella sezione parallela presso il Seminario arcivescovile in Venegono Inferiore, in cui è preside e docente ordinario), l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano e la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: francomanzi@seminario.milano.it.

1 F. G. Brambilla, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (Nuovo Corso di Teologia Sistematica 12), Brescia 2005, 219.

2 M. Cimosa, *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo* (Leggere Oggi la Bibbia 1.1), Brescia 1995[5] (1884), 15-16.

In quest'ordine d'idee, senza tornare all'impostazione della storiografia positivista, possiamo dire che Gen 3 ha per oggetto la storia dell'uomo, individuandovi il senso salvifico. Più precisamente ancora: è un *racconto sapienziale* perché, in modo intuitivo, narrativo e simbolico, trasmette, di generazione in generazione, la "sapienza" di una vita illuminata dalla fede israelitica nel Signore. Perciò è un racconto finalizzato a testimoniare profonde verità esistenziali, teologiche e soteriologiche, che servono a vivere consapevolmente da credenti.

In particolare, questo scopo sapienziale del racconto del peccato di Adamo ed Eva è perseguito attraverso un *procedimento eziologico*, vale a dire mediante un "discorso" (*lógos*) sulla "causa" (*aitía*) della situazione di peccaminosità universale dell'umanità. In termini generali, il teologo gesuita Karl Rahner definisce l'«eziologia» come «l'ammissione di una conoscenza storica [*geschichtlichen*] vera ed efficace, raggiunta a partire dalla condizione presente, meglio compresa attraverso la sua origine storica»[3]. Con il biblista francese Pierre Grelot, potremmo aggiungere che «grazie ad una risalita verso l'origine del tempo essi [= gli scrittori ispirati] rappresentano simbolicamente la loro risalita al cuore dell'essere»[4].

In sintesi: definendo Gen 3 come un racconto sapienziale di intento eziologico, non vogliamo metterne in questione la verità ispirata. Né, tanto meno, abbiamo l'intenzione di contraddire il dogma sul peccato originale, che la Chiesa, nei suoi testi magisteriali[5] e catechetici[6], seguita a insegnare ricorrendo anche a Gen 3. In positivo, intendiamo sostenere semplicemente questa tesi: per rivelarci alcuni aspetti fondamentali del mistero del male morale, lo Spirito Santo ha ispirato un autore dell'antico Israele, che, attingendo a tradizioni orali precedenti[7], ha redatto un racconto in cui è risalito in modo e sapienziale[8] ed eziologico[9] a un *fatto peccaminoso primordiale*[10].

---

3 K. Rahner, *Ätiologie*, in J. Höfer – K. Rahner (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1957, I, 1011-1012: 1011 (traduzione nostra).

4 Per P. Grelot, *Le origini dell'uomo. Gen. 1-11* (Bibbia Oggi 20), Torino 1981 (orig. francese: 1973), 18.

5 Cfr. 15° Sinodo di Cartagine [418], *De peccato originali*, in *DS*, 222-224; 2° Concilio di Orange [529], *De peccato originali*, in *DS*, 371-372; Concilio di Trento, Sessione V [1546], *Decretum de peccato originali*, in *DS*, 1510-1516; Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* [7.XII.1965], n. 13.

6 Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica* [= *CCC*], nn. 385-420.

7 Vari esegeti di matrice storico-critica, sostenitori dell'ipotesi documentaria, attribuivano il testo di Gen 2,4b-3,24 alla cosiddetta tradizione jahvista, che risalirebbe al IX/X secolo a.C. Così, ad es., G. Ravasi, *Il libro della Genesi (1-11)* (Guide Spirituali dell'Antico Testamento), Roma 1991[2] (1990), 7-9.49.

8 Cfr. spec. L. Alonso-Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, in Biblica 43 (1962) 295-316.

9 Sostanzialmente in questa direzione interpretativa di Gen 3 vanno, ad es.: G. Borgonovo, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b-3,24)*, in G. Borgonovo et alii (edd.), *Torah e storiografia dell'Antico Testamento* (Logos; Corso di Studi Biblici 2), Leumann 2012, 429-466, spec. 464-465; N. Lohfink, *Genesis 2f als "geschichtliche Ätiologie". Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff*, in Scholastik 38 (1963) 321-334.

10 Cfr. Concilio di Trento, Sessione V, *Decretum de peccato originali*, canone 3, in *DS*, 1513; Pio XII,

## 1.2. Un racconto per adulti che piace ai bambini

Ambientato com'è in un giardino lussureggiante, con al centro un albero dai frutti proibiti, per di più frequentato da Dio che passeggia tra gli uomini, Gen 3 è un racconto che piace ai bambini. Del resto, usa il linguaggio simbolico dell'umanità-bambina di almeno ventiquattro secoli fa[11]. Tuttavia questo brano è stato accolto nel canone biblico per manifestare l'illimitata bontà del Creatore agli adulti, soprattutto quando sono tentati di non credervi.

Superata questa prima difficoltà sul genere letterario di Gen 3, di certo aggravata da approcci interpretativi fondamentalisti, altre se ne stagliano all'orizzonte. Gli equivoci più rischiosi vanno a lambire la terra sacra di Dio: perché mai il Signore ha proibito ad Adamo ed Eva di mangiare dei frutti di quell'albero? Perché poi non ha perdonato la loro disobbedienza, ma li ha castigati in modo così severo e definitivo? E soprattutto, perché ha punito non solo loro due, ma tutti i loro discendenti, per cui, se donne, devono soffrire nel parto e, se uomini, sono costretti a faticare per mantenersi? Insomma, se Dio fa ricadere la colpa dei padri sui figli ben oltre mille generazioni (cfr. Es 20,5-6), è davvero giusto? Quante domande ci vengono in mente ogniqualvolta, ricordando per sommi capi questo brano, ci guardiamo bene dal rileggerlo con cura! Lo facciamo nel presente studio, accorgendoci così che è anzitutto per mostrare *il volto univocamente buono del Creatore, in rapporto al peccato delle creature umane*, che lo Spirito ha ispirato questo antico racconto.

Qual è allora *l'atteggiamento interpretativo corretto con cui i credenti in Cristo* sono invitati a leggere questa pagina biblica? È l'atteggiamento di chi crede che *la Bibbia sia l'attestazione credente* – cioè la testimonianza di fede messa per iscritto in un testo – *della rivelazione di Dio*[12], che si è data gradualmente nella storia della salvezza. In quanto ispirato, questo testo biblico trasmesso dalla tradizione ecclesiale contiene

---

Lettera enciclica *Humani generis* [12.VIII.1950], in *DS*, 3875-3899: 3897; Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 13; *CCC*, n. 390, che cita anche Paolo VI, *Discorso ai partecipanti al Simposio di alcuni teologi e scienziati sul mistero del peccato originale* [11.VII.1966], in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 649-655.

11 Che la composizione finale di Gen 3 e, più in genere, di Gen 1-11 risalga al IV secolo a.C. è sostenuto, ad es., da: G. Borgonovo, *La "donna" di Gen 3 e le "donne" di Gen 6,1-4. Il ruolo del femminino nell'eziologia metastorica*, in Ricerche Storico Bibliche 6:1-2 (1994) 71-99, spec. 92. Altri esegeti – come, ad es., R. J. Clifford – R. E. Murphy, *Genesis*, in R. Brown – J. Fitzmyer – R. E. Murphy (edd.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1993 (Student Edition), 8-43, spec. 9 – la collocano durante l'esilio babilonese (586-538 a.C.).

12 Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Conclusione*, in Id., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II [25.IV.1993] e Documento della Pontificia Commissione Biblica [15.IV.1993]* (Documenti Vaticani), Città del Vaticano 1993, 19-121, che ha definito la Bibbia come «l'attestazione scritta di una serie di interventi attraverso i quali Dio si rivela nella storia umana» (119-120; cfr. anche l'inizio della parte III, p. 78).

una parola di Dio[13] efficace per la salvezza dei credenti[14]. A due condizioni: anzitutto, che la Chiesa seguiti a interpretarla nell'orizzonte dell'intera rivelazione biblica, ossia del canone scritturistico[15]; e che, più radicalmente, la collochi in quell'itinerario di progressiva rivelazione divina[16] che ha il suo compimento pieno e definitivo in Cristo[17].

Mediante questa pagina così interpretata, *lo Spirito* – come ci ha promesso Gesù nei suoi "discorsi d'addio" – *intende convincerci «quanto al peccato»*[18]. Ci rivela cioè che l'umanità è finita sotto la schiavitù del peccato (cfr. Rm 6,6), dal quale è stata liberata soltanto da Cristo[19]. Se letto nell'ambito della rivelazione biblica, canonicamente intesa e pedagogicamente orientata verso il suo definitivo compimento in Cristo (cfr. Gal 3,24-25), il testo di Gen 3 assurge a strumento con cui lo Spirito aiuta i cristiani a prendere coscienza di vivere in un «mondo malvagio» (Gal 1,4), con tutti gli effetti letali che questo comporta. Spingendoci a prenderne coscienza, lo Spirito non vuole spingerci verso la disperazione, bensì suggerirci di lasciarci attrarre dal Risorto verso la salvezza divina (cfr. Gv 12,32).

Tenuto conto di ciò, lo *scopo del presente studio teologico-biblico* è di individuare nel racconto di Gen 3 e nelle sue riprese all'interno della Bibbia e della tradizione ecclesiale alcuni spunti di antropologia e di demonologia, sintetizzabili intorno alla categoria della fede – e dell'originaria mancanza di fede – nel Dio univocamente benevolo verso ogni creatura umana. Mettendo allo scoperto la tentazione del serpente, identificato dalla rivelazione biblica e da Cristo stesso come il diavolo, il testo di Gen 3, purificato da ogni equivoco interpretativo, lascia risplendere il volto di un Dio sempre e soltanto buono.

---

13 Cfr. *Dei Verbum* [18.XI.1965], 9.10 e anche 14.17; *Verbum Domini* [30.IX.2010], 7.18.19.

14 Cfr. *Dei Verbum*, 21.24-26; *Verbum Domini*, 4.17.19.23.53.90.91.95.

15 Cfr. *Dei Verbum*, 8.11 e anche 20; *Verbum Domini*, 17.34.57.

16 Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Documenti Vaticani), Città del Vaticano 2001, che insiste sul «lento progresso storico della rivelazione» (§ 87, p. 205), spiegando che «il disegno salvifico di Dio, che culmina in Cristo (cf. Ef 1,3-14), è unitario, ma si è realizzato progressivamente attraverso il tempo. L'aspetto unitario e l'aspetto graduale sono entrambi importanti; così come lo sono la continuità su alcuni aspetti e la discontinuità su altri» (§ 21, p. 51; cfr. § 65, pp. 150-152). Cfr. *Verbum Domini*, 40.

17 Cfr. *Dei Verbum*, 4.7.17; *Verbum Domini*, 13.14.37.39.40-41.74.

18 Gv 16,8. Si legga J. Ratzinger, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato* (I Pellicani), Torino-(Città del Vaticano) 2006, 88-89.

19 Cfr. spec. Mt 1,21; Gv 1,29; Rm 3,23-24; 8,1-13; Gal 1,4; Col 1,13-14; 1Tm 1,15; Eb 1,3; 9,15; 1Gv 2,2; 3,5.8.

## 2. La predestinazione a essere figli nel Figlio

### 2.1. La creatura umana orientata a Dio

Già nell'*intentio auctoris* del racconto di Gen 2,4b-25, il lussureggiante giardino dell'Eden, sognato dal popolo di Israele sempre attanagliato dalla siccità, simbolizzava il mondo meraviglioso desiderato da Dio: un mondo «buono» e «bello» (*ṭôb*)[20], in cui l'umanità avrebbe avuto la possibilità di vivere beata all'ombra della provvidenza divina. Questa beatitudine sarebbe sgorgata dalla riconoscenza nei confronti del Signore per aver ricevuto in dono da lui un universo intero, colmo di ogni "ben di Dio", da riconoscere come segno della sua infinita generosità. Con questo atteggiamento di fondo, gli esseri umani avrebbero «coltivato» e «custodito» il giardino (2,15), ossia sarebbero vissuti in comunione con il Creatore, come suggeriscono questi due verbi tipici dell'alleanza del Signore con Israele[21], ormai giunto nella terra promessa[22]. Così l'umanità avrebbe proseguito con «perfetta letizia»[23] la stessa attività creatrice di Dio.

### 2.2. La creatura umana orientata all'«immagine di Dio»

Rileggendo questo brano alla luce della rivelazione piena e definitiva del NT, scorgiamo già nella descrizione dell'armonia del creato l'allusione simbolica a una realtà «bella» e «buona» (*kalón*, 1Tm 4,4) perché orientata dallo Spirito verso la comunione con Dio; un mondo in cui ogni essere umano era aiutato dallo Spirito a vivere da figlio di Dio, proprio come avrebbe vissuto Gesù di Nazareth; un mondo in cui ogni creatura umana, modellata dal Creatore «a sua immagine e somiglianza» (Gen 1,26-27), era già "cristiforme", cioè assomigliava a Gesù, «l'immagine» perfetta «del Dio invisibile»[24].

---

20 Da questo punto di vista è molto significativa nel primo racconto della creazione (Gen 1,1-2,4a) la costatazione divina, ripetuta per ben 7 volte – numero simbolico della completezza –, della bontà delle creature (1,4.10.12.18.21.25) e soprattutto dell'essere umano (v. 31). Cfr., ad es., G. Ravasi, *«Dio vide che era* ṭôv*» (Gen 1)*, in Parola Spirito e Vita 44 (2001) 11-20, spec. 15-17.

21 Soprattutto nel Deuteronomio e nella tradizione deuteronomista i verbi *'ābad* («coltivare», «servire») e *šāmar* («custodire», «osservare») designano l'"osservanza" dei comandamenti del Signore per "servirlo" (*'ābad*) nel culto e nella vita, come appare in modo emblematico dal racconto del rinnovamento dell'alleanza a Sichem, in Gs 24,14-24, in cui *'ābad* ricorre 14 volte (2 x 7, numero della perfezione). Cfr. G. Sauer, šmr *hüten*, in E. Jenni – C. Westermann (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Gütersloh 1995[5] (1975), II, 982-987, spec. coll. 983.985; C. Westermann, 'æbæd *Knecht*, in *ibid.*, II, 182-200, spec. coll. 185.188-190; e anche G. Borgonovo, *Grammatica*, 436.442.

22 In Gen 2,15 la situazione dell'uomo è resa con il verbo *nûªḥ* all'*hifil*, usato per Israele che il Dio alleato ha fatto «riposare» nella terra di Canaan (Dt 12,10; 14,28; Gs 23,1; Ger 27,11; Ez 37,14).

23 Gc 1,2.

24 Col 1,15; cfr. Gv 12,45; 14,9; 2Cor 4,4; Eb 1,3.

Lo rivela il brano dalle tonalità inniche con cui si apre la Lettera ai Colossesi, che proclama:

> «[Cristo] è immagine del Dio invisibile, / primogenito di tutta la creazione,
> perché in lui furono create tutte le cose / nei cieli e sulla terra […].
> Tutte le cose sono state create / per mezzo di lui e in vista di lui» (1,15-16).

In questi termini la Chiesa delle origini ha professato la sua fede in Cristo, mediatore della creazione e della nuova creazione, giungendo a contemplare la bellezza della creatura umana alla luce di Cristo stesso. In primo luogo, resta così accantonata l'ingenua concezione dicotomica che considera *prima* la creazione del mondo e dell'umanità *etsi Christus non daretur* (livello della creazione), e *poi* la missione del Figlio di Dio fatto uomo, volta a "riparare" la situazione mortifera causata dai peccati umani (livello della redenzione)[25]. In realtà, il NT rivela in definitiva che la persona umana, creata in Cristo, ha in lui il suo senso; "è" autenticamente umana nella misura in cui vive in modo filiale come ha vissuto Gesù. In questo senso è stata creata «in vista di» Cristo (Col 1,16). A questo scopo è stata resa partecipe dello «Spirito del Figlio» di Dio (Gal 4,6)[26]. Spiega il teologo Franco Giulio Brambilla:

> «Il dono di Dio che è Gesù Cristo pone il destinatario del dono in modo che possa con-formarsi gratuitamente (nello Spirito) alla figura del Figlio. Il creato non è una realtà neutra che va presupposta, ma è posta originariamente dalla sua destinazione. La relazione al Figlio contrassegna radicalmente la creatura»[27].

Ma già i primi due racconti genesiaci sulla creazione (Gen 1,1-24a e 2,4b-25) proclamano che l'essere umano, nell'orizzonte intrinsecamente «buono» dell'intera creazione, è «molto buono» (1,31); è il capolavoro di Dio, il suo "luogotenente" nel mondo (cfr. 1,26.28; 2,19-20).

In alcuni miti dell'antico vicino Oriente, per spiegare la malvagità diffusa tra gli uomini, si raccontava che l'essere umano fosse intrinsecamente cattivo fin dalla creazione. Stando ad esempio ai poemi mesopotamici della creazione intitolati *Enūma Eliš* e *Atraḫasīs*, gli esseri umani, destinati dagli dèi a essere loro schiavi, erano stati impastati di fragilità – polvere – e di malignità – il sangue di un dio malvagio, trucidato dalla divinità creatrice[28]. L'AT prende decisamente le distanze da questo elemento tutt'altro che secondario dei miti antichi[29], lasciandoci intravvedere già in questa sua

---

25 Cfr. G. Colombo, *L'ordine cristiano* («Contemplatio» 8), Milano 1993, 13-15.

26 Cfr. G. Colombo, *Ordine*, 17-19.

27 F. G. Brambilla, *Antropologia teologica*, 215.

28 Si veda, ad es., G. Borgonovo, *Grammatica*, 440 (cfr. anche 442-443).

29 P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale* (Letture Bibliche 9), Brescia 1994² (1968; orig.

diversificazione uno dei frutti dell'ispirazione divina. Sta di fatto che per la Genesi, come per tutti gli altri libri biblici, l'uomo è l'immagine di Dio, l'unica creatura *capax Dei* (cfr. Sir 17,1.3-7.9-10).

Portando a pienezza questa scintilla di rivelazione, il NT proclama che l'essere umano è stato creato da Dio «in» Cristo, «per mezzo di» lui e «in vista di» lui (Col 1,16). La Lettera agli Efesini puntualizza che è sempre «in» Cristo che Dio

> «ci ha scelti prima della creazione del mondo
> per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità,
> predestinandoci a essere per lui figli adottivi
> mediante Gesù Cristo,
> secondo il disegno d'amore della sua volontà» (Ef 1,4-5; cfr. v. 11)

Dunque il desiderio eterno di Dio è che ogni essere umano viva da figlio suo, «conforme all'immagine del Figlio suo» (Rm 8,29), cioè come avrebbe vissuto il Figlio unigenito fatto uomo in Gesù.

Attenendoci a questa rivelazione, possiamo scorgere già in vari dettagli descrittivi dell'armonia universale, cui inneggiano Gen 1–2, che il Creatore aveva predisposto tutto per consentire ad Adamo ed Eva e ai loro discendenti di vivere da figli suoi. La creazione era come un piano inclinato verso il cielo. «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contemplava il loro autore» (Sap 13,5). Su questa *via pulchritudinis* lo Spirito attraeva gli uomini verso Dio. Fu proprio prendendo le mosse da questa rivelazione scritturistica che l'apostolo Paolo giunse a riconoscere con amarezza quanto fossero inescusabili gli idolatri perché «non avevano glorificato né ringraziato» il Creatore «come Dio», benché egli si fosse manifestato loro nelle sue opere (cfr. Rm 1,19).

In quest'ordine d'idee, potremmo parlare di una situazione "privilegiata" in cui Dio creò l'uomo a sua immagine o, meglio – stando al NT –, a immagine della sua immagine più perfetta, cioè di suo Figlio Gesù (cfr. 2Cor 3,18; 4,4).

## 3. Dal serpente a Satana nell'AT

### 3.1. Il serpente astuto e tentatore nella Genesi

Secondo Gen 3, nel giardino dell'Eden fa la sua comparsa «il serpente», «il più

francese: 1968), 41, sostiene: «Quello che il mito [babilonese della Creazione] traduce drammaticamente è dunque una vera metafisica dualista, in cui non resta alcun posto per la responsabilità umana e per la prova della libertà, quali le presenta invece *Gen.* 3 per rispondere alle stesse domande esistentive» (cfr. p. 43).

astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto» (v. 1), il quale scatena la sua subdola tentazione contro Adamo ed Eva. Perché un serpente? Tra le varie spiegazioni possibili e – a nostro avviso[30] – anche complementari[31], va ricordato soprattutto il ruolo simbolico giocato da questo animale nelle concezioni religiose dei Cananei e di altri popoli circostanti, dediti ai cosiddetti *riti della fecondità*. Grazie ad essi, nelle civiltà nomadiche e agricole dell'antico vicino Oriente e specialmente in ambito cananaico, si credeva di favorire sia la fecondità della famiglia e degli armenti sia la fertilità dei campi: unendosi sessualmente a sacerdotesse consacrate a divinità della natura come Ba'al, il dio della pioggia, i fedeli credevano di riceverne in dono la stessa vitalità. Nell'immaginario religioso connesso alla prostituzione sacra[32] il serpente era un simbolo fallico, con cui si raffiguravano tali divinità[33]. Di conseguenza, agli Israeliti che ascoltavano il racconto di Gen 3 la menzione di questo animale richiamava immediatamente la viscida tentazione idolatrica[34], dalla quale per secoli il popolo di Dio era stato ammaliato[35]: abbandonare il Dio d'Israele, così trascendente dal punto di vista teologico ed esigente sotto il profilo morale, per rendere culto a divinità molto più vicine ai cicli della natura, dai rituali sessuali ben più attraenti e dalle energie vitali così facilmente attingibili. Il loro potente fascino traspare nel racconto genesiaco, là dove si descrive la tentazione subita dalla donna nell'istante in cui «vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza» (3,6).

---

30 Tra i biblisti che sostengono che il serpente avesse varie iridescenze simboliche, cfr. G. RAVASI, *Genesi*, 69-70.

31 Per una panoramica di interpretazioni, si può consultare spec. lo studio di K. R. JOINES, *The Serpent in Gen 3*, in Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 87 (1975) 1-11, per il quale il serpente, oltre che simbolo di fecondità, potrebbe anche simbolizzare la giovinezza perenne (a partire dalla muta della pelle), la sapienza (sempre finalizzata alla ricerca della vita e dell'immortalità) e anche il caos primordiale (cfr. la dea Tiāmat delle cosmogonie mesopotamiche e i biblici Leviatan e Tannin, tutti serpentiformi).

32 Cfr., ad es., J. P. ASMUSSEN, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im Alten Testament*, in Studia Theologica 11 (1957) 167-192; W. KORNFELD, *Prostitution sacrée*, in H. CAZELLES – A. FEUILLET (edd.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris 1972, VIII, 1356-1374; R. JOST, *Von «Huren und Heiligen». Ein sozialgeschichtlicher Beitrag*, in H. JAHNOW ET ALII, *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart 1994, 126-137; H. D. PREUSS, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 92), Stuttgart 1971.

33 Cfr., ad es., A. BOUDART, *Serpent du paradis*, in ID. (ed.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout 2002³ (1960), 1203-1204; A. WÉNIN, *Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament*, in Revue théologique de Louvain 34 (2003) 27-42, spec. 28-30.

34 Sul culto del serpente, si consulti spec. la monografia di B. MUNDKUR, *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins*, Albany 1983.

35 Si può ricordare spec. il racconto del serpente di bronzo innalzato da Mosè nel deserto, che, anche nella redazione finale di Nm 21,4-9, mantiene alcuni aspetti enigmatici.

Per vari studiosi contemporanei, che cercano di rintracciare l'intenzione dell'autore di Gen 3, il serpente non s'identificherebbe con Satana. L'agiografo non avrebbe inteso raffigurarvi il diavolo[36]. Il rettile sarebbe *soltanto* un personaggio narrativo utile a mettere allo scoperto l'aporia del male morale: da un lato, il male morale è innescato indubbiamente dalla seduzione esercitata dal serpente sull'essere umano libero; dall'altro, anche il serpente, come l'uomo, è una creatura di Dio, il quale però è autore soltanto di realtà buone. Dunque *unde malum*?

Comunque sia, al di là di questa ipotesi esegetica che esclude l'identificazione del serpente con Satana nell'*intentio auctoris*, non possiamo non tenere conto che *la tradizione giudaica, Gesù stesso, la Chiesa apostolica e la successiva tradizione ecclesiale hanno operato tale identificazione*. Del resto, questa identificazione, lungi dall'essere una forzatura del testo di Gen 3, ne ha colto una virtualità semantica, dato che il serpente evocava una divinità pagana, il cui culto peccaminoso è da far risalire in ultima istanza a una tentazione demoniaca.

### 3.2. Il diavolo invidioso e mortifero nella Sapienza

È specialmente nel libro anticotestamentario della Sapienza, scritto molto probabilmente da un giudeo della diaspora, formatosi nel colto ambiente giudaico-ellenistico di Alessandria d'Egitto del 40-30 a.C. circa[37], che si trova una *rilettura in senso espressamente diabolico del serpente* di Gen 3. Scrive l'autore sacro: «Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità, lo ha fatto immagine della propria natura» (Sap 2,23). È evidente il riferimento al racconto genesiaco della creazione dell'essere umano a immagine di Dio (cfr. Gen 1,26-27): eterno il Creatore, incorruttibile la creatura a lui più simile. «Ma per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo e ne fanno esperienza coloro che le appartengono» (Sap 2,24): riconoscendo così nel serpente

---

36 Su questo punto ha fatto scuola l'anticotestamentarista tedesco Gerhard von Rad (1901-1971), secondo il quale difficilmente l'astuto animale di Gen 3 costituirebbe per l'agiografo la personificazione di una potenza demoniaca o di Satana stesso. Di conseguenza, il biblista luterano consiglia di epurare il brano «dall'ingente carica teologica che l'esegesi ecclesiastica vi ha annesso quasi senza eccezioni» (G. VON RAD, *Das erste Buch Mose, Genesis* [Das Alte Testament Deutsch 2-4], Göttingen 1972[9] [1967], 107 [traduzione nostra]. Nella stessa direzione interpretativa va, ad es., E. TESTA, *Genesi. Versione – Introduzione – Note* (Nuovissima Versione della Bibbia 1), Cinisello Balsamo (Milano) 1972, 83-84 (anche se a p. 88 aggiunge che «il serpente sta qui in rapporto speciale con un essere sovrumano, che la tradizione biblica posteriore ha identificato con Satana. Il castigo colpisce perciò il demonio, raffigurato nel serpente tentatore»).

37 Cfr. spec. G. SCARPAT, *Ancora sull'autore del Libro della Sapienza*, in Rivista Biblica 15 (1967) 171-189, spec. 180-189 (citato da M. CONTI, *Sapienza. Versione – Introduzione – note* [Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali], Cinisello Balsamo [Milano] 1996[5] [1989], 9.12-13). Per C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon. I* (Études Bibliques; Nouvelle Série 1), Paris 1983, 138-139.161, la redazione del libro si sarebbe prolungata dal 29-25 al 15-10 a. C. Si veda infine A. SCHENKER, *Il libro della Sapienza* (Guide Spirituali dell'Antico Testamento), Roma 1996, 6.

genesiaco un'immagine del diavolo[38], il libro ispirato giunge a precisarne anche il motivo della tentazione mortifera[39], cioè l'invidia per l'essere umano.

## 4. Dal serpente a Satana nel NT

### 4.1. Il drago satanico e seduttore nell'Apocalisse

Se poi da cristiani rileggiamo Gen 3 a partire dai testi canonici del NT, frutto dell'ispirazione dello Spirito nella Chiesa delle origini, perveniamo al punto di arrivo di questa identificazione satanica del serpente genesiaco nell'Apocalisse di Giovanni, la cui redazione risale agli anni Novanta d.C.[40]. Evocando il mistero del Maligno sia con l'appellativo semitizzante («il Satana»)[41] sia con l'equivalente greco («il diavolo»)[42], questo libro ne coglie esplicitamente la corrispondenza con «il serpente antico» di Gen 3[43].

Non solo, ma il profeta cristiano dell'Apocalisse sviluppa ulteriormente il simbolo genesiaco del rettile, avendolo percepito in visione come un «grande drago rosso»[44], «con sette teste», cioè con il massimo dell'intelligenza e dell'astuzia, e con «dieci corna», ossia potentissimo, anche se non onnipotente, dato che le sue corna non sono né sette né quattordici (12,3). Difatti, il drago è già stato sconfitto dall'arcangelo Michele, come lascia intendere la visione profetica di Giovanni:

---

38 Tra i numerosi biblisti che lo affermano, ricordiamo: M. Conti, *Sapienza*, 76; G. Ravasi, *Genesi*, 69; C. Larcher, *Sagesse. I*, 270-272; A. Schenker, *Sapienza*, 52-53.

39 Il diavolo sospinge i peccatori verso la morte eterna (Sap 1,12.16; cfr. Dn 12,2; 2Mac 7,14), coincidente con la «seconda morte» dell'Apocalisse (2,11; 20,6.14; 21,8). Cfr. C. Larcher, *Sagesse. I*, 271.

40 Concordiamo con l'ipotesi maggioritaria che data l'Apocalisse all'epoca di Domiziano (81-96 d.C.), piuttosto che a quella di Nerone (54-68 d.C.). Per i motivi che la supportano, si legga, ad es.: G. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici; Nuovo Testamento 20), Milano 2011[2] (2005), 31-33.

41 *Ho Satanâs*: Ap 2,9.13 (2 volte).24; 3,9; 12,9; 20,2.7.

42 *Ho diábolos*: Ap 2,10; 12,9.12; 20,2.10.

43 *Ho óphis ho archaîos*: Ap 12,9; 20,2; *ho óphis* (12,14-15). Cfr. Gen 3,1-15 (LXX). Tutti i commentatori colgono il riferimento al serpente di Gen 3. Cfr., ad es., J. M. Bover, *El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis*, in Estudios eclesiásticos 1 (1922) 319-336: 319, secondo cui si troverebbe qui «no sólo una alusión, sino una reproducción dramática y simbólica del cap. III del Génesis». Della stessa opinione sono, tra gli altri: L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile*, in *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux réunis à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 71), Leuven 1985[2] (1962), III, 237-251, spec. 243-244; B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun (Ap. 12). Individual or Collectice? An Exegetical Study*, Roma 1954, 148.

44 *Drákōn mégas purrós* (Ap 12,3; *ho drákōn* (12,4.7 [2 volte].13.16.17; 13,2.4.11; 16,13; 20,2); *ho drákōn ho mégas* (12,9).

> «Scoppiò una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago. Il drago combatteva insieme ai suoi angeli, ma non prevalse e non vi fu più posto per loro in cielo. E il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata, fu precipitato sulla terra e con lui anche i suoi angeli» (12,7-9).

Di conseguenza, il campo d'azione del diavolo è la terra, all'interno della quale egli continua a indurre in tentazione gli uomini, come – stando a Gen 3 – ha sempre fatto, da che mondo è mondo.

### 4.2. Il diavolo omicida e menzognero nella vita di Cristo

A svelare ai cristiani la presenza misteriosa di Satana nella storia non è tanto il libro della Genesi, in cui – come abbiamo visto – il serpente è interpretabile anche come un semplice personaggio narrativo, quanto piuttosto Gesù Cristo. Apparso «per distruggere le opere del diavolo» (1Gv 3,8), fu soprattutto lui a confermare la rilettura del serpente di Gen 3 in termini inequivocabilmente diabolici. In primo luogo, Cristo fu tentato dal diavolo dall'inizio alla fine del suo ministero, cioè sempre, come lascia intendere l'inclusione narrativa dei Sinottici: dalle tentazioni iniziali di Gesù nel deserto – «Se sei Figlio di Dio, gettati giù!»[45] – alla sua ultima tentazione in croce[46] – «Se sei Figlio di Dio, scendi dalla croce!»[47]. D'altronde, Satana si oppose cocciutamente alla missione di Gesù, tentandolo in modo diretto – come nel deserto – o più spesso indiretto, vale a dire attraverso gli avversari[48] e, più slealmente, mediante gli stessi amici, come Simon Pietro[49] e Giuda Iscariota[50].

In questo scontro senza quartiere con Satana, Cristo stesso – ed è ciò che più conta per la nostra interpretazione di Gen 3 – riconobbe come il rifiuto oppostogli dai nemici fosse da ricondurre al loro asservimento al diavolo. Difatti rinfacciò loro:

> «Non potete dare ascolto alla mia parola. Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin da principio e non stava saldo nella verità, perché in lui non c'è verità. Quando dice il falso, dice ciò che è suo, perché è menzognero e padre della menzogna» (Gv 8,43-44; cfr. 1Gv 3,8).

---

45 Mt 4,6; Lc 4,9.

46 Lc 24,13.

47 Mt 27,40. Cfr., ad es.,. A. Gennari, *Il diavolo, nemico per eccellenza della Parola di Dio*, in G. Canobbio et alii (edd.), *Il diavolo* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), Brescia 2013, 93-124, spec. 96-97, che sottolinea l'inclusione tra Lc 4,13 (*áchri kairoû*, «fino al momento fissato») e 22,6 (*eukairían*, «l'occasione propizia»).

48 Cfr. spec. Mt 12,38; 16,1 (// Mc 8,11 e Lc 11,16).

49 Mt 16,22-23; Mc 8,32-33.

50 In lui alla fine Satana «entrò» (Lc 22,3; cfr. Gv 6,70; 13,2).

# 5. Alcuni aspetti della rivelazione biblica sul diavolo

## 5.1. L'attività tentatrice del diavolo

Sia nell'AT che nel NT il serpente di Gen 3 viene visto in modo sempre più nitido come una raffigurazione simbolica del diavolo. Se ne può evincere la consapevolezza di fede ebraico-cristiana che il diavolo sia una creatura di Dio; certo, «la più astuta» di tutte le bestie da lui messe al mondo – com'è precisato del serpente in Gen 3,1 (cfr. Mt 10,16) –, ma pur sempre una creatura.

Resta così escluso quanto si credeva in tante religioni antiche, ossia l'esistenza di divinità perverse sullo stesso piano (ontologico) di altre buone. In termini teologici, possiamo riconoscere come per la rivelazione biblica *non sia corretto* il tentativo di illuminare la complessa questione della teodicea – cioè del rapporto misterioso di Dio con il male, che affligge l'umanità e l'intero creato[51] – ricorrendo al *dualismo metafisico*, ossia immaginando un principio divino negativo in perenne contrasto con uno positivo[52].

D'altro canto, in alcuni testi anticotestamentari anteriori al libro della Sapienza, una funzione per certi aspetti simile a quella del serpente di Gen 3 era svolta da un personaggio dall'identità oscura, chiamato «il Satana» (in ebraico con l'articolo: *haśśāṭān*)[53]. Di per sé con il sostantivo *śāṭān*, derivante dal verbo *śāṭān* («osteggiare»)[54] e usato con o senza l'articolo, viene designato il ruolo di qualcuno che contrasta qualcun altro[55]: un «avversario», un «accusatore», se non addirittura un «calunniatore». Nell'ambito giudiziario odierno potrebbe corrispondere *grosso modo* al pubblico ministero, mentre nel diritto ebraico «questa specie di procuratore generale dello stato era ufficialmente chiamato *mazkīr 'awōn* ("colui che ricorda la colpa")»[56].

Tuttavia, è soprattutto[57] nelle scene iniziali del libro di Giobbe (1,6-12; 2,1-7),

---

51 Cfr. spec. Rm 8,22.

52 Cfr. J. AUER – J. RATZINGER, *Il mondo come creazione* (Piccola Dogmatica Cattolica 3), Assisi 1977 (orig. tedesco: 1974), 604-605; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 491.

53 Il profilo filologico del tema è accuratamente approfondito, ad es., nel saggio di C. FONTINOY, *Les noms du diable et leur étymologie*, in J. LOICQ – P. LECOQ – A. VASSILIJ, *Orientalia. Jacques Duchesne-Guillemin Emerito Oblata* (Acta Iranica; Série 2; Hommages et Opera Minora 9), Leiden 1984, 157-170.

54 Ad es., Sal 71,13; 109,4.20.

55 Nm 22,22.32; 1Sam 29,4; 2Sam 19,23; 1Re 5,18; 11,14.23.25; Sal 109,6.

56 Cfr. 1Re 17,18 e anche Ez 21,28-29; 29,16. Si veda G. RAVASI, *Giobbe. Traduzione e commento* (Commenti Biblici), Roma 1991³ (1979), 295. L'interpretazione è sostenuta spec. da: W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments. 2. Gott und Welt*, Leipzig 1935, 109-111; G. VON RAD, *diábolos: B. Die al.liche Satansvorstellung*, in G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1957, 71-74.

57 Cfr. anche il passo non così perspicuo di Zc 3,1-2 (520-518 a.C.).

cronologicamente anteriori a gran parte degli altri capitoli, risalenti invece al V secolo a.C.[58], che compare «il Satana» (*haśśāṭān*). Per il fatto stesso che questo personaggio entra in causa tra i "ministri" della corte celeste, denominati in ebraico *bᵉnê 'Ĕlōhîm* («figli di Dio»)[59] e in greco *ággeloi* («angeli»)[60], ma più in genere per il ruolo negativo da lui giocato nel "dramma teologico", dà l'impressione di essere un angelo malvagio. In effetti, avendo accesso – inspiegabilmente – alla corte di Dio e restandogli comunque sottomesso, questo essere malvagio ottiene da lui – ancora più incomprensibilmente – il permesso di indurre in tentazione il giusto Giobbe, di cui è senza dubbio più forte. Certo è che per l'agiografo questa figura non corrispondeva a una delle divinità inferiori del *pantheon* politeista degli scritti ugaritici e cananei[61]. D'altra parte, va aggiunto che, anche in questo caso, per vari biblisti odierni, «il Satana», più che un individuo, sarebbe solo un personaggio che svolge la funzione del "pubblico ministero": dopo aver messo in dubbio la gratuità e dunque l'autenticità della fede di Giobbe, egli prepara per Dio una sorta di istruttoria sul suo caso[62]. Comunque sia, anche a partire dalla Settanta, che ha tradotto *haśśāṭān* con *ho diábolos* («il divisore»), la tradizione ebraico-cristiana ha individuato nell'oscuro "pubblico ministero", che ha messo a dura prova la fede di Giobbe, non altri che il diavolo.

A ogni buon conto, se nel libro di Giobbe si parla di *haśśāṭān*, nel successivo Primo Libro delle Cronache (tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C.)[63], il termine *śāṭān* («Satana»), senza articolo, sembra invece un nome proprio. Designa infatti un essere personale il cui scopo è persuadere gli uomini a peccare[64]; un essere

---

58 Su questo punto, siamo d'accordo con: B. MARCONCINI, *I demoni. 4. La testimonianza della Sacra Scrittura*, in B. MARCONCINI ET ALII, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male* (Corso di Teologia Sistematica 11), Bologna 1991, 203-291, spec. 208; L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi – Giobbe – Qohelet – Siracide – Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici* (Testi e Commenti), Bologna 2012, 91-92, benché la datazione di Giobbe rimanga argomento di complesse discussioni esegetiche. Ci limitiamo a ricordare, ad es., che P. PEDRIZZI, *Giobbe* (La Sacra Bibbia; Volgata Latina e Traduzione Italiana […]), Torino – Roma 1972, 15 preferisce considerarlo della seconda metà del IV secolo a.C. Per G. RAVASI, *Giobbe*, 28, la redazione conclusiva del libro sarebbe da datare intorno al 400 a.C. D. SCAIOLA, *Giobbe*, in A. BONORA – M. PRIOTTO ET ALII, *Libri sapienziali e altri scritti* (Logos; Corso di Studi Biblici 4), Leumann (Torino) 1997, 57-83, spec. 60, colloca la forma canonica dell'opera attorno al III secolo a.C.

59 Cfr. Gen 6,2.4 e anche Sal 29,1; 89,7 (*bᵉnê 'ēlîm*).

60 Cfr. Gb 1,6; 2,1; 38,7 (LXX).

61 Si consulti, ad es., G. COOKE, *The Sons of (the) God(s)*, in Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 76 (1964) 22-48.

62 Gb 1,9; cfr. 2,3. Si legga, ad es., G. RAVASI, Giobbe, 290-291.294-295.

63 Cfr. S. VIRGULIN, *Libri delle Cronache. Versione – Introduzione – Note* (Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali 10), Cinisello Balsamo (Milano), Paoline, 1989³ (1989), 16, secondo cui la maggior parte degli studiosi sarebbe per questa datazione della redazione definitiva dell'opera.

64 Così S. VIRGULIN, *Cronache*, 190.

demoniaco[65], dunque, reso nella Settanta con il nome *diábolos*. Dal punto di vista demonologico, è interessante notare che questo libro (1Cr 21,1-17) narra una vicenda già attestata nel più antico Secondo Libro di Samuele (24,1-17), del VI-V sec. a.C.[66], secondo cui Dio avrebbe messo alla prova il re Davide, suggerendogli di fare il censimento degli Israeliti: «La collera del Signore si accese di nuovo contro Israele e incitò Davide contro il popolo in questo modo: "Su, fa' il censimento d'Israele e di Giuda"» (24,1). Poi però, per punire il gesto di orgoglio del re[67], Dio, al quale la teologia arcaica attribuiva la causalità sia del bene che del male[68], aveva scatenato un castigo di tre giorni di peste. Ma non contro l'unico vero peccatore, il re; bensì contro il popolo, di per sé innocente. Si costata così una progressione nella rivelazione[69]: sempre interpretando alla luce della dottrina retributiva lo scoppio di una peste immediatamente successiva al censimento davidico[70], l'autore del Primo Libro delle Cronache ha corretto il Secondo Libro di Samuele. Ha precisato cioè che a tentare il re non era stato Dio, ma Satana: «Satana insorse contro Israele. Egli spinse Davide a censire gli Israeliti» (21,1).

## 5.2. La caduta peccaminosa del diavolo

L'identificazione del tentatore di Gen 3 con il diavolo aprirebbe un ampio discorso sul mistero del Maligno, che non possiamo svolgere nel presente articolo. Vale la pena, però, ricordare almeno che la tradizione giudaica, seguita dalla Chiesa apostolica e dai padri della Chiesa, ha ritenuto che *Satana fosse un angelo, originariamente creato buono da Dio, ma poi decaduto per un suo peccato d'orgoglio*.

È più che verosimile che uno dei punti di partenza biblici di queste speculazioni demonologiche fosse il passo poco perspicuo di Gen 6,1-4, che ha per protagonisti alcuni non meglio identificati esseri divini, chiamati «figli di Dio»[71]. Abbiamo visto come in altri passi anticotestamentari con questa espressione vengano designati gli angeli. Comunque sia, di questi esseri misteriosi, appartenenti in qualche modo alla sfera trascendente – senza però essere stati generati malvagi da Dio, come invece nei

---

65 Cfr. ad es., G. Ravasi, *Giobbe*, 294.

66 Per G. Boccali, *I Libri di Samuele. Versione – Introduzione – Note* (Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali 8), Cinisello Balsamo (Milano) 1972, 61, la redazione dell'opera sarebbe da collocare tra il 716 e il 609 a.C o sarebbe «forse di un periodo ancora posteriore».

67 Cfr. 2Sam 24,10 con Pro 14,28;

68 Cfr. Es 4,21. Si legga G. Boccali, *Samuele*, 440.

69 Cfr. B. Marconcini, *Demoni*, 209, che si limita a designare questa correzione come un «affinamento teologico».

70 Cfr. S. Virgulin, *Cronache*, 193-194, che riporta la supposizione di Jacob Martin Myers.

71 Nell'originale ebraico ricorre l'espressione *bᵉnê 'Ĕlōhîm* («figli di Dio»), reso nella versione greca dei Settanta con *oi hyioì toû Theoû*.

miti pagani –, si narra che si unirono con alcune donne, dalle quali nacquero dei giganti. Questo frammento, che – chissà come o quando[72]! – era finito nella Sacra Scrittura, è stato ripreso da alcuni libri giudaici, poi definiti "apocrifi", che non entrarono nel canone scritturistico né cristiano né ebraico. In questi libri sono sviluppate varie speculazioni sugli angeli decaduti, castigati e incatenati nelle tenebre[73], nel fuoco sotto terra[74], eternamente senza pace[75].

## 6. Alcuni aspetti della riflessione tradizionale sul diavolo

### 6.1. L'identificazione del motivo dell'idolatria nella schiavitù ai demoni

Tra gli apocrifi i testi più espliciti dal punto di vista demonologico sono due opere[76]: il *Primo libro di Enoch* (69,4-5)[77] e la *Vita di Adamo ed Eva*. Numerosi altri passi demonologici caratterizzano diverse opere scoperte, spesso in una condizione molto frammentaria, nelle undici grotte di Qumran[78]. In questi testi apocrifi, Satana è dipin-

---

72 Cfr. E. Testa, *Genesi*, 102, secondo cui l'agiografo collocherebbe qui materiali narrativi extrabiblici per motivare il diluvio.

73 Si veda *Primo libro di Enoch*, 10,4.11-12.

74 *Primo libro di Enoch*, 10,5-6.13.

75 *Primo libro di Enoch*, 16,1-4.

76 Cfr. G. Borgonovo, *La mediazione di Adamo. Un conflitto interpretativo originario*, in La Scuola Cattolica 126 (1998) 337-370, spec. 339-345 («Il Pentateuco enochico») e 356-359 («Vita di Adamo ed Eva»).

77 Il *Primo libro di Enoch*, detto anche l'*Enoch etiopico* (perché ci è giunto in tale lingua) o il *Pentateuco enochico* (cfr. G. H. Dix, *The Enochic Pentateuc*, in Journal of Theological Studies 27 [1926] 29-42), è un insieme di cinque opere apocrife giudaiche (*Libro dei vigilanti*, *Libro delle Parabole*, *Libro dell'astronomia*, *Libro dei sogni* ed *Epistola di Enoch*), composte dal V al I secolo a.C. e raccolte nel I secolo a.C. Citato esplicitamente come testo profetico da Gd 14-15, esercitò un notevole influsso sui padri della Chiesa dei primi tre secoli. Cfr. spec. S. Chialà, *Libro delle parabole di Enoc* (Studi Biblici 117), Brescia 1997, 64-70 (cfr. la bibliografia ampia e mirata alle pp. 341-362).

78 Cfr., ad es., F. Daoust, *Belial in the Dead Sea Scrolls. From Worthless to Stumbling Block to Archenemy*, in L. Di Tommaso – G. S. Oegema (edd.), *New Vistas on Early Judaism and Christianity. From Enoch to Montreal and Back*, London – New York 2016, 217-233; A. Lange, *Satanic Verses. The Adversary in the Qumran Manuscripts and Elsewhere*, in Revue de Qumrân 24 (2009) 35-48; F. Manzi, *Il peccato, la sua universalità e le sue origini negli scritti qumranici*, in La Scuola Cattolica 126 (1998) 341-405, spec. 382-389; C. Martone, *Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran*, in Henoch 26 (2004) 115-127; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 6), Göttingen 1969; A. Steudel, *God and Belial*, in L. H. Schiffman – E. Tov – J. C. Vanderkam (edd.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997,* Leiden 2000, 332-340; L. T. Stuckenbruck, *The Demonic World of the Dead Sea Scrolls*, in I. Fröhlich – E. Koskenniemi (edd.), *Evil and the Devil* (Library of New Testament Studies 481), London 2013, 51-70.

to come il principe degli angeli demoniaci e degli uomini malvagi, bollati come «figli delle tenebre». È proprio questo arcangelo decaduto che tenta incessantemente gli uomini, riuscendo a ottenebrare il cuore di chiunque si lasci irretire da lui[79]. Ciò nonostante, alla fine della storia, Satana e i suoi demoni saranno annientati per sempre da Dio, attraverso l'arcangelo Michele e le sue schiere[80].

Alcuni elementi di queste variegate speculazioni sulla cacciata dal cielo di angeli caduti in peccato riecheggiano anche nel NT[81] e, in particolare, in alcuni brani dell'Apocalisse[82]. Si giunge così a sostenere che «i sacrifici [agli idoli] sono offerti ai demoni e non a Dio»[83]. In seguito, queste stesse speculazioni hanno influenzato certi punti della teologia cristiana, già a partire dai primi padri della Chiesa. In particolare, alcuni di loro hanno sviluppato una consistente riflessione secondo cui le divinità idolatrate dai popoli pagani non fossero altro che demoni[84].

Possiamo accennare, ad esempio, alla posizione di Giustino martire (circa 100-165 d.C.). Nato in Samaria da coloni giunti in Palestina alla fine della guerra giudaica (70 d.C.) e convertitosi al cristianesimo (attorno al 132-135)[85], più di altri egli ha ricondotto all'attività demoniaca l'origine delle superstizioni, sostenendo espressamente che i pagani adorassero demoni[86]. Nell'opera *Dialogo con Trifone*, in cui è istituito un confronto serrato tra la fede cristiana e quella giudaica, il padre apologeta prende le mosse dall'interpretazione del Sal 95,5 dei Settanta (il 96,5 del Testo Massoretico), secondo cui «tutti gli dei (*theoí*) delle nazioni sono demoni (*daimónia*)». Ma questa identificazione patristica degli idoli pagani con i demoni[87] affonda le sue radici non solo nel NT e nella versione greca di alcuni passi dell'AT, ma già in alcuni versetti

---

79 1QS 3,21-25; cfr. *Giubilei* 10,1-13 e *Primo libro di Enoch* 69,6-9.

80 Cfr. spec. 1QS 4,20-25; 1QH 11,12-13.25-27.

81 Cfr. spec. 2Pt 2,4; Gd 6.

82 Cfr. Ap 9,1-2; 12,3-18; 20,2-3.7-10.

83 1Cor 10,20; cfr. anche Ap 9,20, che accosta il culto ai demoni a quello idolatrico.

84 Sull'identificazione patristica delle divintà pagane con i demoni, cfr. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (Economica EDB), Bologna 2010 (orig. francese: 1961), 501.

85 Cfr. R. J. De Simone, *Giustino filosofo e martire*, in A. Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane. Volume 2*, Casale Monferrato (Alessandria) 1994, 1628-1632, spec. coll. 1628-1629; J. Quasten, *Patrologia. Vol. I: Fino al Concilio di Nicea*, Casale Monferrato (Alessandria) 1992, 175-194, spec. 175-177.

86 Cfr. spec. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 30,3. Si veda anche Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 4,18,3, in G. Bardy (ed.), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Livres I-IV. Texte grec, traduction et annnotation* (*Sources Chrétiennes 31), Paris* 1952, 196, che attribuisce a Giustino un'opera intitolata *Il discorso ai Greci*, in cui è approfondita la natura dei demoni.

87 L'interpretazione del versetto salmico, secondo la quale «*eídōla esti dainoníōn*», è condivisa anche da Trifone. Per costui però Cristo sarebbe proprio uno di quegli idoli demoniaci (Giustino, *Dialogo*, 55,2, in M. Marcovich [ed.], *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* [Patristische Texte und Studien 47], Berlin-New York 1997, 161). Si vedano anche: Id., *Dialogo*, 73,2; 79,4; Id., *Apologia I*, 41,1.

molto più antichi della Bibbia ebraica. Va ricordato in particolare Dt 32,17[88], che condanna gli antichi Israeliti che offrivano sacrifici ai *sēdîm*, interpretati dalla Settanta come demoni (*daimoníois*)[89]. Addirittura il Sal 106,37 precisa con disgusto che tali sacrifici giungessero all'immolazione di bambini[90]. Sulla base di questi dati biblici, Giustino, come altri padri della Chiesa[91], non si sofferma a delineare l'ipotesi – avanzata da alcuni esegeti odierni – che si trattasse originariamente di divinità straniere[92], che, grazie alla graduale maturazione della fede monoteista di Israele, sarebbero state "degradate" a demoni[93]. D'accordo con l'ebreo Trifone sull'identità demoniaca degli idoli, il padre apologeta approfondisce il discorso in un'altra direzione: a suo parere, Dio, dopo aver creato il mondo e aver impresso la sua legge in ogni creatura, ne aveva affidato la cura ad alcuni angeli[94]. Costoro però avevano infranto l'ordine del creato,

---

88 Nel contesto di un più ampio riferimento a Dt 32,16-23, volto a sottolineare la profezia dell'elezione del nuovo popolo di Dio, ossia dei cristiani, GIUSTINO, *Dialogo*, 32,2 cita Dt 32,17 a supporto della tesi che gli Israeliti esasperarono il Signore con culti idolatrici, i cui sacrifici erano in realtà offerti a demoni.

89 Si veda anche il libro di Baruc (4,7), che ribadisce che gli Israeliti, rendendo culto a divinità pagane, irritarono il Creatore perché sacrificavano «ai demoni (*daimoníois*) e non a» lui.

90 Questi *sēdîm* del Sal 106,37 del Testo Massoretico sono, ancora una volta, ritenuti demoni dalla Settanta (Sal 105,37: *daimoníois*).

91 Il riferimento patristico probabilmente più interessante sui sacrifici dei bambini degli Israeliti ai demoni, condannata dal Sal 105,37 della Settanta, si rintraccia in EUSEBIO DI CESAREA, *Preparatio evangelica*, 4,16,20. Attingendo a testimonianze di storici greci quali Diodoro Siculo e Dionigi di Alicarnasso, egli deplora i sacrifici umani compiuti da vari popoli in questi termini: «Queste le notizie che ci ha trasmesso Diodoro nella sua opera storica. Ed è giusto che le Scritture degli ebrei disapprovino gli uomini della circoncisione che lodano simili pratiche: "immolavano i loro figli e le loro figlie ai demoni [*daimoníois*]. E la terra fu contaminata dal sangue versato e sporcata dalle loro opere" (Sal 106[105], 37.39). Ma io penso di aver mostrato chiaramente, mediante questi testi, che l'uso assai antico e anteriore a tutti gli altri di costruire statue, come pure tutto il culto idolatra delle nazioni, è stato ispirato dai demoni [*daimonikḗn*], e che non si tratta di demoni [*daimónōn*] buoni, ma di quelli assolutamente malvagi ed empi; questa stessa verità afferma il profeta quando dice che "Tutti gli dei delle nazioni sono demoni [*daimónia*]" (Sal 96[95], 5) e l'apostolo Paolo che afferma: "Le cose che sacrificano, le sacrificano ai demoni [*daimoníois*] e non a Dio" (1 Cor 10, 20)» (F. MIGLIORE [ed.], *Eusebio di Cesarea, Preparazione evangelica/1* [Collana di Testi Patristici 224], Roma 2012, 336-337; per l'originale, cfr. O. ZINK [ed.], *Eusèbe de Césarée, La Préparation évangélique. Livres IV-V, 1-17. Introduction, traduction et annotation* (Sources Chrétiennes 262), Paris 1979, 182.184).

92 Ad es., per G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume III° (101-150)* (Lettura Pastorale della Bibbia 17), Bologna 1991[5] (1985), si denuncerebbero qui i sacrifici umani offerti al dio Molok (cfr. 2Re 16,3; 21,6; Ger 7,31; Lv 18,21) nei riti di fondazione di una città o anche di un palazzo. Inoltre, G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi* (La Sacra Bibbia; Volgata Latina e Traduzione Italiana […]), Torino-Roma 1960[2] (1955), 5, precisa che in accademico *šēdu* indicava uno spirito o un demone, che poteva essere benevolo o malvagio.

93 Cfr. F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (Analecta Biblica 136), Roma 1997, 231 e anche B. MARCONCINI, *Gli angeli. 1. La testimonianza della Sacra Scrittura*, in B. MARCONCINI ET ALII, *Angeli e demoni*, 45.

94 Cfr. GIUSTINO, *Dialogo*, 62,3; ID., *Apologia II*, 4(5),2. Tra parentesi, possiamo notare che agli angeli viene affidato un compito simile a quello dei cosiddetti «vigilanti» della tradizione enochica.

unendosi con le donne[95] e generando i demoni (non i «giganti» di Gen 6,4). A loro volta, questi esseri demoniaci avevano schiavizzato i popoli per mezzo di sortilegi, allo scopo di riceverne sacrifici e libagioni[96]. Traviati nelle loro facoltà intellettuali, gli esseri umani avevano finito per credere che i demoni fossero divinità[97]. Ma – aggiunge, da cristiano, Giustino – in questo universale degrado religioso e morale, Cristo venne a liberare l'umanità dal dominio demoniaco[98], come attestano i numerosi esorcismi compiuti da lui e dai suoi discepoli nel suo nome[99].

Non è questa la sede per passare in rassegna le riflessioni di altri padri della Chiesa sulle infiltrazioni mortifere dei demoni nella religiosità dei non cristiani, una tesi rintracciabile anche in alcuni scritti giudaici. Certo è che l'influsso esercitato, in modo più o meno diretto, dagli apocrifi giudaici sul NT e di conseguenza sulla tradizione della Chiesa *non deve portare a rifiutare come dato leggendario o superstizioso il peccato degli angeli ribelli, né, tanto meno, la loro esistenza*. Per noi cristiani si tratta di una verità di fede rivelata dai testi ispirati del canone neotestamentario. Difatti, oltre al testo già citato dell'Apocalisse (12,7-9), la Seconda Lettera di Pietro (2,4) insegna che «Dio non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li precipitò in abissi tenebrosi, tenendoli prigionieri per il giudizio». Inoltre, la Lettera di Giuda (v. 6) precisa che

---

95 In modo piuttosto originale Giustino ricollega l'episodio enochico ai racconti mitici su Zeus, identificato con uno degli angeli malvagi, che si sarebbe «abbassato presso Ganimede e a una quantità di donne per commettere adulterio con loro» (Giustino, *Apologia I*, 21,5-6, in C. Munier [ed.], *Justin, Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes* [Sources Chrétiennes 507], Paris 2006, 188-191). Il nesso tra la tradizione enochica e la mitologia classica è colto da D. E. Nyström, *The Apology of Justin Martyr. Literary Strategies and the Defence of Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2; Reihe 462), Tübingen 2018, 138-150, che intuisce quanto dovesse essere odiosa per autori pagani come Plutarco la riconduzione cristiana dei miti pagani a vicende demoniache.

96 Cfr. Giustino, *Apologia II*, 4(5),2-4. Possiamo reperire un rapido cenno alla ribellione del drago satanico e dei suoi angeli demoniaci si ritrova in Giustino, *Dialogo*, 45,4, con allusioni ad Ap 12,9 e a 1Gv 3,8. Il nesso tra demonologia e l'idolatria è ripreso da Ireneo di Lione, *Dimostrazione della predicazione apostolica*, 18, in A. Rousseau (ed.), *Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique. Introduction, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 406), Paris 1995,106-108: «Ora questi angeli offrirono in dono alle loro spose dottrine di perversione: insegnarono loro […] i filtri magici, gli odi, gli amori, le passioni, le seduzioni amorose, le catene magiche, ogni genere di divinazione e di idolatria che Dio detesta» (traduzione nostra).

97 Cfr. Giustino, *Apologia I*, 1,5,1-2. Nell'*Apologia II*, 4(5),5-6, il padre apologista puntualizza che in seguito gli scrittori e i poeti attribuirono a Dio i nomi che in realtà erano stati dati dagli angeli malvagi ai loro figli, ossia ai demoni.

98 Cfr. Giustino, *Dialogo*, 83,4. L'identificazioni degli idoli con i demoni, abbandonati in nome di Cristo, è ribadita in *Dialogo*, 91,3.

99 Cfr. Giustino, *Dialogo*, 113,6; 114,4, secondo cui Cristo è visto come colui che si oppone agli idoli. Per questo, i demoni scappavano quando sentivano il suo nome (cfr. 30,3; 76,6; 121,3). Stando poi al *Dialogo*, 85,1-3, Gesù è proclamato con il titolo «Signore delle potenze», ripreso dal Sal 24,10 per designarne il potere di esorcismo su ogni demonio. Del resto, Giustino, ricordando che si esorcizzavano i demoni nel nome del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, denigra chi lo faceva con tecniche magiche tipiche dei pagani. Si vedano alcuni cenni agli esorcisimi in Id., *Apologia* 5(6),6.

il Signore «tiene in catene eterne, nelle tenebre, per il giudizio del grande giorno, gli angeli che non conservarono il loro grado ma abbandonarono la propria dimora».

Attenendosi quindi ai dati della rivelazione biblica e della tradizione ecclesiale, l'attuale *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha accantonato qualsiasi tentativo teologico di «liquidazione del diavolo»[100], attuato sull'onda lunga della demitologizzazione bultmanniana e comunque criticato sia dalla Congregazione per la Dottrina della Fede[101] sia da numerosi studiosi[102]. Di fatto il *Catechismo* sintetizza tre aspetti di questa verità di fede. Anzitutto, determina che la «caduta» peccaminosa degli spiriti creati è consistita in un rifiuto libero e irrevocabile di Dio. È precisamente l'irrevocabilità della loro decisione peccaminosa a impedire loro di accogliere il perdono di Dio. In altre parole: non è che i demoni non vengano perdonati dal Signore per una sua mancanza di misericordia. In realtà – come già spiegava Giovanni Damasceno (circa 676 - 749 d.C.) –, gli angeli peccatori, in modo analogo agli uomini dopo la morte, non possono più pentirsi, per cui essi stessi rifiuterebbero il perdono divino[103]. In ogni caso, la potenza mortifera di Satana, dovuta al suo essere puro spirito, non va sopravvalutata quasi fosse illimitata. A ogni buon conto, si tratta di una creatura, che può rallentare ma non arrestare l'attività salvifica universale dell'Onnipotente[104].

---

100 Ci riferiamo al celebre saggio di H. HAAG, *Abschied vom Teufel* (Theologische Meditationen 23), Einsiedeln 1969, che, tradotto subito in italiano (*La liquidazione del diavolo?* [Meditazioni Teologiche; Serie 2, 22], Brescia 1970), ha avuto una notevole fortuna editoriale proprio per le sue posizioni contrarie alla dottrina cattolica.

101 Il 9 giugno 1971, la Congregazione per la Dottrina della Fede intervenne sul libro di Haag con un *Rescritto*, che ne metteva allo scoperto, da un lato, la difformità rispetto all'insegnamento del Concilio Lateranense IV (1215) e, dall'altro, la conformità all'inaccettabile *sola Scriptura* protestante. Non rintracciabile né in *Acta Apostolicae Sedis* né ne *L'Osservatore Romano*, il *Rescritto* è menzionato da: G. CANOBBIO, *Il diavolo tema teologico?*, in G. CANOBBIO ET ALII (edd.), *Il diavolo*, 11-40: 12, n. 6; A. MARRANZINI, *Si può credere ancora nel diavolo?*, in Civiltà Cattolica 128 (1977) 15-30: 18. Sta di fatto che il 26 giugno 1975 la stessa Congregazione ha pubblicato un documento (*Les formes multiples de la superstition*), steso da un esperto rimasto anonimo e incentrato sul tema «Fede cristiana e demonologia». Non comparso su *Acta Apostolicae Sedis*, si può consultare nell'originale francese e nella versione italiana in E. LORA (ed.), *Enchiridion Vaticanum. 5. Documenti ufficiali della Santa Sede. 1974-1976. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna 1979, §§ 1347-1393, pp. 830-879.

102 A varie recensioni critiche alla sua posizione pubblicate su riviste tedesche fa riferimento lo stesso H. Haag nel volume (da lui scritto con i contributi di alcuni collaboratori) *La credenza nel* diavolo (Documentinuovi 28), Milano 1976, 15 (traduzione ridotta a cura di Aldo Gecchelin dell'originale tedesco più voluminoso: *Teufelsglaube*, Tübingen 1974). Questa stessa opera ha ricevuto varie critiche, tra cui quelle di J. GAMBERONI, *Diskussion um den Teufel*, in Theologie und Glaube 66 (1976) 231-237.

103 *CCC*, n. 393, che cita GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei*, 18 [*De fide orthodoxa* 2,4], in B. KOTTER (ed.), *Johannes von Damascos, Die Scriften. Band 2: Expositio Fidei* (Patristische Texte und Studien 12), Berlin 1973, 50.

104 *CCC*, nn. 391-395.

## 6.2. L'identificazione del motivo della tentazione nell'invidia del diavolo

Va precisato che in alcuni testi apocrifi del giudaismo si può rintracciare anche il *legame causale* tra la caduta degli angeli e il peccato di Adamo ed Eva. La pagina più esplicita su questo aspetto si trova nell'opera intitolata *Vita di Adamo ed Eva*. Lo scritto giudaico ci è pervenuto nella traduzione latina da un originale greco con coloriture semitiche. Molto probabilmente quindi quest'opera è stata stesa da un ebreo colto, che scriveva in greco ma pensava in ebraico[105]. Risale alla seconda metà del I secolo d.C., prima comunque della distruzione del tempio di Gerusalemme (70 d.C.)[106]. È dunque sostanzialmente coeva alla dottrina paolina sulla «trasgressione di Adamo» (Rm 5,14), a causa del quale «il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato» (v. 12). Dalla *Vita di Adamo ed Eva* affiora il motivo della caduta peccaminosa del diavolo, vale a dire la sua invidia nei confronti di Adamo ed Eva, già menzionata nel libro della Sapienza. Difatti, Adamo chiede al diavolo:

> [11] […] «Che cosa ti abbiamo fatto perché tu ci debba perseguitare in questo modo, con l'inganno? […]».
> [12] Al che il diavolo gli risponde gemendo: «O Adamo, all'origine di tutta l'inimicizia, dell'invidia e del dolore ci sei tu: è per causa tua, infatti, che sono stato privato della gloria e spogliato dello splendore che avevo in mezzo agli angeli, ed è (ancora) per causa tua che sono stato gettato sulla terra». Gli replicò Adamo: «Che cosa ti ho potuto fare e in che consiste la mia colpa, visto che non ti conoscevo?».
> [13] Replicò (ancora) il diavolo: «[…] Quando Dio inalò in te lo spirito della vita e il tuo volto e la tua figura furono fatti ad immagine di Dio, [l'arcangelo] Michele ti portò a farti adorare alla presenza di Dio; e Dio disse: "Ecco ho fatto Adamo a nostra immagine e somiglianza".
> [14] Michele (allora) andò a chiamare tutti gli angeli e disse: "Adorate l'immagine del Signore Dio, come ha comandato il Signore"; e Michele, che fu il primo ad adorarti, mi chiamò e mi disse: "Adora l'immagine del Signore Dio"; ma io ribattei: "No, io non ho motivo di adorare Adamo"; ma, poiché Michele mi costringeva ad adorare, gli dissi: "Perché mi costringi? Non adorerò uno inferiore a me, perché vengo prima di ogni creatura e prima ch'egli fosse creato io ero già stato creato; è lui che deve adorare me, e non viceversa".
> [15] Udendo queste cose gli altri angeli del mio seguito si rifiutarono di adorare. Michele insiste (ancora) con me: "Adora l'immagine di Dio; che se non adorerai, il Signore Dio si adirerà con te". Ed io risposi: "Se si adira con me, vuol dire che stabilirò la mia dimora al di sopra delle stelle del cielo, e che sarò simile all'Altissimo"»[107].

---

[105] Cfr. L. Rosso Ubigli (ed.), *Apocalisse di Mosè e Vita di Adamo ed Eva*, in P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Classici delle Religioni; La Religione Ebraica), Torino 1989, II, 379-471, spec. 395-396.

[106] Cfr. L. Rosso Ubigli (ed.), *Apocalisse*, 403; L. S. A. Wells, *The Books of Adam and Eve*, in R. H. Charles, (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English […]*, Oxford 1913, II, 123-154, spec. 127.

[107] *Vita di Adamo ed Eva*, 11-15, in L. Rosso Ubigli (ed.), *Apocalisse*, 451-454 (che segue principalmente il testo curato da J. H. Mozley, *The «Vita Adae»*, in Journal of Theological Studies 30 [1929] 121-149).

È chiara la dipendenza di questo dialogo dal tema genesiaco della creazione dell'essere umano a immagine di Dio. Più sottile è l'allusione del testo alla caduta in disgrazia di un superbo re babilonese, forse Nabucodonosor o Nabonide:

> «Come mai sei caduto dal cielo, / astro del mattino, figlio dell'aurora?
> Come mai sei stato gettato a terra, / signore di popoli?
> Eppure tu pensavi nel tuo cuore:
> "Salirò in cielo, / sopra le stelle di Dio
> innalzerò il mio trono, / dimorerò sul monte dell'assemblea,
> nella vera dimora divina.
> Salirò sulle regioni superiori delle nubi, / mi farò uguale all'Altissimo".
> E invece sei stato precipitato negli inferi, / nelle profondità dell'abisso!» (Is 14,12-14).

Castigato da Dio in modo analogo, il diavolo iniziò a invidiare Adamo, scatenando la sua abile tentazione contro Eva, narrata da Gen 3:

> «E il Signore Dio si adirò con me e mi fece espellere dal cielo – privandomi della gloria – insieme con i miei angeli. E così per causa tua fummo cacciati dalla nostra dimora e gettati sulla terra. […] Perciò presi ad invidiarti e non tolleravo che ti gloriassi tanto. Circuii tua moglie e tramite lei ti feci privare di tutte le tue gioie e di tutte le tue delizie, così come da principio ne ero stato privato io»[108].

## 7. L'originaria mancanza di fede nel Creatore univocamente buono

Secondo Gen 3, in che cosa è consistita la tentazione suscitata e sempre più acuita dal «serpente antico»? Qual è l'essenza del peccato d'origine e, quindi, della causa scatenante di tutti i peccati a venire, primo fra tutti – come si è visto nella riflessione patristica – l'idolatria di matrice demoniaca (cfr. 1Cor 10,19-21)? È *il sospetto su Dio*, che poi scivola rapidamente verso la vera e propria *incredulità*. L'oggetto del dubbio di fede è l'univoca bontà del Signore, quasi che Dio non fosse un Creatore sempre e soltanto affidabile, un Padre incondizionatamente buono.

La descrizione della dinamica della tentazione nel racconto di Gen 3, un vero capolavoro di finezza psicologica, può essere resa con l'immagine di *una partita a scacchi* tra un campione mondiale e una principiante; una competizione in cui il primo – l'astuto serpente – dà scacco matto alla seconda – l'ingenua Eva – *con sole quattro mosse*.

### 7.1. Prima mossa: velare i doni innumerevoli del Creatore

Rivolgendosi a Eva, il serpente non nega l'esistenza di Dio, ma le inietta nella coscienza il veleno del sospetto su di lui. Lo fa in maniera molto astuta, ricorrendo

---

108 *Vita di Adamo ed Eva*, 16, in L. Rosso Ubigli, *Apocalisse*, 454.

a un'insinuazione che irretisce subito Eva. Formulata come domanda, l'illazione del rettile le appare del tutto innocua: «È vero che Dio ha detto: "Non dovete mangiare di alcun albero del giardino"?» (Gen 3,1).

A ben vedere, il Signore Dio non aveva dato questo comando. Tuttavia, il serpente ne manipola la parola. Propinando a Eva una mezza verità, le suggerisce una totale falsità. Era vero che il Creatore aveva vietato ad Adamo ed Eva di mangiare qualcosa. Ma non era per nulla vero che aveva vietato loro di mangiare dei frutti di tutti gli alberi del giardino. Al contrario: la prima parte del comando del Signore ne mostrava l'infinita generosità, perché invitava le creature umane a mangiare i frutti di «tutti gli alberi del giardino» (2,16). Un mondo intero Dio aveva donato loro gratuitamente. Per soddisfare il desiderio di felicità che l'essere umano "è", il Creatore aveva riempito il giardino di alberi «belli a vedersi e buoni da mangiare» (2,9). Ma il serpente, prima di tutto, fa finta di dimenticare tutto quel "ben di Dio", così che anche Eva finisca per non tenerne conto.

### 7.2. Seconda mossa: esagerare il divieto pedagogico del Creatore

Il serpente concentra poi l'attenzione della sua interlocutrice solo sul divieto divino, che fa apposta a esagerare. Grazie a questo "colpo di pollice" dato impercettibilmente alle parole di Dio, la tentazione comincia a fare breccia nel cuore di Eva. Su quel comando del Signore Dio – simbolo dei comandamenti, volti a indicare la via della vita con lui – inizia a calare un'ombra di diffidenza, che annebbia la vista della donna.

> «Rispose la donna al serpente: "Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"» (Gen 3,2-3).

Eva sta scivolando, in modo impercettibile ma inesorabile, nella rete del tentatore. Lo si capisce dal fatto che, ribattendo al serpente, finisce anche lei per dire una mezza verità. Solo in prima battuta, nella sua risposta vengono riprese fedelmente le parole di Dio: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino» (2,16). Ribadendo questa generosa concessione divina, Eva corregge la subdola esagerazione del serpente.

Poi il Signore Dio aveva aggiunto: «Dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare» (2,17). Quindi non aveva detto che «non» lo si poteva nemmeno «toccare». Eva, invece, attribuisce a Dio anche questo comando. Come avvelenata dal serpente, si mette anche lei a esagerare la raccomandazione divina, raddoppiandone la pesantezza. Così riportato, effettivamente quell'ordine appare molto arbitrario. Eva è ormai caduta nelle trame del serpente.

### 7.3. Terza mossa: distorcere l'avvertimento pedagogico del Creatore

Motivando il comando di non mangiare del frutto di quell'albero, il Signore Dio aveva anche precisato: «Perché nel giorno in cui tu[, essere umano,] ne mangerai, certamente morirai» (Gen 2,17). Eva ripete al rettile questa seconda parte dell'effato divino: «Altrimenti morirete» (3,3). Ma a questo punto, si assiste al colpo magistrale del serpente, la sua terza mossa in questa sorta di partita a scacchi con la donna. Il tentatore riprende alla lettera la parola divina ribadita da lei, ma vi individua un'intenzione esattamente contraria a quella originaria.

Di per sé le parole del Signore erano una messa in guardia, piena di preoccupazione paterna, con cui il Creatore intendeva proteggere la vita della sua creatura più amata. Quasi a raccomandarle: «Non mangiarne, perché ti farà male a tal punto che ne morirai». Il serpente distorce l'avvertimento pedagogico del Creatore, insinuando in Eva la propria interpretazione velenosa: per lui sarebbe una terribile minaccia di morte, che Dio avrebbe attuato senza pietà, qualora l'uomo ne avesse trasgredito il divieto.

### 7.4. Quarta mossa: oscurare la bontà univoca del Creatore

Per di più, il serpente suggerisce che quella minaccia proverrebbe da un Dio arbitrario e dominatore, ben determinato a mantenere l'essere umano in uno stato di sottomissione infantile. Difatti, con grande astuzia il tentatore, mascherandosi da amico della donna, la rassicura: «Non morirete affatto!» (Gen 3,4). Intanto però le mente. Le inocula una dose massiccia di sospetto su Dio. Le raffigura il Creatore come un avversario intenzionalmente mendace: «Dio sa che, il giorno in cui voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male» (3,4-5). Per il tentatore, Dio sarebbe consapevole di questa possibilità estremamente vantaggiosa per gli esseri umani e avrebbe voluto nasconderlo loro. È la quarta e ultima mossa del serpente: sfregiare il volto benevolo di Dio, sfigurandone il fine pedagogico del divieto. Perciò, prima trasforma il fine buono della raccomandazione divina – preservare gli esseri umani dal pericolo di morte – in uno scopo meschino – impedire loro gelosamente di diventare divini come lui. Poi deturpa l'identità stessa del Creatore: se Dio è così geloso delle sue prerogative e così severo nei suoi castighi, non è per nulla affidabile; anzi, è temibile.

In questo modo il serpente ha avuto la meglio su Eva. Le ha dato scacco matto. Ormai Dio le appare non più come un generoso alleato, ma come un pericoloso rivale[109]. Il serpente sì che è un alleato leale degli esseri umani: non solo sa tutto «come Dio», ma desidera che anch'essi conoscano il bene e il male, così da diventare «come Dio». Questa è l'immagine avvelenata di Dio che il serpente è riuscito a iniettare furbescamente nel cuore umano.

---

109 Cfr. F. G. Brambilla, *Antropologia teologica*, 491.

A ben vedere, l'autore di Gen 3 avverte i lettori che tale immagine di Dio non corrisponde alla sua vera realtà. Non è un caso che sulle labbra del serpente risuoni sempre il nome *'elohîm*, che significa genericamente «Dio», e mai quello di *Yahweh 'elohîm*, cioè «Signore Dio»[110]. Stando invece al secondo racconto creazionale (Gen 2,4b-25), era stato *Yahweh 'elohîm* il Creatore dell'universo, che aveva donato agli esseri umani il meraviglioso giardino dell'Eden da coltivare e custodire (cfr. 2,15). Come però attesta Gen 3, sulla scena del mondo è comparso un orribile "fantasma": lo spettro di un «Dio» (*'elohîm*) inventato di sana pianta dal tentatore, che non corrispondeva per nulla al «Signore Dio» (*Yahweh 'elohîm*) che aveva creato la terra e il cielo (2,4b). Dunque questo fantasma di Dio, che avrebbe un rapporto concorrenziale con l'uomo, nuovo Prometeo, semplicemente non esiste; è una pura immaginazione provocata dall'incredulità. In realtà, *Yahweh 'elohîm* non solo aveva offerto gratuitamente ogni "ben di Dio" all'uomo, ma lo aveva perfino avvertito del pericolo mortale insito in un uso distorto della libertà che gli aveva donato. La libertà è come un ago della bilancia chiamata a decidere se riconoscere con riconoscenza (*eucharisteîn*) «Dio come Dio» (Rm 1,21) e l'intero creato come suo dono; oppure se fraintenderlo come un rivale prevaricatore, fidandosi del tentatore. Nel primo caso, la libertà si trasfigura in fede salvifica nel Dio affidabile. Nel secondo, si sfigura in incredulità, sospingendo l'uomo verso la morte eterna, «salario del peccato»[111].

Forse, a questo punto, sorge nei lettori cristiani di Gen 3 una serie di obiezioni: il Signore Dio non avrebbe potuto spiegare all'umanità-bambina la logica pedagogica soggiacente a quel divieto, come agli altri suoi comandamenti? Perché il Signore sembra sempre giocare a "nascondino"? Si rivela e si nasconde. Ci manifesta la sua volontà e contemporaneamente ci lascia la possibilità di dubitare che essa sia sempre finalizzata al nostro bene. Fantasticando così, senza rendersene conto, anche i credenti in Cristo cadono nella trappola del tentatore: fantasticano sullo "spettro" di un Dio prevaricatore, che brama essere obbedito da schiavi impauriti. Dimenticano la rivelazione dell'unico Dio alleato, che desidera essere amato da figli riconoscenti. In realtà, analizzando attentamente Gen 3 alla luce della rivelazione di Cristo, i credenti in lui vengono confermati da questo testo ispirato nella consapevolezza che anche nella loro vita la somma discrezione del Creatore univocamente buono dischiude lo spazio di libertà, in cui, certo, può insinuarsi di continuo il tentatore per inoculare il veleno del sospetto su Dio.

Sta di fatto che dal sospetto su Dio alla vera e propria incredulità nei suoi confronti il passo è breve. Ed Eva lo fa, trascinando con sé il suo amato Adamo, con cui condivide il frutto proibito. I due sprovveduti non si sono accorti che il serpente,

---

110 «Dans ces conditions, on peut comprendre pourquoi le serpent ne parle pas d'Adonaï Élohîm, comme le fait le narrateur tout au long du chapitre 2, pour le désigner seulement du nom générique et impersonnel "Élohîm"» (A. Wénin, *Péché des origines ou origine du péché? Le récit de Genèse 3. Approche narrative et interprétation*, in Estudios bíblicos 65 (2007) 307-319: 311).

111 Rm 6,23; cfr. 7,11; Gc 1,15; 1 Gv 5,16.

proprio mentre prometteva di aprire loro gli occhi, li stava accecando. Difatti, ora, a causa del peccato, Adamo ed Eva riescono a vedere soltanto attraverso gli occhi del serpente, cioè attraverso l'ottica dell'incredulità. Tramite quegli occhi, la vita cambia aspetto: l'obbedienza rassicurante al Signore Dio assume il sapore dell'amara schiavitù; l'avvertimento pedagogico del Dio paterno appare come l'imposizione odiosa di un padrone; la dipendenza creaturale dalla sorgente inesauribile della vita è sentita come una catena opprimente, da spezzare per diventare adulti. In radice sta il fatto che la creatura umana ha interiorizzato lo spettro di Dio propinatole dal tentatore. Pur cercando di correggere il serpente, Eva è finita per assumerne la visione ambigua di Dio. Tant'è vero che anche lei, proprio come il tentatore, ormai parla del «Signore Dio» (*Yahweh 'elohîm*) come di *'elohim*, una delle tante divinità ambigue[112]!

Tutto sommato, questa originaria mancanza di fede nel Dio sempre e soltanto buono provoca in Eva e Adamo una peccaminosa disobbedienza venata d'orgoglio. Attorno ad essa si incrosta il rifiuto dei limiti della propria creaturalità e l'illusione di scalare il cielo per diventare «come Dio». Si scatena nell'essere umano l'*hýbris* di immaginarsi come il criterio ultimo del bene e del male. L'aspirazione prometeica a essere *self made men/women*, «esseri umani fatti da sé», che bramano conquistare da soli la propria felicità. L'arroganza un po' infantile di ritenersi «oltre-uomini» (*Übermenschen*) – per usare un'espressione nietzschiana – capaci di comportarsi «al di là del bene e del male».

## 8. Il peccato originale "originante" e le sue conseguenze

### 8.1. La mancanza di fede causa divisioni e disarmonia

Non riducibile a uno *screening* psicologico sulla dinamica della colpa, il testo ispirato di Gen 3 *rivela una seconda verità di fede*, strettamente connessa alla manifestazione della natura essenziale della colpa originaria: l'incredulità nei confronti di Dio ha avuto *effetti debilitanti sulla libertà umana* in quanto tale, avendo rovinato lo stesso rapporto costitutivo delle creature umane con il loro Creatore. Tant'è che Adamo ed Eva cercano di nascondersi da lui (cfr. Gen 3,8); ormai ne hanno paura.

Come in una reazione a catena, a causa del peccato commesso, anche le altre relazioni di Adamo ed Eva vengono ferite. Anzitutto, s'infrange l'armonia della persona con se stessa. Plasmato come immagine di Dio, la sua "bella copia", l'essere umano ne sembra ora una caricatura. Altro che diventare «come Dio» (cfr. v. 5)! È uno «pseudo-dio»[113]! Non più rivestiti «di gloria e di onore» – come canta il Sal 8,6 –, l'uomo e la donna si

---

112 La conferma ulteriore viene dal fatto che Eva riporta il divieto divino non alla seconda persona singolare (Gen 2,16), ma alla seconda plurale (3,3), proprio come lo aveva riportato il serpente (3,1).

113 J. Ratzinger, *In principio*, 96.

scoprono nudi. Spogliatisi della loro dignità di creature del «sesto giorno» (cfr. Gen 1,31), vertice della settimana creazionale, appaiono tragicamente ridicoli! Perciò sentono tutta la vergogna di essere stati ingannati dal tentatore. Ma risuonando nelle loro coscienze (3,9.11.13), la voce di Dio già inizia a risvegliarle dall'ottundimento.

In secondo luogo, anche la relazione con la persona amata si è debilitata a motivo del peccato. Eva non è più sentita da Adamo come «osso dalle sue ossa» (cfr. 2,23), il dono divino più apprezzato, capace di aiutarlo a sconfiggere la solitudine (cfr. 2,18). È vista invece come la causa della propria colpa, di cui, peraltro, il responsabile ultimo sarebbe lo stesso Creatore: «La donna – rinfaccia Adamo al Signore – che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» (3,12). Un tentativo infantile di scaricare sull'altro la propria responsabilità morale. Così incriminato, l'altro sarà sempre più scrutato con sospetto come un rivale che, benché fratello, conviene sopprimere: senza pensarci due volte, Caino ucciderà Abele (cfr. 4,8). Su più ampia scala, gli esseri umani finiranno per non capirsi più come prima: la convivenza urbana si trasformerà in Babele; l'armonia iniziale in irreparabile confusione (cfr. 11,1-9). Persino il parto di ogni madre sarà tempestato di dolore; l'amore di ogni sposa sarà ferito dal dominio maschile (cfr. 3,16).

Dopo aver rovinato i rapporti della persona con se stessa e con gli altri, il peccato ne intacca e corrode le relazioni con il mondo. Da signore del creato (cfr. 1,26.28; 2,19-20), l'uomo ne diventa un dipendente: dovrà sfamarsi con sudore dei prodotti di un suolo ingeneroso (cfr. 3,17). Non più collaboratore del Creatore, sperimenterà come fatica il lavoro in questo mondo, dal quale, ridotto in polvere, dovrà prendere congedo inevitabilmente (cfr. 3,19).

Tutto sommato, quest'antica pagina ci rivela che il peccato genera incessantemente dolore, nelle sue forme più vaste[114] e variegate: patimenti fisici, psichici, morali. Dolori inferti a singoli o a masse enormi di persone[115]. Afflizioni provocate in maniera più o meno diretta, spesso a innocenti come Abele. Stando alla rivelazione biblica, *il peccato provoca sempre quote incalcolabili di sofferenza e di morte (ultimamente eterna)*[116]. Anzi – come la sacra Scrittura ribadisce a più riprese –, esse si ripercuotono sugli stessi peccatori[117]. Sembrano *boomerang*, che si abbattono su costoro, sia pure nella forma impercettibile agli altri, ma non meno lancinante, del rimorso[118]. «Se butti un sasso nel mare, non c'è una molecola d'acqua che rimanga immobile»[119]!

---

114 Cfr. spec. Rm 8,20-23.

115 Cfr. spec. Nm 32,23; 2Cr 6,24; 2Mac 7,32; Dn 3,37.

116 Cfr. spec. Rm 6,6; 1Cor 15,56; Ef 2,1.5; Col 2,13; Gc 1,14-15; 1Gv 5,16; Ap 21,8.

117 Cfr. spec. Nm 27,3: Pro 5,22; 13,6; Tb 12,10; Sap 1,4.16; Rm 1,27b; Gal 6,8; Col 3,25.

118 Cfr. Gen 42,21; 1Re 8,38; Sal 40,13; Sap 17,3-4; Sir 14,1; Is 59,12; Lam 3,39; Ez 36,31; Mt 26,75 (// Mc 14,72 e Lc 22,62); Mt 27,3-6; At 1,18.

119 M. Evely (ed.), *Louis Evely, Preghiere intime*, Casale Monferrato (Alessandria) 1992 (orig. francese: 1989), 30.

### 8.2. La mancanza di fede causa peccati e morte

C'è di più! Dal peccato scaturisce altro peccato. Da questo punto di vista, la pagina di Gen 3 è una scintilla che ha cominciato a illuminare la verità della *consequenzialità universale del peccato*, che sarebbe stata ulteriormente chiarita, alla luce piena di Cristo, dall'apostolo Paolo (cfr. Rm 5,12-21). Fu così che, approfondendo l'insegnamento paolino, la teologia guidata dal magistero della Chiesa è pervenuta all'elaborazione della dottrina del peccato originale.

Senza dubbio, la teologia odierna fa fatica a rendere ragione[120] di questo dogma di fede, soprattutto perché si è diffusa una concezione tendenzialmente individualista della vita e quindi anche del peccato. Per certi versi, la fatica di comprendere il carattere universalmente "ereditario" del peccato originale è paradossale, visto che sempre di più s'intende il mondo come un "villaggio globale". Ciò nonostante, si è rarefatta la visione corporativa del popolo condivisa nell'antico Israele. Ciò non può che riflettersi anche sulla difficile comprensione odierna delle conseguenze mortifere universali del peccato di Adamo ed Eva, ben raffigurate, sia pure in modo simbolico, dal racconto di Gen 3.

D'altro canto, già nell'AT lo Spirito aveva rivelato, soprattutto tramite Ezechiele e Geremia, che al cospetto di Dio ciascuno è responsabile delle proprie azioni virtuose o peccaminose. In questo senso, i due profeti avevano insegnato agli Israeliti, in preda alla crisi di fede scatenata dall'esilio babilonese (586-538 a.C.), ad accantonare, una volta per sempre, l'antico proverbio: «I padri hanno mangiato l'uva acerba e i denti dei figli si sono allegati»[121]. È altrettanto vero però che «nessun uomo è un'isola»! Difatti Gen 3 rivela che il peccato è capace di *mortificare* tutti i rapporti costitutivi dell'essere umano, senza i quali egli finisce per *morire interiormente*[122]. Ad essere gravemente feriti sono il legame fondamentale con il Creatore e, di conseguenza, anche le relazioni con se stessi, con gli altri e con il mondo. Inoltre, questo racconto ispirato mostra come questa consequenzialità deleteria del peccato valga non solo in "orizzontale", ossia nei rapporti con gli altri e con il mondo nel proprio tempo, ma anche in "verticale", cioè con gli altri e con il mondo che verranno in seguito. In effetti, da quel primo peccato in poi, il mondo, che il Creatore aveva plasmato «buono», è diventato sempre più «malvagio» (Gal 1,4).

---

120 Cfr. 1Pt 3,15.

121 Ez 18,2; Ger 31,29-30. Un approfondimento teologico sulla cosiddetta dottrina retributiva alla luce della rivelazione definitiva di Cristo, con alcuni tentativi di attualizzazione è offerto nel saggio di F. Manzi, *Tutto concorre al bene. Inchiesta biblico-teologica sulla sofferenza* (Attualità della Bibbia), Roma 2019, 29-48.

122 Sintetizzando la dottrina teologico-magisteriale della Chiesa, definita dogmaticamente nel Concilio di Trento, Sessione V, *Decretum de peccato originali*, canone 2, in *DS*, 1512, il *CCC*, n. 403, determina questa situazione come «morte dell'anima».

Di sicuro, non sappiamo *quando* e *come* Adamo ed Eva – o chi per loro – commisero quel primo peccato. Ciò nonostante, l'interpretazione paolina di alcuni aspetti della narrazione di Gen 3 – collocata nell'orizzonte variopinto dell'apocalittica giudaica intertestamentaria[123], ma illuminata soprattutto dalla rivelazione di Cristo – consente di individuare *in quel peccato la causa scatenante delle perversioni peccaminose di tutte le relazioni umane*. Più esattamente: questa causalità universale viene individuata da Paolo in Rm 5,12 e ribadita ai vv. 15 e 17, oltre che in 1Cor 15,21. Alla luce della rivelazione biblica, possiamo cogliere quindi come ogni essere umano che viene alla luce si trovi a vivere in questo mondo corrotto dal peccato di Adamo ed Eva e da tutti gli altri peccati che da esso sono sgorgati.

Sulla base della rilettura cristologica della «trasgressione di Adamo» in Rm 5,12-21 (cfr. 1Cor 15,21), intuiamo allora quanto sia ingenua e, alla fine, erronea la posizione di chiunque immagini che, per lo meno all'inizio, il neonato non sia sfiorato dall'atmosfera nociva del peccato, che invece avvolge il resto del mondo. In realtà, fin dal primo istante di vita, ogni uomo entra a far parte di un'umanità dalle relazioni rovinate dal peccato. Restando sul piano dell'analogia, potremmo dire che ogni essere umano, fin dal concepimento, è in relazione con il mondo "filtratogli" dalla madre. Tant'è che mediante lei può persino contrarre malattie. Intuiamo, allora, che ogni essere umano, fin dal concepimento, nella misura in cui è coinvolto in un mondo danneggiato da innumerevoli peccati, viene inesorabilmente indebolito. D'altra parte, nessun bambino è in grado di peccare fin tanto che manchi di «piena avvertenza» e di «deliberato consenso». Tuttavia, nel momento in cui una persona, capace d'intendere e volere, commette peccato, la sua colpa si radicherà sostanzialmente nella medesima *struttura di incredulità* rivelata da Gen 3. Anche quel peccatore avrà ceduto alla tentazione demoniaca di sospettare di Dio, acutizzata da innumerevoli sollecitazioni negative esterne e interne a lui[124]. Anche lui, con quel suo peccato personale, contribuirà alla diffusione universale del male morale.

Sarebbe ingenuo, quindi, immaginare di trovarci in questo mondo quasi fossimo su un piano perfettamente orizzontale, sul quale scegliere, con uno stesso grado di probabilità, se incamminarci sulla via del bene piuttosto che su quella del male. In realtà, ogni essere umano procede su una sorta di piano fortemente inclinato verso il baratro del peccato, il cui «salario» è la morte (Rm 6,23) – insegna Paolo, riecheggiando l'«altrimenti morirete» di Gen 2,17 (cfr. 3,3).

---

123 «Sarebbe errato pensare che l'adamologia di Paolo, come del resto l'"invidia del diavolo" di Sap 2,24 siano da intendere come interpretazioni *dirette* del testo di Gen 3. L'ambiente apocalittico del I secolo avanti e dopo Cristo offriva molte altre speculazioni e Paolo, in parte, le assume per impostare il discorso sulla mediazione singolare di Cristo» (G. Borgonovo, *Mediazione di Adamo*, 369).

124 Una sintesi puntuale della concezione cristiana della tentazione è stata offerta di recente dallo studio di M. Hauke, *L'esistenza del diavolo e l'influsso "ordinario" del maligno*, in Rivista Teologica di Lugano 22 (2017) 25-48, spec. 35-48. Cfr. anche F. Manzi, *Prove di Dio o tentazioni del diavolo? Itinerario biblico per non perdere la fede* (Le Àncore), Milano 2015.

In quest'ottica di fede si superano due concezioni antropologiche semplicistiche e, alla fine, erronee, vale a dire: da un lato, la condanna moralistica dell'umanità e, dall'altro, la discolpa relativistica di ogni comportamento. In entrambi i casi, non si tiene conto della realtà né ci si lascia illuminare dalla rivelazione biblica.

La condanna moralistica di «questo mondo malvagio» (Gal 1,4) spesso insorge in coloro che si arrendono a una visione pessimista della storia, suscitata dalla percezione di avvenimenti effettivamente terrificanti, che per di più vengono enfatizzati dai *mass media*. Talvolta, questo magma di malvagità pietrifica il cuore delle persone, spingendole a rimpiangere nostalgicamente il passato. Talaltra, la sete di giustizia si trasforma nella smania di anticipare uno spietato giudizio universale!

Altrettanto poco cristiano, oltre che poco aderente alla realtà, è il relativismo morale. Benché le sue radici siano variegate, il suo esito frequente è l'illusione che in buona sostanza siamo tutti buoni. Si prova, quindi, antipatia nei confronti di determinati testi biblici, come il racconto di Gen 3, che invece lasciano affiorare la peccaminosità universale. D'altro canto, nell'odierna società secolarizzata certi peccati sono semplicemente caduti "in disuso"! Anzi, più in radice, si preferisce non parlare più di "peccato". Si ammettono sì comportamenti sbagliati; ma, soprattutto quando si tratta dei propri, li si attribuisce in certi casi a condizionamenti socio-culturali, come ci assicurano alcune analisi sociologiche, in altri a traumi del passato che inconsciamente ci determinano in modo deleterio, come ci illustrano vari studi psicologici. La tentazione poi è diventato un concetto un po' retrò. La domanda morale su ciò che è bene e ciò che è male attinge le sue risposte dalle statistiche: quanto maggiore è la quantità di persone che si comportano in un certo modo, tanto più quella condotta diventa socialmente accettabile.

A fronte di queste tendenze socio-culturali, la Chiesa ha il compito profetico di ricordare il dato rivelato della peccaminosità universale. Prenderne consapevolezza, su un versante, aiuterebbe a sradicare ogni condanna moralistica dell'umanità, perché in questo mondo, effettivamente malvagio – come attesta Gen 3 e l'intera rivelazione biblica –, siamo tutti coinvolti. Sull'altro versante, questa consapevolezza di fede consentirebbe di accantonare qualunque visione "buonista" dovuta al relativismo morale. Già per esperienza ci si può rendere conto di non essere spontaneamente buoni. Ma poi ogni cristiano apprende dall'insegnamento ecclesiale che, anche dopo il battesimo, resta interiormente scisso – come confessa l'apostolo Paolo in Rm 7,14-25 – tra il bene, che desidererebbe compiere, ma che di fatto non realizza, e il peccato, che aborrisce e che comunque seguita a commettere. Anche dopo il battesimo, rimaniamo in *questo* mondo che ha in sé una fortissima inclinazione al male. A questo riguardo, il Concilio di Trento ha spiegato che la «concupiscenza», pur non essendo di per sé peccato, è originata dal peccato e inclina anche i battezzati a commettere peccati[125].

---

125 Cfr. Concilio di Trento, Sessione V, *Decretum de peccato originali*, canone 5, in *DS*, 1515.

Ciò nonostante, la "bella notizia" del NT trasmessaci dalla Chiesa è che tutti i credenti in Cristo, ricevono in dono il suo Spirito, che li aiuta a vivere in «questo mondo malvagio» (Gal 1,4) da figli di Dio come visse lui.

## 9. «Tutto concorre al bene»

### 9.1. «Così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo»

Sta di fatto che il Figlio di Dio, facendosi uomo in Gesù, è disceso come medico[126] in questa umanità ferita per poterne guarire tutte le relazioni. A questo scopo, non si è lasciato sopraffare dalla tentazione del «serpente antico» di diventare «come Dio». Cristo, che era – ed è (*hypárchōn*) – nella condizione di Dio (Fil 2,6), non l'ha sfruttata per imporsi agli uomini con la sua onnipotenza divina. Al contrario: è vissuto in un'obbedienza filiale così singolare al Padre da essere paragonabile a un servo (cfr. 2,7).

Adamo ed Eva avevano rifiutato la dipendenza creaturale da Dio, illudendosi di poter soddisfare da soli la propria fame d'amore e di vita, mangiando del frutto dell'albero proibito. Gesù, invece, ha deciso liberamente di vivere nella totale dipendenza filiale dal Padre. Riconosceva con gratitudine che tutto quello che faceva[127], diceva[128] e aveva – discepoli inclusi[129] –, insomma tutto quello che era[130], gli era stato donato e continuava ad essergli donato dal Padre[131]. Per dirgli grazie, Gesù fece propria la volontà salvifica universale di Dio, «beneficando e risanando tutti»[132]. Visse relazioni di amore evangelico con tutti, rivelando così l'affidabilità del Dio-*agápē* (1Gv 4,8.16). Per rivelare questa "bella notizia" su Dio, nella quale gli uomini, ottenebrati dal tentatore, non riuscivano più a credere, Gesù accettò perfino di morire crocifisso. Anzi, in quel frangente, non castigò nessuno dei suoi crocifissori né scese miracolosamente dalla croce, pur di estirpare, una volta per sempre, l'immagine del Dio antagonista degli uomini, suscitata in loro dal «serpente antico». Il Dio-*Abbà* di

126 Cfr. Mt 9,12 (// Mc 2,17 e Lc 5,31-32).

127 Cfr. spec. Gv 5,36; 17,4. Si legga A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père (*Jn. *5, 36 et 17, 4)*, in Recherches de science religieuse 48 (1960) 377-419.

128 Cfr. Gv 7,16; 8,28; 12,50 e anche 14,10.24.

129 Cfr. Gv 17,2.6.9; 18,9.

130 Cfr. Gv 3,35; 13,3.

131 Cfr. spec. Mt 11,25-27 (// Lc 10,21-22).

132 Cfr. At 10,38. Si veda A. VANHOYE, *Se conoscessi il dono di Dio. Saggi sul Quarto vangelo* (Piemme Religione), Casale Monferrato (Alessandria) 1999, 99-115.

Gesù non schiavizza gli uomini con i suoi comandi. E ogniqualvolta li trasgrediscano, non è Dio a condannarli a morte. Ma è il loro stesso peccato che, «una volta commesso, produce la morte» (Gc 1,15) in loro e anche attorno a loro. Invece, «dal Padre, creatore della luce», che continua ad amare le creature umane, proviene loro «ogni buon regalo e ogni dono perfetto» (Gc 1,17). Tant'è che Gen 3 si conclude raccontando che il Signore rivestì Adamo ed Eva, ormai denudati dal peccato, con tuniche di pelli (cfr. v. 21). Analogamente il Dio-*Abbà* avvolse di misericordia incondizionata i peccatori che gli stavano crocifiggendo il Figlio, esaudendone l'intercessione: «Padre, perdonali perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). «Dio dimostrò il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori» (Rm 5,8), offrì a tutti il perdono. Non chiese loro alcuna condizione preliminare, pur sperando, certo, che essi, battendosi il petto pentiti (cfr. Lc 23,48), accogliessero la sua "graziosa" offerta di redenzione.

Così Cristo ci ha rivelato che il segreto della vita sta nel riconoscere con gratitudine il proprio legame filiale con Dio. Ma persino questo è grazia perché è reso possibile dall'attrazione che Cristo stesso esercita sui credenti mediante il suo Spirito, secondo quanto ha promesso: «Io, quando sarò innalzato da terra [sulla croce e nella gloria del Padre], attirerò tutti a me» (Gv 12,32). Quindi è lo Spirito che rende partecipi i credenti della relazione singolare del Figlio con il Padre (cfr. Rm 8,15; Gal 4,6). In definitiva, resistendo alla tentazione del «serpente antico», chi vive di fede lascia che lo Spirito lo renda partecipe della figliolanza singolare di Gesù. In questo senso Cristo è stato l'«ultimo Adamo»[133] che, con la sua obbedienza al desiderio salvifico universale del Padre e con la sua conseguente solidarietà con noi, ha ricostruito le relazioni buone plasmate «in principio» dal Creatore e avariate poi dalla disobbedienza del «primo» Adamo.

### 9.2. L'albero della vita eterna

In quest'ordine di idee, sulla scia dei padri della Chiesa, possiamo intravvedere nella croce di Cristo l'albero della vita eterna. Essa sostituisce l'albero dell'antica disobbedienza mortifera[134] perché Gesù vi ha preso il posto del serpente di Mosè: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto» per liberare gli Israeliti dai morsi letali dei serpenti durante l'esodo nel deserto (cfr. Nm 21,8-9), «così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (Gv

---

[133] 1Cor 15,45; cfr. 15,22; Rm 5,15.

[134] La contrapposizione tra l'albero della croce e quello dell'Eden è attestata già in GIUSTINO, *Dialogo*, 86,1 (cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre. Irenäus, Origenes, Kappadozier* [Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 58], Paderborn 1993, 117) e in una predica pasquale anonima del II secolo (*In sancta Pascha*, 49-50; cfr. M. HAUKE, *ibid.*, 190-191). Si veda infine IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, III,22,4; V,19,1.

3,14-15). Il serpente genesiaco aveva sedotto Adamo ed Eva, avvelenandoli con il sospetto su un Dio padre-padrone. Innalzato sulla croce e nella gloria, Gesù continua a rivelare ai credenti che il segreto della vita sta nell'affidarsi al suo *Abbâ*.

Coerentemente con questa "evangelo" di vita, Agostino di Ippona suggerì ai credenti in Cristo:

> «L'uomo e il peccatore sono due cose distinte: l'uomo è opera di Dio, il peccatore è opera tua, o uomo. Distruggi ciò che tu hai fatto, affinché Dio salvi ciò che egli ha fatto»[135].

Potremmo allora sintetizzare così la "bella notizia" rivelataci dallo Spirito nel racconto di Gen 3 riletto alla luce di Cristo: siamo fragili creature, più volte illuse e deluse dal tentatore, eppure quotidianamente perdonate e riabilitate unicamente per il nostro *affectus fidei* verso il Creatore, univocamente buono, rivelatoci dal Figlio suo.

---

[135] AGOSTINO D'IPPONA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, XII,13, in A. VITA – E. GANDOLFO (edd.), *Sant'Agostino, Commento al Vangelo di San Giovanni. Testo latino dall'Edizione Maurina […]* (Nuova Biblioteca Agostiniana; Opere di Sant'Agostino; Parte III: Discorsi; Volume XXIV), Roma 1968, 293.295.

***Riassunto***

In Gen 3 lo Spirito Santo intende convincerci «quanto al peccato» (Gv 16,8). Ci rivela cioè che l'umanità era finita sotto la schiavitù del peccato (cfr. Rm 6,6), da cui è stata liberata soltanto da Cristo. Spingendoci a prenderne coscienza, lo Spirito ci suggerisce di lasciarci attrarre dal Risorto verso la salvezza divina (cfr. Gv 12,32). Lo scopo del presente studio teologico-biblico è di individuare nel racconto di Gen 3 alcuni spunti di antropologia e di demonologia, sintetizzabili intorno alla fede – e all'"originaria mancanza" di fede – nel Dio univocamente benevolo nei confronti della creatura umana. Nella messa allo scoperto della tentazione del «serpente antico», identificato dalla rivelazione biblica e da Cristo stesso come il diavolo, il testo, una volta purificato da ogni equivoco interpretativo, lascia risplendere il volto di un Dio sempre e soltanto buono.

***Abstract***

In Genesis 3 the Holy Spirit seeks to convince us «about sin» (Jn 16:8). That is, the Spirit reveals to us that humanity finished in slavery to sin (cfr. Rm 6:6), from which it was freed only by Christ. Moving us to awareness of this, the Spirit suggests to us that we let ourselves be drawn by the Risen Lord towards divine salvation (cfr. Jn 12:32). The purpose of this study in biblical theology is to identify in the narrative of Genesis 3 certain points of anthropology and demonology, centered on faith – and the "original lack" of faith – in a God univocally benevolent towards human beings. In exposing the «ancient serpent»'s temptation, identified by biblical revelation and by Christ himself as the devil, the text, once purified from any interpretative misunderstanding, allows the face of a God always and uniquely good to shine through refulgent.

# The Third Secret of Fátima Has Not Been Published? A Response to Recent Doubts

**Kevin J. Symonds***

On 21 April, 2020, the Portuguese Internet publication *Dies Irae* published an interview with H.E. Archbishop Carlo Maria Viganò[1]. Over the course of five sections, Mons. Viganò made some remarks about Fátima and the third part of the secret. Some of Viganò's comments were imprecise and frequently incorrect. This essay is a response to Viganò's remarks.

## 1. Mons. Viganò: A Background

Born on 16 January, 1941 in Varese, Italy, Archbishop Viganò was ordained to the priesthood on 24 March, 1968 for the Diocese of Pavia[2]. He was ordained to the episcopate on 26 April, 1992[3]. On 19 October, 2011, he was appointed as the Apostolic Nuncio to the United States of America and retired from this position on 12 April, 2016[4]. Two years later, Mons. Viganò published a *Testimony* dated 22 August[5]. This

* Kevin Symonds, 38, lives in Warren, Michigan (United States of America). He received his undergraduate and graduate degrees in Theology from Franciscan University of Steubenville, Ohio and is a member of the Mariological Society of America. He writes on the theology of private revelation and is the author of *Refractions of Light* (2015), *Pope Leo XIII and the Prayer to St. Michael* (2018), and *On the Third Part of the Secret of Fátima* (2017). His E-mail address is: desiderium.kevin@gmail.com.

1 In http://www.diesirae.pt/2020/04/sois-um-povo-com-uma-grande.html.

2 In http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2009/07/16/0478/01128.html.

3 In https://insidethevatican.com/magazine/people/carlo-maria-Viganò-archbishop-nuncio-holy-see-united-states-italian/.

4 In Acta Apostolicae Sedis 103 (2011) 780.

5 In https://www.ncregister.com/daily-news/ex-nuncio-accuses-pope-francis-of-failing-to-act-on-mccarricks-abuse.

document made serious claims about alleged knowledge of Popes Benedict XVI and Francis regarding clerical sex abuse.

## 2. Contextualizing Mons. Viganò's Remarks: A Hermeneutical Question

Should we interpret Viganò's remarks about Fátima given to *Dies Irae* according to his credentials or as his personal opinions? Viganò provides some direction for us when he names Antonio Socci as an authority on the third part of the secret of Fátima[6]. Viganò does so after heaping opprobrium upon Cardinals Sodano and Bertone in *Dies Irae*.

In his 2018 *Testimony*, Mons. Viganò named these two cardinals as being involved in the cover-up of sexual abuse by clergy members. If his allegation is true, then one must ask whether Mons. Viganò's prior work for the Holy See might have inclined him to accept *uncritically* Socci's remarks on Cardinals Sodano and Bertone[7]. It is imperative to separate any negative disposition that Viganò might have from any claims about Fátima that he presents to the public as true.

Do we have reason to accept Mons. Viganò's claim that Socci truly has «thoroughly researched» (*investigou exaustivamente*) the third part of the secret of Fátima? Socci sought to address various arguments on Fátima and noted some demonstrably erroneous claims[8]. While undoubtedly sincere in his intentions, Socci failed to be more critical towards various arguments, for example speculation on the number of the lines of text comprising the third part[9]. Socci is, for that reason, not as reliable, thereby creating doubt as to Viganò's characterization of him.

## 3. Mons. Viganò: Separating Fact from Fiction

Mons. Viganò opens his remarks on Fátima by speaking of Portugal as the land «which the Blessed Virgin has promised to preserve in the Faith even in these times of

6 A. Socci, *Il quarto segreto di Fatima*, Milano 2010[2].

7 Cfr. *ibid.*, 46-57.

8 *Ibid.*, 12-14; 103-104; K. J. Symonds, *On the Third Part of the Secret of Fatima*, St. Louis 2017, 76.

9 Socci, *Il quarto segreto di Fatima*, 153-163; see also Symonds, *On the Third Part*, 59-84.

great trial»[10]. Here, Viganò is referring to the words of Our Lady during her July 13, 1917 apparition, «In Portugal, the dogma of the faith shall always be preserved…»[11].

The second section of Mons. Viganò's response to the interviewer contains numerous misstatements of fact or outright errors. First, Viganò states that the third part of the secret was given to the children «to deliver to the Holy Father» (*para que eles a entregassem ao Santo Padre*). This claim is unsupported in the historical documentation[12]. Mons. Viganò then concludes his sentence with the phrase that the third part «remains secret to this day» (*permanece em segredo até hoje*).

For what reason would Mons. Viganò make this claim? If he has agreed with the conclusions of Antonio Socci, then it seems that Viganò is here referring to the «fourth secret» hypothesis. According to this hypothesis, Sr. Lúcia had written a second text, one that contains explanatory words of the Virgin that interpret the images in the third part of the secret[13].

The hypothesis of a «second text» had arisen immediately after the publication of the third part of the secret[14]. This hypothesis was claimed despite the double assertion of Cardinal Ratzinger in his *Theological Commentary* that the text was being «published in its entirety»[15]. The hypothesis was subsequently developed over the next several years, but was notably encouraged in 2006 with the publication of Antonio Socci's book *Il quarto segreto di Fatima*.

The Holy See has consistently denied the existence of the now so-called «fourth secret» hypothesis. In 2007, Cardinal Bertone denied it in his book *L'ultima veggente di Fatima*[16]. In 2016, the hypothesis was again denied, *twice*. First, and most notably, in the form of a letter in 2016 from Pope Emeritus Benedict XVI to Yves Chiron that was made in a moment of calm and no pressure[17]. Second, in a communiqué from the Holy See's press office dated 21 May, 2016[18]. It makes no sense, therefore, that Benedict would consistently deny that which would discredit him later.

Moreover, the hypothesis received a decisive refutation in October, 2013. At that time, it was revealed that there *was* a meaning (*significado*) given to Sr. Lúcia at some

---

10 «… que a Santíssima Virgem prometeu preserver na Fé também nestes tempos de grande provação».

11 Cfr. Symonds, *On the Third Part*, 25-27, 181-216 for a more extensive examination of the sentence.

12 Cfr. *ibid.*, 93-102; C. Sobral (ed.), *Lúcia de Jesus: Memórias*, Fátima 2016, 451, question 161.

13 Socci, *Il quarto segreto di Fatima*, 73-178..

14 A. Stanley, *Vatican Issues Text of Third Secret of Fatima*, in The New York Times (27 June 2000) Section A, 10, in https://www.nytimes.com/2000/06/27/world/vatican-issues-text-of-third-secret-of-fatima.html.

15 Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, 32, 39.

16 T. Bertone, *L'ultima veggente di Fatima*, Milano 2007, 75-79.

17 Y. Chiron, *Fatima: Vérités et légendes*, Paris 2017, 235-236.

18 In http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/05/21/0366/00855.html.

point in time. She had received, however, a direct mandate from the Virgin herself *not* to reveal it in January, 1944[19]. How, then, can there be a second text with an explanation if the Blessed Virgin herself had mandated that no such text be written? From his experience with the Holy See, can Viganò verify that such a document exists?

Mons. Viganò claims that keeping the text unpublished was the result of a conspiracy. He explains that «Our Lady asked to reveal [the third part] in 1960, but John XXIII had a communiqué published on February 8th of that year… With this distance from the message of the Queen of Heaven, a cover-up operation was started… »[20]. Mons. Viganò here mischaracterizes the document in question. The 8 February, 1960 document was a news article from an unnamed reporter who cited anonymous sources at the Vatican[21].

There is a more likely reason why the text was not published in 1960 than Mons. Viganò's characterization of a «cover-up operation». The text was not published until 2000 because the text was unintelligible in 1960 without the meaning that the Virgin had mandated not to be written. Without an interpretation, publishing the text would have created certain problems that the Church was unwilling to create for herself[22].

Mons. Viganò's claim, then, that St. John XXIII attempted a «cover-up operation» is a scandalous and unfounded accusation, one based upon false information and characterizations. Likewise, Viganò is incorrect when he states that the Virgin was «gagged» (*amordaçar*) as the Virgin herself never ordered the publication of the text. She expressly ordered that it «could only be opened [*aberto*] in 1960» and read by the Cardinal of Lisbon or the Bishop of Leiria[23].

Mons. Viganò begins the third section of the interview with another factual error: «In the year 2000… Cardinal Sodano, presented his version as the Third Secret that from some elements appeared clearly incomplete»[24]. The claim that the interpretation given to the third part of the secret by the Holy See is actually Cardinal Sodano's interpretation is false. The basic hermeneutic applied to the text was made *in conjunc-*

---

19 Cfr. Carmelo de Coimbra, *Um caminho sob o olhar de Maria: Biografia da Irmã Lúcia de Jesus e do Coração Imaculado, O.C.D.*, Coimbra 2013, 266.

20 «Nossa Senhora pediu para ser revelada em 1960, mas João XXIII publicou, a 8 de Fevereiro daquele ano, um comunicado… Com este afastamento da mensagem da Rainha do Céu, deu-se início a uma operação de encobrimento…».

21 Cfr. Symonds, *On the Third Part*, 164-172.

22 Cfr. Cardinal Ratzinger's remarks during the 26 June, 2000 press conference, in *ibid.*, 378-381, 387.

23 Cfr. Carmelo de Coimbra, *Um caminho sob o olhar de Maria*, 266; Sobral (ed.), *Lúcia de Jesus*, 451 (question 161).

24 «Em 2000… o Secretário de Estado, Cardeal Sodano, apresentou como Terceiro Segredo uma versão sua que, em relação a alguns elementos, apareceu claramente incompleta».

*tion with* the Congregation for the Doctrine of the Faith, not separate from or despite it[25]. Cardinal Sodano was the one who announced the interpretation instead of Pope John Paul II because the Holy Father was «personally involved»[26].

Mons. Viganò then states that Cardinal Bertone, as the Vatican Secretary of State under Pope Benedict XVI, «tried to divert attention to an event of the past»[27]. Viganò is referring to the Holy See's interpretation wherein the events foretold in the third part now «seem part of the past»[28]. It is Viganò's prerogative to question this interpretation. This prerogative was explicitly stated by Cardinal Ratzinger at the presentation of the third part of the secret on 26 June, 2000[29]. Unfortunately, however, Viganò's reason for disagreeing is faulty.

Viganò stated that the two cardinals intended «to let the people of God believe that the words of the Virgin had nothing to do with the crisis of the Church and the combination of modernists and Freemasonry contracted behind the scenes of Vatican II»[30]. Here, Viganò is referring to a belief that there were evil schemes by these people in order to influence Vatican II. In the present instance of this cover-up alleged by Viganò, Cardinals Sodano and Bertone advance the interpretation currently under discussion in order to deceive the faithful.

Mons. Viganò attributes malicious intent to Cardinals Sodano and Bertone without sufficient proof, and what he *does* offer as evidence is erroneous. Moreover, his statement creates a serious question concerning the Second Vatican Council. If the aforementioned groups were doing evil at the Council, what then are we to think of the Council and its documents and the Virgin's alleged words? Did she "condemn" the Council or just some evil machinations surrounding it[31]?

On this matter, Viganò is not clear, but he does create confusion towards the message of Fátima and distrust of the Magisterium of the Church viz-a-viz the Council. It should be noted that Sr. Lúcia herself *twice* referred to this Council as a «holy Council»[32]. If, as Viganò maintains, Sr. Lúcia was commissioned by Our Lady to give a message to the Holy Father that includes a "warning" concerning Vatican II, why

---

25 BERTONE, *L'ultima veggente di Fatima*, 85; SYMONDS, *On the Third Part*, 329-333.

26 A. STANLEY, *Vatican Discloses the "Third Secret" of Fatima*, in The New York Times (14 May 2000) Section 1, 1, in https://www.nytimes.com/2000/05/14/world/vatican-discloses-the-third-secret-of-fatima.html.

27 «… tenha procurado desviar a atenção sobre um evento do passado».

28 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio di Fatima*, 31, 43.

29 Cfr. SYMONDS, *On the Third Part*, 379.

30 «… a fim de fazer crer ao povo de Deus que as palavras da Virgem não tivessem nada que ver com a crise da Igreja e com o conluio entre modernistas e maçonaria realizado nos bastidores do Vaticano II».

31 Cfr. SYMONDS, *On the Third Part*, 293-311.

32 Cfr. A. M. MARTINS, *Memòrias e cartas da Irmã Lúcia*, Porto 1973, 454.

would Sr. Lúcia speak of the Council as she did? Clearly, Mons. Viganò is adopting a controversial and ultimately unsupportable position.

Mons. Viganò begins the fifth section with the words, «Benedict XVI himself confirmed the actuality of the Virgin's message, even though – according to the interpretation spread by the Vatican – it should be considered complete»[33]. Viganò here appears to be referring to a remark made by Benedict XVI in his 13 May, 2010 homily in Fátima, «We would be mistaken to think that Fátima's prophetic mission is complete»[34].

Mons. Viganò's remark is disassociated from the historical record. First, he neglects to mention that Pope Benedict, as Cardinal Ratzinger, was a part of the «Vatican's interpretation» in the year 2000. Second, Viganò contrasts Pope Benedict's remark with the interpretation given by the Holy See as if there is a contradiction or a change. It appears as though Mons. Viganò has interpreted Benedict's 13 May, 2010 homily as a "repudiation" from that of June, 2000.

This interpretation is false, as there is no discord between the two statements. Pope Benedict, in 2010, was simply making more apparent a distinction, the roots of which were already in the year 2000[35]. Simply stated, Benedict distinguished between the individual prophecies of Fátima from its overall prophetic mission of revealing the Will of God in the present. In his homily, Benedict was developing this biblical understanding of prophecy using the example of the three shepherd children of Fátima as witnesses, i.e. prophets[36]. He was, in short, reminding the faithful of their participation, through baptism, in Christ's mission of priest, *prophet* and king.

Benedict's distinction is entirely concordant with the Holy See's interpretation from 2000 that the Virgin's message of conversion and penance remains relevant today[37]. What *is* fair to note here is that the distinction made by Benedict in 2010 was not *as apparent* in the year 2000. Viganò, however, does not see the texts in this way. He advances interpretations of the facts that are not the result of serene and balanced studies but of discord and rupture.

Mons. Viganò then states: «Those who read the Third Secret clearly said that its content concerns the apostasy of the Church, [which] began precisely in the beginning of the 1960s and which, today, has reached a stage so evident that it can be recognized by secular observers»[38]. Addressing Cardinal Alfredo Ottaviani, Sr. Lúcia

---

33 «O próprio Bento XVI confirmou a actualidade da mensagem da Virgem, apesar de – segundo a interpretação difundida pelo Vaticano – se dever considerar cumprida».

34 AAS 102 (2010) 327 («Iludir-se-ia quem pensasse que a missão profética de Fátima esteja concluída»).

35 Cfr. Symonds, *On the Third Part*, 256-292.

36 Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il messaggio di Fatima*, 36.

37 *Ibid*., 31.

38 «Quem leu o Terceiro Segredo disse claramente que o seu conteúdo diz respeito à apostasia da Igreja,

stated that the reason for the date was that it would be «more clear» (*mais claro*)[39]. In June, 1958, she wrote to Pope Pius XII and told him that «in the 60s, Communism will attain its high point»[40].

From these pieces of evidence from Sr. Lúcia, we can see that historical events in the 1960s had a role to play in the fulfillment of the third part of the secret. We can also infer that if the text would be «more clear» in 1960 at the time of its reading, then it is fair to observe that events *prior* to 1960 might also have had a bearing upon the interpretation of the third part of the secret. The picture painted by these two observations remains to be worked out by competent scholars.



## 4. Conclusion

Archbishop Viganò's remarks on Fátima in his interview with *Dies Irae* indicate a lack of knowledge and critical study regarding the history of the third part of the secret of Fátima. There are two reasons for this: 1) Mons. Viganò's personal and widely known antipathy for Cardinals Sodano and Bertone, and conversely 2) his belief that Antonio Socci is a reliable source on Fátima.

In regards to the first reason, to characterize Sodano and Bertone as having malicious intent with the interpretation of Fátima is contrary to the historical record. While acknowledging that Mons. Viganò's public accusation of their malfeasance in handling sex-abuse cases is serious (if true), it does not necessarily follow that their actions with Fátima are malicious. In order to discern their actions towards Fátima, one must look to the historical and theological facts. These facts support, as well as question, various assertions that they have made, but do not indicate malice.

Regarding the second reason, Socci failed to do extensive research. He adopted many of the arguments that he sought to refute. Socci's failure was not as apparent in the immediate years following the publication of his book in 2006. As more documentation becomes available, it becomes highly unlikely that there was a second text as advocated by adherents to the "fourth secret" hypothesis. Our efforts, therefore, are better spent on understanding the third part of the secret of Fátima more deeply through calm and serene study and reflection, especially with the new documenta-

iniciada precisamente no princípio dos anos sessenta e que, hoje, chegou a uma fase tão evidente que pode ser reconhecida por observadores seculares».

39 In *Acta Pontificiae Academiae Marianae Internationalis vel ad Academiae quoquo modo pertinentia*, vol. 4, Romae 1967, 45.

40 Carmelo de Coimbra, *Um caminho sob o olhar de Maria*, 275 («… na era 60, o comunismo atingirá o ponto maximo…»).

tion.

For his part, Mons. Viganò evidently is not in possession of all of the facts and depends upon erroneous research to inform his opinions. Those opinions are being favorably received by many people who accept his words at face value, due to his public prestige and credentials. As a result, they are also receiving false information and impressions about the authentic message of Our Lady of Fátima, thereby harming that message.

Mons. Viganò therefore faces a grave personal danger. He is making scandalous statements. In doing so, he is, in effect, undermining his credibility by allowing his personal antipathy to influence unduly his perspective of Our Lady's message at Fátima. I encourage him to engage in a deeper study of the *authentic* message of Our Lady at Fátima and its sources and would respectfully welcome a dialogue with him.

***Abstract***

This essay responds to some claims and characterizations made by Mons. Carlo Maria Viganò about the third part of the secret of Fátima during an interview with the publication *Dies Irae* on 21 April, 2020. This essay contends that Mons. Viganò's understanding of the history of the third part of the secret, as presented in the interview, is flawed. The basis for this understanding can be traced to a personal antipathy toward Cardinals Angelo Sodano and Tarcisio Bertone. Consequently, this antipathy has predisposed Viganò to accept uncritically certain characterizations on Fátima that have been advanced by writers such as Antonio Socci and others who have proposed that there is a "fourth secret" of Fátima. Contrary evidence to Viganò's assertions is presented and concludes with a warning and encouragement to Mons. Viganò to continue to seek the truth of the matter in question.

***Riassunto***

Questo contributo risponde ad alcune interpretazioni e affermazioni fatte da mons. Carlo Maria Viganò sulla terza parte del segreto di Fatima in occasione di un'intervista sul sito portoghese *Dies Irae* del 21 aprile 2020. L'intento di queste pagine è di dimostrare che la comprensione di Mons. Viganò riguardo alla storia della terza parte del segreto, così come viene presentata nell'intervista, è errata. L'origine di tale comprensione può essere fatta risalire a un'antipatia personale nei confronti dei cardinali Angelo Sodano e Tarcisio Bertone. Di conseguenza, questa antipatia ha portato Viganò ad accettare acriticamente alcune interpretazioni su Fatima avanzate da scrittori come Antonio Socci e altri che hanno sostenuto l'esistenza di un "quarto segreto" di Fatima. Dopo aver addotto alcune prove contrarie alle affermazioni di Viganò, il contributo si conclude con un incoraggiante invito a Mons. Viganò a continuare a cercare la verità sulla questione qui sollevata.

# I Protomartiri francescani, santi attraenti ma scomodi

**Pietro Messa***

Uno degli aspetti presenti nella storia dei frati Minori è il martirio strettamente connesso con la predicazione. Infatti mettersi in cammino per annunciare il Vangelo comporta la possibilità di non essere accolti o di essere respinti, a volte anche con violenza, o di essere aggrediti fino all'uccisione. Quest'ultima eventualità per la prima volta divenne realtà nel caso di cinque frati uccisi in Marocco nel 1220 e pertanto detti e conosciuti come i Protomartiri francescani.

## 1. San Francesco tra dialogo e pace

La morte di Francesco d'Assisi presso la Porziuncola sabato sera – e quindi liturgicamente già nella domenica che in quell'anno 1226 cadeva il giorno 4 ottobre – segna l'inizio della costruzione del suo ricordo; questo processo avrà un passaggio significativo e un'accelerazione con la canonizzazione avvenuta nel 1228 ad opera di Gregorio IX. Infatti dal momento che il papa ha riconosciuto canonicamente la santità dell'Assisiate è necessaria una vita del nuovo santo da leggersi soprattutto durante la liturgia a lui dedicata, così come un ufficio liturgico proprio mentre il luogo della sepoltura diventa meta di pellegrinaggio. Similmente sono commissionate raffigurazioni per coloro che non possono raggiungere la cittadina umbra oppure vogliono esprimere e fomentare la devozione nei confronti di colui che da frate Francesco è divenuto uno dei santi più importanti della Chiesa.

* P. Pietro Messa OFM è Professore straordinario per la cattedra di Storia del Francescanesimo presso la Facoltà di Teologia (Istituto Francescano di Spiritualità) della Pontificia Università Antonianum (Roma), già Preside della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani (2005-2017) nello stesso ateneo. E-mail: pmessa@antonianum.eu.

Lungo gli anni e i secoli tale mnemostoria, ossia l'esposizione della vicenda del santo, avrà degli alti e bassi e certamente un ruolo non indifferente avranno i frati Minori che lo riconoscono quale proprio fondatore[1]. Naturalmente la narrazione evidenzierà aspetti, parole e fatti che risultano maggiormente funzionali alle persone coinvolte, cioè colui che scrive, il committente, i potenziali fruitori, eccetera. Così non meraviglia se al tempo della controriforma l'obbedienza dell'Assisiate al papato e la sua piena ortodossia siano maggiormente richiamati oppure che durante la prima guerra mondiale s'accresca la devozione verso colui che è divulgato come l'araldo della pace. Negli ultimi decenni le letture maggiormente diffuse sono quelle dell'ecologista e dell'uomo del dialogo soprattutto interreligioso[2]; in occasione dell'ottavo centenario dell'incontro tra l'Assisiate e il sultano d'Egitto (1219-2019) articoli, libri, convegni ma anche dipinti, opere teatrali e film che hanno evocato tale avvenimento quale espressione della natura dialogante di san Francesco si sono moltiplicati a dismisura. E non poteva essere che così vista la diffusa conflittualità e il confronto – non esente di tensioni – con il mondo islamico.

Quindi san Francesco uomo del dialogo è molto attuale corrispondendo alle domande dell'oggi oppure prestandosi maggiormente ad una lettura dialogica in opposizione ad ogni conflittualità.

## 2. Santi ingombranti

Se la narrazione in funzione dell'oggi della vicenda dell'Assisiate messa in atto ha avuto notevole risonanza, non altrettanto è stato fatto con altri santi. Alcuni sono stati rimossi letteralmente dal loro luogo di culto come nel caso del beato Simonino di Trento[3]; in altri casi il riconoscimento canonico della loro santità è stato bloccato come avvenuto recentemente per il beato Alojsije Viktor Stepinac (1898-1960)[4] e il venerabile Léon Gustave Dehon (1843-1925)[5]. In un certo senso più problematico è quando si tratta di santi non solo solennemente canonizzati ma la cui devozione è piuttosto diffusa: basti pensare, per fare qualche esempio, ai santi Giovanni da

1 Cfr. S. Migliore, *Mistica povertà. Riscritture francescane tra Otto e Novecento* (Bibliotheca Searaphico-Capuccina, 64), Roma 2001.

2 Cfr. *Francesco da Assisi. Storia, arte, mito*, a cura di M. Benedetti – T. Subini, Roma 2019

3 Cfr. E. Curzel, *Simone da Trento*, in *Dizionario Bibliografico degli Italiani*, XCII, Roma 2018, 731-733.

4 Cfr. P.-L. Guiducci, *Dossier Stepinac: Alojzije Stepinac (1898-1960). Un arcivescovo tra ustaše, četnici, nazisti e comunisti*, prefazione di P. Gumpel, Roma 2018.

5 Cfr. *Antisemitismo cristiano? Il caso di Leone Dehon*, a cura di Y. Ledure, Bologna 2009.

Capestrano (1386-1456)[6] o Giosafat Kuncewycz (1580-1623)[7]. Tra questi ultimi figurano anche cinque frati Minori uccisi a Marrakech nel 1220 e conosciuti come i Protomartiri francescani[8]: se da una parte in occasione della visita di papa Francesco in Marocco nel 2019 non sono mai stati menzionati, dall'altra si sostiene che essi non compresero la via indicata da san Francesco per coloro che vanno tra i saraceni[9].



## 3. Santi attraenti

Le fonti più antiche inerenti i Protomartiri francescani sono connesse con l'attrazione che esercitarono sugli altri. Innanzitutto la loro vicenda si interseca nella agiografia antoniana, ossia le narrazioni della vita di sant'Antonio di Padova canonizzato l'anno successivo alla sua morte da papa Gregorio IX nel duomo di Spoleto nel 1232. Così la *Vita del beato Antonio*, detta anche *Legenda Assidua*, narra:

> «Quando l'infante don Pedro trasportò dal Marocco le reliquie dei santi martiri francescani, fece sapere per tutte le province della Spagna com'era stato liberato in modo prodigioso per loro intercessione. Udendo il servo di Dio i miracoli che si compivano per i meriti dei martiri,

---

6 Cfr. F. Sedda, *Giovanni da Capestrano esecutore generale contro gli Ebrei: la lettera* Super gregem Dominicum *di Nicolò V (1447)*, in Studi Francescani 110 (2013) 297-325.

7 Cfr. P. Messa, *San Giosafat tra Giovanni XXIII e Paolo VI*, in Istituto Paolo VI. Centro internazionale di studi e documentazione promosso dall'opera per l'educazione cristiana di Brescia. Notiziario 78 (2019) 36-39 con relativa bibliografia.

8 Cfr. *Dai Protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova. Atti della Giornata Internazionale di Studio (Terni, 11 giugno 2010)*, a cura di L. Bertazzo – G. Cassio, Padova 2011; *Santi per attrazione. I Protomartiri francescani tra Antonio di Padova e Chiara d'Assisi*, a cura di G. Caffulli, Milano 2020.

9 Cfr. S. Guidi, *I primi francescani in Marocco*, in L'Osservatore Romano (30 marzo 2019), che riprende l'articolo di P. Moracchini, *Encombrants martyrs du Maroc?*, in Le Messager de Saint Antonie (mars 2019). Significativo di un cammino di purificazione della memoria è che il l 4 febbraio 2019 ad Abu Dhabi nel corso della Global Conference on Human Fraternity - Council of Muslim Elders l'imam italiano Yahya Pallavicini ha tenuto l'intervento *San Francesco e il Sultano Muhammad Damietta, 1219. L'incontro di un santo cristiano con un re musulmano*. In tale relazione egli ha ricordato anche i frati Minori uccisi nel 1220 e conosciuti come i Protomartiri francescani: «Il pellegrinaggio a Gerusalemme era forse l'obiettivo spirituale di San Francesco, a costo di morire martire, come avrebbero fatto altri frati minori in Marocco, giustiziati dal governatore almohade Yusuf al-Mustansir dopo la condanna per istigazione al disordine civile di cui fu accusata la propaganda del vangelo e la provocazione sacrilega rivolta al messaggero dell'islam». Tale menzione è stata fatta al suddetto Convegno Internazionale sulla Fratellanza promosso dal Consiglio dei saggi che ha visto riuniti 500 leader religiosi e l'intervento di 60 relatori di cui 30 musulmani e 30 in maggioranza cristiani. Yahya Pallavicini – nominato dal Consiglio delle Comunità Musulmane Mondiali membro dell'esecutivo con responsabilità per il dialogo interreligioso – è intervenuto nell'ultimo workshop sul tema della Coesistenza, prima della firma da parte del grande imam di Al-Azhar, Al-Tayyib, e papa Francesco del documento sulla *Fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*. Il discorso completo di Yahya Pallavicini si può leggere in http://www.coreis.it/wp/wp-content/uploads/2019/02/Il_santo_e_il_sultano.pdf (accesso 3 aprile 2019).

> sorretto dal vigore dello Spirito Santo e stringendo i fianchi con la cintura della fede, irrobustiva il braccio con l'armatura dello zelo divino. E diceva in cuor suo: "Oh, se l'Altissimo volesse far partecipe anche me della corona dei suoi santi martiri! Se la scimitarra del carnefice colpisse anche me, mentre in ginocchio offro il collo per il nome di Gesù! Avrò la grazia di veder questo? potrò godere un giorno così felice?". Questi e simili detti ripeteva tra sé tacitamente.
> Non lontano dalla città di Coimbra, in un luogo chiamato Sant'Antonio, abitavano alcuni frati Minori, i quali sebbene illetterati, insegnavano con le azioni la sostanza delle Scritture divine. Essi, secondo le norme del loro istituto, venivano molto spesso a chieder l'elemosina al monastero dove viveva l'uomo di Dio. E un giorno essendosi Fernando appartato, secondo il solito, per salutarli, conversando, disse tra l'altro: "Fratelli carissimi, con vivo desiderio vorrei indossare il saio del vostro ordine, purché mi promettiate di mandarmi, appena sarò tra voi, alla terra dei Saraceni, nella speranza di esser messo a parte anch'io della corona insieme con i santi martiri". I frati, pieni di gioia nell'udire le proposte di un uomo così insigne, fissarono l'indomani per recargli il saio, troncando ogni indugio fomentatore di pericoli. Mentre i frati se ne tornavano lieti al convento, il servo di Dio rimase, dovendo chiedere all'abate la licenza per quanto aveva stabilito. La strappò a fatica, a forza di suppliche. Di buon mattino, memori della promessa, i frati giungono e, secondo il convenuto, vestono in fretta nel monastero il servo di Dio con l'abito francescano»[10].

Questa narrazione, a soli dieci anni del martirio in Marocco, ebbe vasta diffusione mediante la liturgia; infatti in occasione della festa di sant'Antonio di Padova è prevista la lettura di tale brano[11]. Tra le persone che ascoltarono quanto avvenuto ai cinque frati uccisi in terra saracena vi è anche Chiara d'Assisi, come testimoniano le consorelle al processo di canonizzazione svoltosi pochi mesi dopo la sua morte. Infatti nel novembre 1253, a distanza di poco tempo dal decesso avvenuto l'11 agosto precedente, le sorelle della Comunità di San Damiano presso Assisi furono chiamate a testimoniare circa la santità di Chiara. Tra altre cose alcune testimoni narrano del desiderio di martirio che l'Assisiate espresse nel momento che venne a sapere della morte dei frati Minori in Marocco.

> «Sora Cecilia figliola de messere Gualtieri Cacciaguerra, monaca del monastero de Santo Damiano, giurando […] Anche disse che la preditta madonna Chiara era in tanto fervore de spirito, che voluntieri voleva sostenere el martirio per amore del Signore: e questo lo dimostrò quando, avendo inteso che nel Marocco erano stati martirizzati certi frati, essa diceva che ce voleva andare. Onde per questo essa testimonia pianse: e questo fu prima che così se infermasse. Adomandata chi era stato presente a questo, respose che quelle che furono presenti, erano morte»[12].

> «Sora Balvina de messere Martino da Coccorano, monaca del monasterio de Santo Damiano, giurando disse […] imperò che essa madonna stette vergine da la sua natività; intra le sore essa era la più umile de tutte et aveva tanto fervore de spirito, che voluntieri, per lo amore de Dio,

---

10 *Vita prima di S. Antonio o «Assidua» (c. 1232)*, a cura di V. Gamboso (Fonti agiografiche antoniane, 1), Padova 1995, 287-293.

11 Cfr. F. Sedda, *«Antonius liturgicus». Edizioni delle fonti del XIII secolo: Messe di sant'Antonio; Ufficio di sant'Antonio*, in Il Santo 59 (2019) 295-450.

12 *Processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi*, VI, 6, in *Fonti Francescane. Nuova edizione*, a cura di E. Caroli, Padova 2004, n. 3029.

averia portato el martirio per la defensione de la fede e de l'Ordine suo. E prima che essa se infermasse, desiderava de andare alle parti del Marocco, dove se diceva che erano menati li frati al martirio. Adomandata come sapesse le dette cose, respose che essa testimonia stette con essa per tutto lo preditto tempo, e vedeva et udiva lo amore de la fede e de l'Ordine che aveva la preditta madonna»[13].

Simile fascino fu esercitato su uno dei membri della *fraternitas* minoritica della prima generazione, e precisamente Egidio d'Assisi che trascorse gli ultimi anni della sua vita presso il romitorio di Monteripido, accanto alle mura di Perugia, dove morì nel 1262. Molti cercavano di parlargli onde apprendere la sua sapienza, espressa mediante frasi tanto semplici quanto incisive. A prova di ciò sono la raccolta di *Dicta* a lui attribuiti che ebbero una grande diffusione, come dimostra l'abbondante tradizione di manoscritti. Tra essi vi è anche un rimprovero per l'indugio a canonizzare i Protomartiri francescani:

«A frate Egidio pareva che non avessero fatto bene i frati prelati dell'ordine dei frati Minori a non adoperarsi con ogni sforzo davanti al papa per la canonizzazione dei frati Minori martiri, uccisi nel Marocco a causa della fede gloriosamente professata. Questo, diceva, i frati dovevano procurare non in vista della propria gloria, ma soltanto per l'amore di Dio e l'edificazione del prossimo. Se il papa avesse voluto porli solennemente tra i santi, sarebbe stata buona cosa, e se no, i frati sarebbero stati ugualmente scusati presso Dio per essersi a ciò adoperati. E aggiungeva: "Se noi non avessimo avuto gli esempi dei fratelli venuti prima di noi, forse non saremmo nello stato di penitenti in cui siamo" […]»[14].

Antonio, Chiara, Egidio ma anche altri furono attratti dalla testimonianza di quei cinque frati Minori che mentre predicavano il Vangelo in Marocco furono uccisi dai saraceni.

## 4. Una storia funzionale all'apologia

Le fonti che si possiedono oggi inerenti ai Protomartiri francescani sono eminentemente testi agiografici, ossia letture teologiche della storia che non eliminano la storia. Soltanto considerando ciò è possibile comprendere non solo la loro vicenda ma anche l'attrazione suscitata su il canonico agostiniano Fernando da Lisbona che decise di diventare frate minore assumendo il nome di Antonio, Chiara e la comunità di San Damiano nonché frate Egidio d'Assisi.

La narrazione più corposa della vicenda di tali frati uccisi in Marocco è la *Pas-*

---

13 *Processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi*, VII, 2, in *Fonti Francescane. Nuova edizione*, n. 3042.

14 Egidio d'Assisi, *I Detti*, 25, trad. di N. Vian, in *I mistici francescani, secolo XIII*, vol. I, Bologna 1995, 135.

*sio Sanctorum Martyrum fratrum Berardi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis in Marochio martyrizatorum*[15], un testo scritto prima di tutto per i frati Minori e il cui messaggio fondamentale è che l'Ordine minoritico può vantare dei martiri non dissimili da quelli dei primi secoli della Chiesa. Quindi un'opera apologetica composta in vista di dare ai frati una forte autoconsapevolezza del loro ruolo nella Chiesa e che sapesse sopire i contrasti tra le varie anime e sensibilità, soprattutto in tema di povertà. Gli stessi saraceni e la loro aggressività che li spinse a uccidere i cinque frati sono funzionali a tale scopo intraecclesiale per non dire persino intrafrancescano[16]! Quale cartina al tornasole di ciò basti pensare ai beati Giacomo e Filippo da Foligno che furono uccisi a Bevagna contro la quale si era messo Trincio di Trincio, signore di Foligno; infatti, secondo quanto narra il Wadding, i suddetti frati Minori difesero la popolazione inerme e il 2 settembre 1337 furono uccisi da due emissari folignati[17]. Il culto sviluppatosi verso di loro – pur di carattere locale – fece sì che andassero a rinforzare il gruppo dei martiri di cui si gloriava l'Ordine minoritico e che aveva avuto inizio con la testimonianza in Marocco dei santi Berardo, Ottone, Pietro, Adiuto e Accursio.

Se non si considera questa particolare angolatura con cui la vicenda dei Protomartiri francescani è stata narrata essi, in modo anacronistico, vengono messi nell'oblio perché distanti dalle concezio-ni teologiche attuali di missione oppure strumentalizzati per fomentare uno scontro di civiltà – ma in realtà d'ignoranze – che in parte neppure esisteva nel periodo delle crociate.

---

15 *Passio Sanctorum Martyrum fratrum Berardi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis in Marochio martyrizatorum*, in *Analecta Franciscana*, III, Ad Claras Aquas 1897, 579-596; *Passione dei santi frati martiri in Marocco*, a cura di L. Bertazzo, in *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, Padova 2014, 69-97.

16 Cfr. M. T. Dolso, *La* Chronica XXIV Generalium*: il difficile percorso dell'unità nella storia francescana*, prefazione di A. Rigon (Centro Studi Antoniani, 40), Padova 2003.

17 Cfr. Cassiano da Langasco, *Giacomo e Filippo da Foligno*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, 429-430.

***Riassunto***

Mentre l'incontro di Francesco d'Assisi con il sultano è considerato attuale in quanto descritto – anacronisticamente – quale dialogo interreligioso, altrettanto non accade per la vicenda dei Protomartiri francescani, ossia cinque frati Minori uccisi in Marocco nel 1220. Questi risultano inadeguati per l'oggi sociale ed ecclesiale e come accade per altri santi suscitano imbarazzo e perplessità. Grazie ad una lettura della loro vicenda e della memoria successiva nel contesto storico e teologico del tempo è possibile con onestà intellettuale accogliere della storia della Chiesa e del francescanesimo questa pagina che – come altre – si vorrebbe rimuovere perché ritenuta inattuale.

***Abstract***

While the meeting of Francis of Assisi with the sultan is considered currently - anachronistically - as an interreligious dialogue, the same does not happen for the story of the Franciscan Protomartyrs, that is, five Friars killed in Morocco in 1220. These are inadequate for the "political correctness" in the society and in the Church today. As happens with other saints, they cause embarrassment and perplexity. Thanks to a reading of their story and subsequent memory in the historical and theological context of the time, it is possible with intellectual honesty to welcome this page of the history of the Church and Franciscanism.

# La figura dell'Anarca in Ernst Jünger, ovvero la conversione attraverso la Bellezza

**Giuseppe Reguzzoni***

## 1. Un evento sorprendente

Ernst Jünger morì il 17 febbraio 1998, lasciando, un'ultima volta, stupiti un po' in tutto il mondo molti suoi lettori e ammiratori che ne scoprirono la discreta, ma evidente conversione al cattolicesimo. È un dato che non è stato ignorato dalle principali biografie del grande letterato ed eroe di guerra tedesco, anzitutto quella curata da Heimo Schwilk, il cui primo capitolo è, non a caso, intitolato: «Die Konversion», «La conversione», che ricorda come, in occasione del funerale cattolico di Jünger, qualche ospite si fosse chiesto: «War Jünger nicht ein Heide?», «Ma Jünger, non era un pagano?»[1].

Sul piano strettamente biografico, l'ultima fase della vita di Ernst Jünger, che portò a una consapevole ed esplicita conversione è già stata oggetto di un importante contributo[2], che ha messo in evidenza l'importante ruolo dei due sacerdoti cattolici, Mons. Kubovec e don Roland Niebel[3]. Del primo, colto e vivace profugo in Germania dalle persecuzioni comuniste in Cecoslovacchia, Jünger scriveva nel suo diario:

* Giuseppe Reguzzoni, dopo studi di letteratura, filosofia e teologia, ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università Cattolica di Milano, con cui ha, poi, collaborato per diversi anni. Ha insegnato nei licei a San Gallo e Zurigo (CH). É stato redattore e segretario di Communio (ed. it.). Ha lavorato e lavora come traduttore di opere teologiche, storiche e giuridiche (tra cui diversi testi di J. Ratzinger, Cordes, Kasper, Schönborn). E-mail: giuseppereg@hotmail.com.

1 H. Schwilk, *Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben. Die Biographie*, München-Zürich 2007, qui 21.

2 H. Schwilk – U. Wolff, *La conversione. Ernst Jünger e il cattolicesimo* (originale: *Die Konversion. Ernst Jünger und der Katholizismus*, marzo 1999, inedito in lingua tedesca), in H. Schwilk, *Il sogno dell'anarca. Incontri con Ernst Jünger*, a cura di A. Sandri, Seregno 1999, 193-214,.

3 Il ruolo di quest'ultimo è sottolineato anche da E. Kock, *Ernst Jünger. Wer mehr erfahren will, muss den Tod wagen*, in Id., *Zeit-zeugen des Glaubens (1846-1998)*, Köln 2004², 38-57.

«Niente s'appaia tanto bene con un vecchio prete, quanto un vecchio soldato. Il primo si è sacrificato per la parte della patria che sta in alto, il secondo per quella che sta in basso, nessun'altra differenza»[4]. Il secondo, parroco di Wilflingen, la cittadina del Würtemberg dove Jünger si era stabilito dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, fu colui, che, all'interno di un dialogo durato per molti anni, ne raccolse la professione formale di fede cattolica, un anno e mezzo prima della sua morte[5].

Restano, invece, ancora da indagare alcuni aspetti del percorso intellettuale che condusse Ernst Jünger ad aprirsi progressivamente alla possibilità della conversione. Lo scrittore era stato battezzato nella Chiesa Evangelica, ma, ancora tredicenne, in seguito alla lettura di Darwin, aveva abbandonato la fede cristiana, pur continuando a credere in una forma di trascendenza e persino nella figura di Cristo, sebbene spogliata del suo valore redentivo[6]. Come per Newman, anche per Jünger, nella sua conversione fu importante la ripetuta lettura del salmo 37 e, sebbene a differenza del primo, non abbia scritto un'*Apologia* in cui testimoni quanto gli sia avvenuto, anche per lui resta, proprio in quanto uomo pubblico, il valore pubblico di questa sua ultima scelta[7]. E se proprio l'*Apologia* rivela come a preparare il terreno per la conversione di Newman sia stato l'approfondimento critico e rigoroso dei fondamenti della sua fede anglicana, qualcosa di simile si può dire per una vita e una produzione letteraria che furono costantemente segnate da una profonda inquietudine e ricerca, mai chiusa rispetto a ogni possibile risposta. Erich Kock ha giustamente sottolineato la costante presenza della Bibbia nei testi di Jünger e, soprattutto, nella sua esistenza, inizialmente in forma che può apparire alquanto ingenua, leggendo il testo sacro dall'inizio alla fine, un dato che ritorna costantemente nei suoi diari. Sempre in questi ultimi leggiamo come, richiamato sul fronte francese allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, abbia voluto dedicare i primi minuti dopo il risveglio, il giorno del suo 45mo compleanno, alla meditazione del salmo 73[8].

Martin Meyer, nel suo profilo letterario-filosofico di Ernst Jünger, pubblicato nel 1990 (e, dunque, prima della conversione), sembra andare nella direzione opposta, quando rileva che «Nicht Léon Bloy, sondern Nietzsche ist Jüngers wahrer Gesprächspartner», «Non Léon Bloy, ma Nietzsche è il vero partner dialogico di Jünger», ma, come ci proponiamo di verificare proprio nel corso del presente contributo, le due cose non si escludono affatto[9]. La lettura di Léon Bloy era stata rac-

4 Schwilk – Wolff, *La conversione*, 199.

5 *Ibid.*, 205s.

6 Per tutto questo, *ibid.*, 196 e 206.

7 Cfr. *ibid.*, 204 e 209.

8 Cfr. E. Kock, *Ernst Jünger*, 53.

9 M. Meyer, *Ernst Jünger*, München-Wien 1990, qui 506.

comandata a Jünger dall'amico, cattolico, Carl Schmitt, sin dagli anni della Seconda Guerra Mondiale[10]. Sicuramente, l'incidenza di Nietzsche, anche solo per frequenza di citazioni, non è paragonabile a quella di Bloy, ma, se Nietzsche dichiara che «Dio è morto», Bloy afferma «Dieu se retire», Dio si ritira. Se Nietzsche fa appello a un nuovo uomo che sostituirà Dio, Bloy reclama il rinnovamento radicale dell'uomo vecchio nella comunione con Dio[11]. Le analogie sono forti, quand'anche attraverso le antitesi, ma, il punto decisivo, che per Jünger mette insieme posizioni così apparentemente distanti, è il rifiuto di una definizione chiusa e preconcetta dell'esistenza umana. Per Jünger Nietzsche è principalmente il critico del sistema, colui che mette in discussione l'idea stessa di un pensiero capace di spiegare il tutto nella sua integralità, dunque, colui che pone domande e scardina certezze preconcette; un po' come per Nicolás Gómez Dávila, autore che non a caso Jünger avrebbe contribuito a far conoscere, anche per lui vale: «Leggere Nietzsche come una risposta significa non capirlo. Nietzsche è un'immensa domanda»[12].

## 2. Nietzsche

Le relazioni tra la produzione letteraria di Ernst Jünger e l'opera filosofica di Friedrich Nietzsche sono state approfondite da Reinhard Wilczek nel suo lavoro di dottorato[13]. Questi, con un paziente lavoro di confronto tra le citazioni nietzscheane presenti nelle opere di Jünger e la loro contestualizzazione, distingue tre fasi nella recezione jüngeriana di Nietzsche. Nella prima, come avvenuto per molti autori europei del primo Novecento, la filosofia di Nietzsche appare recepita in forma non riflessa e spontanea, più per suggestioni vitalistiche che per una reale indagine. È il modello che condiziona la narrazione propria dei diari di guerra e lo stile, a tratti espressionistico, con cui Jünger descrive le trincee come «Tanzplatz des Todes» e, per ciò stesso, come trionfo del nichilismo. La seconda fase, coincidente soprattutto con la stesura del saggio *Der Arbeiter* (1932), vede l'identificazione, temporanea, dell'«Übermensch», con il trionfo della tecnica, fondamento di un nuovo ordine. Nella terza fase, a partire dal romanzo *Auf den Marmorklippen* (1939) e dai diari della

---

10 Cfr., esemplarmente, Jünger a Schmitt, 17.12.1947, in *Ernst Jünger – Carl Schmitt: Briefe 1930-1983*, hg. H. und I. Kiesel, Stuttgart 1999, 642s.; e, sempre Jünger a Schmitt, 12.4.1952, in *ibid.*, 255ss. Più estesamente: D. Belran-Vidal, *Ernst Jünger et Léon Bloy*, in Revue de Littérature comparée 4 (1997) 509-523.

11 A. Pschera, *Sehnsucht nach der großen Destillation. Ernst Jünger liest Léon Bloy, den Nietzsche Frankreichs*, in Junge Freiheit 9 (25. Februar 2005).

12 N. Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito*, vol. I, Bogotá 1986, 169.

13 L. Wilczek, *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*, Trier 1999.

seconda guerra mondiale, Jünger avvia la critica di questa dittatura del tecnicismo e della sua disumanità e, con ciò, anche il pieno superamento del nichilismo vitalistico che aveva contraddistinto le sue prime opere. Il nazionalsocialismo gli appare ormai come l'espressione più compiuta di questa della rivoluzione, disumana e tecnicistica, in cui la modernità è precipitata. Il nichilismo è ormai da lui definito «die tiefste Quelle des Übels», la sorgente più profonda del Male. In tutte e tre le fasi Nietzsche – sottolinea Wilczek – è il vero e autentico pensatore di un nichilismo coerente, ma, a partire dalle «scogliere di marmo», la questione centrale diviene il suo superamento. Con il *Waldgang*, il *Trattato del ribelle* (1951)[14], la domanda diventa esplicitamente come sia possibile sottrarsi alle forze nichilistiche che agiscono nella modernità e salvaguardare la propria umanità. Poiché il nichilismo produce la massificazione, come annientamento dell'individualità, la strada da percorrere non può essere che quella della difesa dell'io, come soggetto irriducibile di libertà, in conflitto con le varie forme di «mobilitazione totale» che l'io vogliono cancellare (emblematicamente: la «trincea», la «mobilitazione democratica», l'«assolutizzazione dello Stato», la «società di massa»). È in quest'ultima fase che Ernst Jünger torna a leggere la Bibbia e si interessa per gli autori cristiani, primo tra tutti, appunto, Léon Bloy ed è la fase il cui la rivolta contro l'annientamento dell'io prende forma nella figura dell'anarca, così spesso e così tanto fraintesa.

## 3. Oltre la linea del nichilismo

Rileggere certe pagine di Jünger, anche al di fuori un certo filologismo esasperato, quasi scolastico, può essere utile a comprendere il suo percorso di resistenza e di ricerca in questa «via che non dà garanzie di sicurezza né dall'interno né dall'esterno», quale è la nostra «umana, troppo umana» condizione, di cui discute con Martin Heidegger nel suo *Oltre la linea*[15] . Del resto, è forse proprio avendo colto questa particolarissima rilettura che di Nietzsche fa Jünger, che Heidegger, nel rispondere allo scritto che Jünger gli aveva dedicato per i suoi sessant'anni, muove da una constatazione preliminare e fondamentale coincidente con una citazione di Nietzsche,

---

[14] E. JÜNGER, *Der Waldgang*, Frankfurt a. M. 1951 (ed. it. *Trattato del ribelle*, trad. di F. Bovoli, Milano 1990), qui, e di seguito, citato semplicemente come: *Waldgang*.

[15] Ed. it. Milano 1989[8] (orig. E. JÜNGER, *Über die Linie*, M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, Stuttgart 1976); A questa edizione si farà riferimento, salvo diversa indicazione, con il semplice richiamo a: *Oltre la linea*. Lo scritto *Über die Linie* fu originariamente pubblicato nella *Festschrift* in onore di Ernst Jünger e poi ripreso, come pubblicazione autonoma (1959), con il titolo *Zur Seinsfrage*. In seguito, ambedue i testi sono stati pubblicati nella seconda parte del volume: E. JÜNGER – M. HEIDEGGER, *Briefwechsel 1949-1975*, a cura di Simone Maier, con commento e postfazione di Günter Figal, Stuttgart 2008.

che indica il nichilismo come «il più inquietante (*unheimlich*) degli ospiti» e specifica che «non serve a niente metterlo alla porta, perché ovunque, già da tempo e in modo invisibile, esso si aggira per la casa. Ciò che occorre è scorgerlo e guardarlo bene in faccia»[16], è anche la sua. Da questa constatazione, deriva l'idea della «linea», metafora jüngeriana fatta propria da Heidegger, che è, poi, quella tracciata da un nichilismo divenuto ormai condizione caratterizzante la civiltà contemporanea. Abbiamo da tempo attraversato questa linea e la libertà umana, come un atomo impazzito, vaga in uno spazio che pretende vuoto. «I tiranni odierni non hanno nessuna paura di coloro che parlano (…). È molto più temibile il silenzio – il silenzio di milioni e anche il silenzio dei morti, che diventa di giorno in giorno più profondo e che il rullo dei tamburi non può coprire fino a evocare, un giorno, il Giudizio. Nella misura in cui il nichilismo diventa normale, i simboli del vuoto diventano più temibili di quelli del potere. Ma la libertà non abita nel vuoto, essa dimora piuttosto nel disordinato e nell'indifferenziato, in quei territori che sono, sì, organizzabili, ma che non appartengono all'organizzazione. Vogliamo chiamarli la "terra selvaggia" (*die Wildnis*); la terra selvaggia è lo spazio dal quale l'uomo può sperare non solo di condurre la lotta, ma anche di vincere»[17].

Per ambedue gli autori la questione del nichilismo è centrale per la comprensione della contemporaneità. La differenza con Heidegger sta nella possibilità per Jünger di oltrepassare la linea del nichilismo, che, invece, Heidegger considera come una «permanenza nel dominio dell'oblio dell'essere, della *Seinsvergessenheit*. Heidegger converte la valutazione della situazione epocale, che Jünger concepisce in una prospettiva *trans lineam*, nei termini di una riflessione *de linea*»[18]. In tal modo egli chiarisce il proprio rapporto con un autore a cui, peraltro, deve molto, in particolare per quanto riguarda la sua riflessione sulla tecnica. Per Heidegger, che coglie e sottilmente critica la prospettiva "terapeutica" di Jünger, a differenza che per quest'ultimo «l'essenza del nichilismo è qualcosa né di guaribile né di inguaribile. Essa è il senza salvezza (*das Heil-lose*), ma proprio come tale porta con sé un singolare rimando a ciò che è sano e salvo (*das Heile*)»[19].

---

16 *Oltre la* linea, 112, precedentemente e con diversa traduzione in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1987, 337. La citazione di Nietzsche è da *Wille zur Macht*, «Zum Plan», Grossoktavausgabe, XV, 141.

17 *Oltre la linea*, 96.

18 M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Bari 2005 (nuova edizione), 235-276, qui 269s. n. 46. Analogamente F. Volpi, *Il nichilismo*, Bari 2018 (prima edizione 1999), 108s.: «Ora, mentre per Jünger le élites spirituali debbono avere il coraggio di oltrepassare la linea e andare in avanscoperta, e in questo senso *Über die Linie* significa per lui *trans lineam*, Heidegger crede che ciò sia ancora prematuro».

19 *Oltre la linea*, 113.

## 4. Figure e luoghi della resistenza al nichilismo

Per Jünger la linea del nichilismo può, dunque, essere superata ed è, anzi, proprio guardando a questi spazi isolati di «terra selvaggia» che si apre la prospettiva di una possibile guarigione. La pagina di *Oltre la linea* in cui l'autore ricorda i diversi caratteri di questi spazi ha, in qualche modo, i tratti letterari dei *preambula fidei*, quanto meno dei *preambula ad actum fidei*: «Anche nei nostri deserti ci sono oasi nelle quali fiorisce la terra selvaggia». E prosegue, elencandoli: «Innanzitutto la morte. Mai come oggi gli uomini che non temono la morte sono infinitamente superiori anche al più forte potere temporale (…). Questo è anche il vero motivo del rancore contro ogni dottrina del Trascendente». E, ancora: «La seconda potenza fondamentale è l'eros: quando due persone si amano, sottraggono terreno al Leviatano», allargando l'ambito all'«amicizia». Infine, «l'arte, che giunge a fioritura là, dove la libertà interiore è felicemente associata a quella esteriore»[20]. Sono tratti iniziali, abbozzi, che, peraltro, risultano sorprendentemente illuminati da un'osservazione sul ruolo delle chiese «al di qua della linea» e, dunque, nel territorio dello spirito ancora dominato dal nichilismo: «Bisogna ringraziare solo la Chiesa, oltre ad alcuni soldati, se non si è giunti accompagnati dal tripudio delle masse all'aperto cannibalismo e alla fanatica zoolatria (…). L'ulteriore regresso delle chiese avrebbe come conseguenza o il totale abbandono delle masse in balia del collettivo tecnico e del suo sfruttamento o di spingerle fra le braccia di quei settari e ciarlatani che oggi fanno cagnara a ogni incrocio. A questo portano un secolo di progresso e due secoli di illuminismo»[21]. E, *sicut preambula ad articulum fidei*: «Bisogna poi constatare che la teologia non si trova affatto in uno stadio che le permetta di competere con il nichilismo» e questo per il fatto che essa resta legata allo scontro «con le retroguardie dell'illuminismo, ed è quindi impigliata essa stessa nelle pastoie del discorso nichilistico»[22]. Siamo nel 1949, dunque lontanissimi dalla data della sua conversione, eppure qui Jünger sembra già evocare la nostalgia di una teologia che non sia solo asettico discorso sul Divino, ma sapienza mistica e adorante, fuori dalle «pastoie» nichilistiche e positivistiche. I due aggettivi sono meno lontani di quanto sembri, se si considera che il superamento della riduzione tecnica è costantemente indicato come uno degli obiettivi per poter procedere «oltre la linea.

Coerentemente con questa tensione, già nel *Trattato del ribelle*, questo spazio selvaggio non è più, in qualche modo, solo una «riserva», ma diviene un possibile atteggiamento di vita: il *Waldgang*, il passaggio al bosco, l'atto con cui il ribelle, si separa

20 Per tutto questo, *Oltre la linea*, 96-98 (*passim*).

21 *Ibid.*, 88.

22 *Ibid.*, 88s.

dai condizionamenti del potere, in una "selva" che è esplicitamente identificata con il quotidiano, nella sua grigia e lacerante normalità.

È impressionante come Jünger, che allora (1951) era ancora lontano dall'adesione esplicita a una fede religiosa ed era passato dalla figura del "lavoratore" a quella del "ribelle" conservatore (prefigurazione dell'Anarca), colga quel che stava (e sta) succedendo «al di qua» della linea, dove trionfa l'ambito conflittuale del nichilismo.

E, ancora, quasi profeticamente, dato che appare ormai in tutta la sua tragedia il regresso delle chiese e, dunque, schmittianamente, la perdita della loro funzione kathekontica – coincidente con la loro autoriduzione a umanitarismo generalista –, Jünger constata: «É cominciato il tempo degli Stati mostro (…). L'epoca delle ideologie, quali erano ancora possibili dopo il 1918, è tramontata (…). La mobilitazione totale è giunta a uno stadio la cui minaccia oltrepassa quelle del passato». In una prospettiva diversa, ma analoga nelle conclusioni, anche Jünger, come il suo vecchio amico Carl Schmitt, rileva l'avanzata, apparentemente irresistibile, della «tirannia dei valori», la costruzione di un modello di mobilitazione totale fondato sulla distorsione della nozione stessa di diritto e la riduzione del desiderio a forma del tutto immanente. È così che Jünger scopre che l'anelito della libertà, l'eros «che vive anche dell'amicizia», il confronto, esistenziale e generatore di verità con la morte e con il dolore (uno dei figli di Jünger fu mandato a morte certa dai nazisti nel 1945, nemmeno ventenne; l'altro, medico affermato, morì suicida per depressione) divengono dei «giardini dove il Leviatano non ha accesso». E dove può anche accadere il miracolo.

## 5. L'anarca, oltre Stirner e Nietzsche

Colui «che passa al bosco» (il *Waldgänger* o ribelle) è figura di resistenza e di libertà, ma soprattutto di ricerca. Così, quando per la prima volta, Jünger introduce il termine «anarca» nel romanzo distopico *Eumeswil*, pubblicato nel 1977[23], ne fa un "ricercatore", appassionato di storia in un mondo ormai senza storia. Sono certamente evidenti gli echi stirneriani, dal momento che il termine "anarca" va a indicare una aristocratica rivolta verso le leggi della società in nome del pieno dominio di Sé e del radicamento in una legge cosmica o naturale, ritrovata al centro del proprio Io, ma il cui accesso è riservato a pochissimi.

Il romanzo è ambientato in un postapocalittico futuro, in una città stato, Eumeswil, collocata sulle coste dell'Africa settentrionale e retta da un governo postmoderno, tecnocratico, privo di riferimenti alla trascendenza e, per questo, tirannico. Il protagonista, Martin "Manuel" Venator è un dotto storico, ultimo discendente

[23] Stuttgart 1977 (it. *Eumeswil*, trad. a cura di M. T. Mandalari, Parma 2001).

di un'antica famiglia di eruditi e letterati, che, inizialmente, si trova al servizio del tiranno della città, Condor. Martin Venator si autodefinisce "anarca" e afferma, progressivamente, il proprio distacco dalle cose politiche, scegliendo di ritirarsi nella foresta (ancora il *Waldgang*), dove vivere, allo stesso tempo, la condizione di ribelle e di eremita. L'Anarca jüngeriano è una figura di solitudine, di ricerca individuale che non accetta una definizione della condizione umana puramente immanente e che si realizza solo nel rifugiarsi nell'oscura quotidianità, che, nella modernità, corrisponde all'oscurità delle foreste medievali.

Si tratta, dunque, di una figura emblematica, dai tratti fortemente autobiografici. La resistenza all'omologazione non è per tutti, è solo per i "migliori", «vielleicht einer unter Hundert»[24], «forse uno tra cento», in una rinnovata aristocrazia dello spirito che, però, sembra presentare strane analogie con l'evangelico «multi vocati, pauci electi». È una percezione della ternsione a essere «migliori», «aristoi», che, proprio in *Eumeswil* si dimostra per nulla legata a una percezione classista, bensì a un'apertura del cuore e dell'intelletto. Non a caso, forse nessuno ha colto tanto bene, sia pure con un intento polemico, l'essenza dell'Anarca jüngeriano quanto Jean Paul Sartre, il padre padrone del pensiero marxo-esistenzialista, che di Ernst Jünger aveva scritto: «Non lo odio come tedesco, ma come aristocratico»[25]. Jünger era di origini piccolo-borghesi e, dunque, Sartre si riferiva, consapevolmente, non a una classe sociale, ma a una posizione esistenziale antitetica al modello umano e sociale da lui teorizzato. Difatti, l'Anarca appare, di primo acchito, come un aristocratico, nel senso etimologico del termine: è uno che sente il fascino e il potere di ciò che è migliore e, pertanto, rifugge, come il primo pericolo la "massa" di cui, invece, si nutre il pensiero sessantottardo, a cui Sartre appartiene a pieno titolo. Le antitesi aiutano, ermeneuticamente, e non solo. Poi, certamente, occorre affrontare un percorso ricostruttivo, facendo, quindi, tesoro, di preziose ricerche accademiche. Nel caso della metafora esistenziale dell'Anarca si può constatare che Stirner e Nietzsche, le due figure filosofiche a cui Jünger si è, molto liberamente, richiamato nell'idearla, non hanno avuto un rapporto felice con il mondo universitario dei loro tempi. Evidentemente anche l'Olimpo dell'Alta Cultura finiva, in qualche modo, per ricadere nell'anatema anarchico contro dei e padroni, rifiutando quell'ordine a cui Sartre, tanto per tornare alla citazione iniziale, diceva, a parole, di volersi sottrarre, ma da cui amava ricevere onori e riconoscimenti. Nulla di nuovo sotto il sole.

Lo stesso termine *Anarch* (Anarca) non è affatto estraneo, nelle sue origini, alla letteratura di ispirazione anarchica, dove, peraltro, compare di rado e sempre come sinonimo di *Anarchist*, (anarchico). Scegliendo questo termine e dotandolo di un

---

[24] *Waldgang*, 142.

[25] In http://www.dominiquevenner.fr/2009/11/de-secretes-aristocraties-edito-de-la-nouvelle-revue-dhistoire-n45/.

nuovo significato, Ernst Jünger volle, però, intenzionalmente contrapporsi agli anarchismi allora dominanti. Il motto dell'anarca jüngeriano non è certamente «né dio né padrone», ma, semmai: «solo un Dio può liberarci dai padroni dello spirito», che richiama l'heideggeriano: «Solo un Dio può salvarci». Anche solo in prima battuta è difficile immaginarsi Ernst Jünger vicino a un "centro sociale" o alle informi proteste di una massa informe. Non c'è, invece, nessuna difficoltà a pensarlo in uniforme, con ben in vista la *Pour le Mérite* e la Croce di Ferro, o con le opere di Nietzsche, accanto a baionetta e granate, sulla branda di un ospedale da campo. Ecco: l'aristocratico, che Sartre tanto disprezza è un io che non rinuncia mai a essere tale e a coltivare la mente e il cuore in un mondo che si avvolge su se stesso!

Per questo, e per altro, per Jünger l'Anarca non è l'anarchico. L'anarchico afferma solo se stesso in nome di se stesso (Stirner) o afferma un'utopia sociale non dissimile dalle grandi ideologie ottocentesche (Bakunin). L'Anarca è una figura simbolica che afferma l'esistenza come libertà e come ricerca. Questo compito è arduo e non è per tutti. In questo senso l'Anarca è la continuazione dell'eroe delle *Tempeste di acciaio* e dell'*Operaio*, oltre che di quella del *Waldgänger*.

L'idea di Anarca, così delineata, viene a sciogliere ogni, possibile equivoco rispetto all'anarchismo. «L'anarchico è una figura di dipendenza, anzitutto dal suo volere non chiaro, in secondo luogo proprio dal Potere», che, dialetticamente, lo determina e rispetto a cui lui stesso si definisce. L'anarchico «segue il potente quasi fosse la sua ombra… il parallelo positivo dell'anarchista è l'anarca»[26]. È con questa figura che negli ultimi anni della sua vita Jünger si è vieppiù identificato, ben oltre e in maniera fortemente originale rispetto all'ispirazione che gli era derivata dalla lettura di Stirner e Nietzsche. Bernd Laska rileva, criticamente, come la figura stirneriana dell'«individuo» venga ampiamente e liberamente rielaborata da Jünger, quale rivendicazione di un nuovo individualismo tragico ed esistenziale, certamente "aristocratico", nel senso colto, con una diversa intenzione, proprio da Sartre, e assai vicino, nei suoi presupposti all'*Übermensch* nietzscheano, ormai libero, peraltro, da ogni «volontà di potenza». Laska interpreta questa lettura come una sorta di banalizzazione non accademica di Stirner, per cui Jünger avrebbe «verfehlt», mancato e travisato l'«individuo» stirneriano, ma, in realtà, a Jünger poco o nulla interessava costruire o aderire a una sorta di scolastica stirneriano-nietzscheana. Del resto, lo stesso Laska sintetizza con efficacia, sia pure con una diversa intenzione, la parabola esistenziale di Jünger nella formula: *Krieger, Nichnazi, Waldgänger, Anarch, Katholik* (guerriero, non nazista, ribelle nel bosco, Anarca, cattolico)[27].

---

[26] *Eumeswil*, 46.

[27] Cfr. B. A. Laska, *«Kathekon» und «Anarch». Carl Schmitts und Ernst Jünger Reaktionen auf Max Stirner*, Nürnberg 1997, 59-68.

## 6. La ricerca dell'Altro

Qual è, allora, la domanda a cui cerca di rispondere Jünger con la figura del Ribelle/Anarca e in che cosa è diversa da quella di Stirner?

Johann Caspar Schmidt (noto con lo pseudonimo di Max Stirner) è, a torto o a ragione, ascritto alla sinistra hegeliana (in realtà criticava l'astrattismo di questa corrente) ed è noto soprattutto per la sua opera *Der Einzige und sein Eigentum*, oltre che per la traduzione tedesca di *The Wealth of Nations*, di Adam Smith. Il nesso con il padre del Liberalismo (contro cui si rivolta il ribelle/Anarca jüngeriano) non è indifferente per la comprensione dell'individualismo stirneriano, al cui centro c'è la figura dell'*Eigner,* il "proprietario", provocatoriamente sinonimo di individuo, di egoista. In nome di questa assolutezza dell'io proprietario, Stirner critica non solo Hegel e la Sinistra hegeliana, ma anche l'anarchismo di Pierre Joseph Proudhon e le prime forme di comunismo utopistico. Il citatissimo motto stirneriano: «Nulla mi importa oltre a me» («Mir geht es nichts über Mich») significa che l'Io individuo non accetta nulla «al di sopra» di sé e, proprio per questo, Stirner è considerato il modello dell'amoralismo e dell'egoismo etico o, se si vuole, di un nichilismo individualistico radicale.

Ora, malgrado l'indubbia suggestione che la questione dell'Io esercitò su di lui, Stirner per Jünger rappresenta al massimo una sorta di sollecitazione estetico-letteraria, lo spunto, la provocazione, non certamente la risposta.

La vera questione, allora, che è poi lo sfondo su cui Jünger rielabora originariamente la figura dell'Anarca, è quella del nichilismo e del suo superamento e, più precisamente non tanto del nichilismo etico (ciò varrebbe più per un Dostojewskj), ma di un nichilismo esistenziale; e, proprio per questo, il riferimento a Stirner è insufficiente, mentre, paradossalmente, la citazione sartriana può risultare illuminante.

Del resto, è proprio in rapporto alla questione del nichilismo che deve essere cercato il filo di Arianna che percorre le numerose opere di questo autore, e della sua «vita lunga un secolo», come recita il titolo della sua bella biografia, a cura di Heimo Schwilk[28]. Non è solo che Jünger è morto, nel 1998, alla non giovane età di 102 anni (era ormai prossimo ai 103!) perfettamente consapevole e lucido, lasciandosi dietro le spalle una serie impressionante di capolavori letterari e filosofici. E nemmeno che il «secolo» di Jünger, il XX, è quello che ha visto la tragedia delle ideologie totalitarie e i disastri di cui noi scontiamo le conseguenze. È che quello di Jünger è un percorso che attraversa tutto il dramma dell'uomo contemporaneo e lancia un messaggio poderoso: il nichilismo può essere superato, solo se attraversato e non semplicemente ignorato o condannato. Nessuna domanda implica una risposta "necessaria", ma la domanda apre alla risposta. Se, poi, il nichilismo è una forma di gnosi, allora questo

28 *Ein Jahhundertleben*, München-Zürich 2007.

attraversamento può avvenire solo mantenendo, con fortezza e decisione, un'apertura all'Altro, cristianamente, alla Grazia, che gli permetta di agire. Potrà stupire, ma l'atteggiamento di preghiera accompagna tutta l'opera di Jünger, persino già nel suo *Stahlgewitter*, dove annota: «Hier wäre ein Gebet nötig», «Qui ci sarebbe bisogno di una preghiera»[29].

È indubbio che dal nichilismo Jünger era partito, forse da un nichilismo estetico ed eroico, non vuoto e inconsistente, ma pur sempre autentico nichilismo, almeno nella sua tensione profonda: quello che lo portava a meditare Nietzsche, mentre intorno a lui fischiavano i proiettili nelle trincee della Somme. Ferito quattordici volte, sopravvissuto alla Grande Guerra e pluridecorato, dalla Croce di Ferro alla *Pour Le Mérite*, l'ultima assegnata dall'Impero Tedesco prima della sua fine, Ernst Jünger divenne rapidamente un mito, di fronte a cui si fermò persino la furia totalizzante del Terzo Reich, che non riuscì mai a strumentalizzarlo o piegarlo. Jünger rappresentava, nelle sue cicatrici e nelle sue opere, l'antica Germania dei grandi principi e valori, quella della terra e del sangue, orgogliosamente aristocratica nella comprensione di se medesima, ma sostanzialmente incompatibile con un modello ideologico totalizzante, di matrice liberale.

Stirner può averlo richiamato alla centralità dell'individuo, ma l'individuo stirneriano non poteva bastargli, perché era del tutto privo del «cuore avventuroso» e, dunque, di una categoria esistenziale ed estetica che, istintivamente, risulta, invece, fondamentale per Jünger. È, invece, in Nietzsche che Jünger riteneva di aver trovato un'interpretazione del nichilismo come cifra della crisi della civiltà occidentale, che lo affascinò profondamente, perché dalle ceneri del suo evidente tracollo gli pare scorgere l'aurora di una nuova era e dalla morte di Dio e dell'uomo, la nascita di un *Übermensch*, che, per lui, è più mito che realtà. Del resto, proprio nel suo essere mito, esso sperimenta tutta la sua forza affascinante e trainante. L'uomo oltre l'uomo, libero dalle catene della storia, potrebbe finalmente giocare sulla Terra resa «luogo di guarigione», non fosse che la «morte di dio» non coincide con la morte della sete di Dio. A un mito ne succede un altro e al tramonto del mito segue la brama del mito e della sua perduta ancestralità salvifica attraverso i riti.

In senso lato, al di là delle specificazioni più propriamente settoriali, al di là delle suggestioni stirneriane o nietzschiane, il nichilismo radicale è non solo la negazione del senso, ma, anche e conseguentemente, l'affermazione che dalla ricerca del senso occorra liberarsi. Ed è questo che in Jünger non avviene mai. L'atteggiamento nichilista, per cui la norma dovrebbe limitarsi a codificare un desiderio lasciato a sé stesso, gli era lontanissimo, quanto meno perché era la negazione della dimensione "eroica". Quest'ultima, a sua volta, è sostanzialmente urgenza di uscire da sé stessi e

[29] Qui citato, per comodità, da KOCK, *Ernst Jünger*, 55, che riporta anche un'altra, significativa citazione da *Strahlungen*: «Wer kennt di Folgen eines Blickes, der uns flüchtig streifte, wer kennt die Wirkung des Gebets, die ein Unbekannter für uns spricht?».

aprirsi al totalmente Altro. Per lui il desiderio veniva prima delle sue codificazioni. Alla fine delle *Tempeste di acciaio* – il fortunato romanzo in cui in uno stile freddo e impersonale viene presentata la guerra di trincea - Jünger ricorda l'alfiere morto per salvarlo, gravemente ferito nella terra di nessuno, dopo un assalto folle e disperato contro il Nemico che ormai avanzava dovunque. È *Il cuore avventuroso*, per citare ancora una volta il titolo di un suo celebre romanzo, a dettare all'alfiere quell'atto così coraggioso, non una serie di astratti principi filosofici. Ed è questo medesimo *cuore* a guidare, passo dopo passo, la resistenza umana a impedire che il sistema, con le sue rigidità ideologiche, ingabbi e paralizzi quel che resta di un intimo e nascosto impeto di libertà, come nel romanzo *Sulle scogliere di marmo*, risalente agli anni del potere nazionalsocialista, dove Jünger prefigura un mondo cristallizzato dal Potere che tutto decide e definisce. Per lui, anche da giovane lettore di Nietzsche, la vita e il mondo non erano e non sono privi di senso, né la morale non esiste o non esistono valori. I valori sono talmente dentro da sfuggire a qualunque classificazione. Anzi: il coraggio, l'umanità e i valori sono un'unica e medesima realtà, che si concretizza, dapprima nella figura dell'eroe e, poi, si trasfigura in quella dell'operaio, *Der Arbeiter*.

Perché, allora, tanta insistenza sul nichilismo? Perché esso è la tentazione estrema della civiltà. Non è solo il comunismo, per riprendere un detto di Armin Mohler – celebre, e ingrato discepolo di Jünger –, a essere un sistema politico per popoli sottosviluppati. Lo sono tutte le ideologie, incluso il castrante e omologante liberalismo. Il nichilismo, no. Il nichilismo è il lusso delle società ipersviluppate e, più precisamente, delle loro *élites*, lasciando alla massa il proprio essere null'altro che materiale informe di manovra. Si trova un nichilismo *in nuce* in ogni società avviata verso il declino, non solo nella nostra epoca. Ma, in quest'ultima, il nichilismo e il declino coincidono tragicamente. A Jünger, peraltro, il declino della civiltà interessava infinitamente meno del destino del singolo uomo. È un tratto, in qualche modo biblico, che accompagna tutta la sua produzione letteraria. E questo uomo – eroe, operaio, ribelle, anarca – è ultimamente solo davanti a questo suo destino.

## 7. Aristocratico, cioè libero

L'Anarca è davvero l'aristocratico, come rilevava, con diversa intenzione Sartre, ma l'aristocrazia, etimologicamente intesa come la ricerca del meglio, è la sola salvezza, quando la massificazione tinge il mondo di grigio.

Proprio negli anni in cui elaborava la figura del «ribelle» e del suo *Waldgang*, Jünger, da sempre sensibile alla cultura francese, riscopre un personaggio della controrivoluzione e gli dedica un suo lavoro, forse ancora non adeguatamente considerato nella ricostruzione del suo percorso esistenziale, estetico e intellettuale: Antoine de

Rivarol († 1801), linguista, pensatore, esponente della resistenza nobiliare contro il giacobismo e, per questo, esule ad Amburgo. Rivarol pensava per "massime", come si usava in un certo Settecento, lungo una tradizione classicheggiante che risale a Plutarco e Marco Aurelio, e come farà nel Novecento un altro grande esponente del pensiero controrivoluzionario, Gomez Dàvila (che Jünger scoprirà e leggerà nei suoi ultimi anni).

Nell'edizione curata da Jünger, che vi premette un lungo saggio introduttivo, il titolo completo recita*: Massime di un conservatore*[30]. Non è un caso. La sottolineatura è molto jüngeriana e può richiamarsi alla distinzione, introdotta da Armin Mohler, tra il reazionario e il conservatore. Il senso ultimo delle due espressioni è tutto nella loro etimologia. La reazione è insufficiente e inadeguata, perché non attraversa gli eventi a cui si contrappone e, dunque, non riesce a realizzare una compiuta posizione umana. Il conservatore, invece, conosce il limite estremo di ogni progressismo e utopismo. Diffida di chi dice di voler cambiare il mondo, rivestendo con i grandi ideali la ricerca di posizioni di potere. Il conservatore coerente mette in discussione l'idea stessa che la politica possa realizzare l'uomo nuovo perché si nutre di quel pizzico di scetticismo che sa valutare quanto forte sia il male nell'uomo e dell'uomo. Del resto, è proprio perché il conservatore è diverso dal reazionario che parlare di "rivoluzione conservatrice" non è un ossimoro. Il pensiero conservatore è un pensiero ribelle, che attraversa gli eventi e il loro evolversi alla ricerca di ciò che deve permanere perché sia possibile il cambiamento. Il pensiero della resistenza è pensiero della controrivoluzione.

Rivarol è uno di questi pensatori, uno dei pochi ad aver toccato il cuore del problema o, per dirla con le parole di Jünger: «... il desiderio di conservare il legame con il passato e di continuare a costruire sui canovacci della vecchia civiltà. Questo desiderio si fa più vivo con lo sviluppo delle forze rivoluzionarie e alla vista degli eventi parigini. Qui si annuncia un turbine che pare condurre a un'assenza di misura, forse alla barbarie». In questa percezione Rivarol non è solo. «La peculiarità e l'irripetibilità di questo spirito risiede piuttosto nella formulazione dei pensieri, nel loro equilibrio stringato. L'intenzione di Rivarol consiste nel liberare ciò che è sempre valido dalla massa storica, così come si fonde il minerale puro separandolo dalla roccia».

E questa è, secondo Jünger, la condizione necessaria, sia pure non sufficiente, per avviare la resistenza; per aver quest'ultima, poi, è necessario il *Waldgang*, l'andare al bosco che caratterizza il ribelle, l'individuo finalmente consapevole di fronte all'omologazione globale. Se così non fosse, non sarebbe agevole capire perché Jünger non si sia limitato a una traduzione, sia pure elegante, delle Massime di Rivarol, ma abbia voluto premettervi un saggio cospicuo per dimensioni e spessore filosofico. Come Jünger, anche Rivarol ha sentito con chiarezza «che una società che si libera in vista

30 Parma, Guanda 2004 (Ed. or.: Stuttgart 1974).

del livellamento non promuove l'artista e che questi è destinato a inaridirsi, a estinguersi. Egli sapeva anche che non è buona cosa quando la ricchezza si fa anonima e si trasforma in una funzione all'interno di un apparato, controllato da una schiera di funzionari senza nome». L'artista, come il ribelle di Jünger, guarda con sospetto ogni forma di massificazione, anche quando porta la maschera della democrazia. «In maniera analoga all'uniformazione della società, l'avvento dello Stato nazionale doveva risultargli inquietante. In ciò egli doveva vedere un indebolimento della monarchia, dell'esercito, degli Stati generali, delle province e, addirittura, delle nazioni: il semplice incremento, alla fin fine illusorio, a scapito della sostanza. Forse solo oggi, che siamo in cattive acque, tutto ciò si può nuovamente apprezzare».

Ribelle, artista, aristocratico e, per questo, Anarca; come quando, a Goebbels che gli proponeva un seggio sicuro nel parlamento tedesco, rispose, quasi sprezzante: «Ritengo che scrivere un singolo verso sia molto più importante che rappresentare sessantamila imbecilli»[31]. Aristocratico, non di nascita, ma di cultura e per scelta, e per questo uomo libero e in ricerca, per cui il percorso non è mai finito, sinché batte il «cuore avventuroso». E così, arrivato alla sua ultima trincea, il fante d'assalto Ernst Jünger è riuscito un'ultima volta a sorprendere tutti, con la sua conversione, non solo *sub limine mortis*, alla fede cattolica, che, ancor oggi è per molti suoi lettori imbarazzante. «Ma come, non era un pagano?»[32]. É la domanda, e la constatazione, da cui si è partiti. Le due cose, però, sono meno lontane di quel che sembra, se si pensa a un cattolicesimo che in alcune sue espressioni è ancora imbevuto del senso sacro e della bellezza dei riti[33] (che affascinavano Jünger e che, invece, oggi, sono un problema per le istanze di modernizzazione ecclesiale). Si tratta di tappe di un unico percorso e, dunque, è lecito considerarle per quel che sono state. Ma, perché non cogliere questo suo grido estremo, il più coraggioso e sconcertante di questa sua opera «lunga un

---

31 Cit. in H. Schwilk, *Il sogno dell'anarca. Incontri con Ernst Jünger, Saggi critici e biografici*, trad. it. di A. Sandri – C. Beretta, Seregno 1999, qui 156.

32 Cfr. Schwilk, *Ein Jahrhundertleben*, 20-21 e Id., *Il sogno*, 193-214.

33 Testimonianza resa da Erich Kock, che incontrò Jünger poco prima della sua morte, all'autore del presente articolo, con cui si richiamava il fascino che la liturgia cattolica aveva esercitato sul grande autore tedesco. A questa testimonianza si aggiunge quella di mons. Michael Schneider, direttore del Centro Patristico di Colonia: «Übrigens war ich vermutlich der einzige, der mit Ernst Jünger eine Eucharistie gefeiert hat. Denn am 6. Januar vor seinem Tod kam er zum Requiem einer ihm gut bekannten Ärztin und wollte unbedingt im Altarraum an allem teilnehmen, was ich ihm dann auch – ein wenig verwundert – auch gerne gewährte. Zum Dank dafür schenkte er mir ein kostbares Exemplar seiner Buchgeschenke zum 100. Geburtstag. Einige Monate zuvor war er konvertiert, kurz darauf starb er...» (Inoltre, probabilmente io fui l'unico [qui a Colonia] a celebrare un'Eucaristia con Ernst Jünger. Infatti il 6 gennaio prima della sua morte era venuto al funerale di un'amica medico e aveva assolutamente voluto partecipare dal coro, presso l'altare, cosa che io, un poco stupito, volentieri concessi. Come ringraziamento mi inviò un prezioso esemplare dei suoi libri stampato per i suoi cento anni. Si era convertito pochi mesi prima, poco tempo dopo morì...» (E-mail del 16 marzo 2016 all'autore del presente contributo).

secolo», che è la sua stessa vita? L'Anarca è l'uomo libero, e la libertà non è per tutti. L'Anarca, alla fine, è colui che non ha padroni in questo mondo e, perciò, non si lascia inquadrare in uno schema, nemmeno interpretativo. Così, l'Anarca non è l'anarchico, non è l'assenza di principio, di *Archè*, ma la ricerca del Principio; è immagine della libertà umana che si apre all'intervento del Trascendente, è l'*Übermensch* come destino e non come autocostruzione, che si conosce limitato e permette alla libertà sovrana della Grazia di innalzarlo al di sopra delle sue stesse resistenze al Bene.



***Riassunto***

Questo contributo è dedicato agli aspetti e ai risvolti intellettuali e filosofici della clamorosa conversione al cattolicesimo di Ernst Jünger – eroe di guerra, protagonista della Rivoluzione conservatrice, scrittore, amico e corrispondente di Martin Heidegger. L'indagine, centrata soprattutto sulle opere successive alla Seconda Guerra Mondiale, intende descrivere la sua progressiva apertura di cuore e di mente su cui poté, così inaspettatamente, innestarsi l'azione della Grazia.

***Abstract***

This effort attempts to trace out Ernst Jünger's transition (especially in his last works) towards an openness of heart and mind that eventually led to his clamorous (though still largely unstudied) conversion to Catholicism.

# La coscienza morale. Dalla voce alla parola

**Giuseppe Angelini**
*(Quodlibet, 40) Glossa, Milano 2019, 319 pp.*

Il "problema" della coscienza e di una "teoria" adeguata di essa sta tutto nel fatto che si tratta, come definisce Giuseppe Angelini, di un'«idea», ossia di una forma di esperienza chiara che, tuttavia, non si trasforma in chiarezza *concettuale*: in quanto essa significa una chiarezza pratica della vita, si dispiega soltanto attraverso forme concrete vissute cioè attraverso ciò che l'A. definisce «cultura» (37-38, 158). Gli sforzi concettuali della tradizione teologica e filosofica nell'affrontare la coscienza in modo insufficiente e riduttivo hanno, quindi, una grossa responsabilità per il fatto che oggi tale tema «è di fatto rimosso» (165).

Dopo i due capitoli introduttivi in cui l'A. si avvicina con i limitati mezzi concettuali a ciò che è la coscienza (13-61), il terzo, quarto e quinto capitolo propongono l'esegesi biblica, vetero- come neotestamentaria, circa tale fenomeno (63-156). «La parola di Dio può raggiungere l'orecchio dell'uomo unicamente a questa condizione, che attinga all'esperienza umana le risorse simboliche mediante le quali articolarsi» (81). L'A. evidenzia come Gesù non presenti una "teoria" della coscienza, ma si riferisca costantemente ad essa, tanto che i suoi gesti sono comprensibili soltanto all'interno di questo riferimento: «può capire soltanto chi attraverso la sua parola riconosce una nuova immagine di sé» (111). La realizzazione più originaria della coscienza, cioè l'autointerrogazione mediata dal riferimento all'altro, avviene quindi in tale rapporto che viene originato da Gesù. Così si arriva a poter comprendere la conoscenza della legge a partire dalle «forme effettive dell'agire» trasformandola da eteronoma in autonoma, permettendo in tal modo al soggetto di trovare sé stesso (132). Passando poi a Paolo, l'A. specifica come nelle sue lettere autoriali la coscienza significa «una voce interiore senza parola» che a differenza della tradizione greco-ellenica non ha la dimensione accusante e inquietante (135-136), mentre nella Lettera agli Ebrei essa assume quella valutazione che sarà tipica per la tradizione scolastica, ossia la distinzione tra coscienza buona e cattiva (154). Così l'A. porta a sintesi la sua analisi biblica secondo la quale la coscienza morale non è separabile dall'identità e

dalla biografia del soggetto come luogo concreto del suo rapporto a Dio. In tal senso la coscienza è "mediata" dalla prassi empirica ma nello stesso tempo "immediata" a Dio, rispecchiando così la logica incarnatoria del cristianesimo (155-156).

Dopo questi capitoli preparatori, nella seconda parte del libro, l'A. spiega la sua visione, in forma di «traccia», di come «[r]ipensare la coscienza» (sesto capitolo, 157-283). Egli indica la sua massima distanza dal concetto tradizionale della «coscienza» definendola come «atto» e non come «facoltà» tra le tante, quindi come «il giudizio stesso» e non «la facoltà che presiede al giudizio» (160-161); in questo ultimo caso l'agire rimarrebbe «esteriore all'uomo stesso» e quindi non rispecchierebbe la differenza specifica dell'agire umano rispetto a quello dell'animale (163). L'A. critica inoltre la struttura tradizionale di pensare l'agire umano a partire dall'intenzionalità del soggetto, la quale presuppone la conoscenza di un fine: in tale schema resta esclusa dalla definizione dell'agire l'identità del soggetto, la sua storia e la sua memoria, riducendo l'«agire» a «comportamento» (165) e perdendo la dimensione della «coscienza morale» a favore dell'accezione psicologica del termine, cioè come mera consapevolezza di sé (175). Attraverso gli stadi dell'infanzia, della fanciullezza, dell'adolescenza, della giovinezza, dell'età matura e della vecchiaia l'A. esplicita le dimensioni della coscienza morale nella sua realizzazione concreta. Dalla prima fase di vita, quando nell'infanzia ancora non c'è esplicita consapevolezza ma fede nell'autorità dei genitori, emerge che «la voce della coscienza, prima d'essere un imperativo chiaro e distinto, è voce che chiama ad agire» e così «la voce diventerà parola» (191). Contrastando il fariseismo della legge, è preparato il terreno per una valutazione positiva della stessa nella fanciullezza: le forme simboliche della cultura (197) interpretano la legge come parte di ogni realtà di prossimità e, più radicalmente, come iscritta nel cuore (208). La mancanza di "decisione" nell'identità che si realizza, tuttavia, ancora in tale stadio di fanciullezza, si trasforma attraverso la "crisi" dell'«età critica» dell'adolescenza, la quale si rispecchia anche nella "seconda nascita" nello Spirito, resa possibile da Gesù che implica appunto la decisione o la conversione come atto di fede del soggetto (211). La libertà si attua in questa prospettiva non come l'«autarchia» della filosofia greca ma come «figliolanza» (212). Inoltre, la prospettiva angeliniana ricorda che la libertà non è frutto di un'evoluzione naturale ma una risposta ad una voce dall'alto: quindi, il risultato dello sforzo del soggetto (217-218). La giovinezza, poi, che nei tempi odierni risulta "compressa" a causa della prolungata adolescenza, è l'espressione della speranza che si basa su una fiducia di base del presente e riempie la vita con gioia (227). Essa costituisce per questo il passaggio da una morale dei principi, che ancora prevaleva nell'adolescenza, a una «morale della coscienza» (230). Oggi la società, secondo l'A., si muove verso un senso della giovinezza che consiste nel «raccogliere l'eredità delle generazioni precedenti, non però in termini ripetitivi, ma spirituali», riducendola tuttavia a mero «*brand*» (231). Uno dei motivi dello scomparire dell'età giovanile è, secondo l'analisi dell'A., la mancanza di un *ethos* in senso hegeliano, cioè

di una sostanza etica integrativa della società (235). Per l'A., l'evanescenza della gioventù è l'indicatore più emblematico della «fine del soggetto», teorizzata soprattutto da Foucault (239); ma proprio il superamento postmoderno del *cogito* e quindi della coscienza come se «fosse "cosa" in sé consistente» apre ad una prospettiva che scopre con la fenomenologia e l'ermeneutica nuove possibilità per comprenderla come la dinamica del «tra me ed io sta […] il mondo» (256). Nelle ultime due fasi la via della coscienza, avendo superato la fase critica dell'adolescenza e della giovinezza, «deve mostrare la propria verità superando le prove del tempo, della stanchezza e soprattutto della delusione» (262). In questo senso, l'età matura è segnata dalla perseveranza che si realizza in una coscienza non quale *facoltà* o *abito* ma quale «giudizio stesso che il soggetto dà sui suoi singoli atti» (265). In tale prospettiva nella realizzazione della persona nei suoi atti e nei suoi rapporti al prossimo, si superano gli estremi opposti del probabilismo o lassismo, da un lato, come del probabiliorismo, del rigorismo e del tuziorismo, dall'altro. L'ultima età, invece, tematizza la prospettiva oltre la vita che ha però un significato per ogni giorno vissuto che chiede di essere riconsegnato nelle mani del Signore (270). La vecchiaia infatti, richiama l'importanza per la coscienza, sia individuale che collettiva, della memoria la cui rimozione oggi è «un fatto di carattere antropologico culturale» (275). L'A. denuncia, pertanto, una cultura che ha completamente eliminato ogni cura della morte e con essa anche l'importanza del discernimento morale di fronte al rassegnarsi del continuo limitarsi delle possibilità di agire nella persona anziana. Tale età chiude dunque l'analisi delle varie forme fenomenologiche ed ermeneutiche della coscienza con la dinamica interiore «di confessione dei pensieri, di apertura dell'animo e di contrizione interiore» (281).

Con tale teoria fenomenologica della coscienza, che nel suo contatto stretto ed intimo con i testi biblici evita ogni "intellettualismo", l'A. critica le teorie filosofiche moderne che emergono dal *cogito* cartesiano e per questo «ignorano la mediazione pratica del soggetto» (286). L'A. passa infine alla «Ripresa» delineando quelli che ritiene i «compiti urgenti della teologia della Chiesa» (285-319). L'«intelligenza cristiana» può dare, innanzitutto, un duplice contributo alla società odierna: chiarire il «nesso tra mutamento antropologico e crisi della coscienza morale» (288) da un lato e l'indebita separazione «tra giustizia civile e giustizia morale», della «questione del giusto dalla questione del bene e del male» (289) dall'altro. In questa situazione bisogna recuperare la dimensione biblica della coscienza concreta e relazionale a Dio, agli altri e alla cultura, contrariamente alle «vie brevi» di intenderla nella modernità (294): quella kantiana che si illude sulla possibilità di fondarla in un imperativo infallibile della ragione apriori e quella romantica che la riduce ad un sentimento anteriore a tutte le esperienze – perché «[s]e l'evidenza della giustizia è a priori, senza alcun debito nei confronti delle evidenze dischiuse attraverso le forme dell'esperienza effettiva, essa in nessun modo potrà poi diventare un criterio di discernimento pratico» (313).

Le considerazioni finali sono dedicate al nesso biblico tra coscienza e speranza –

nesso che riecheggia ancora nella *Critica della ragion pratica* (310-313) – il quale viene spezzato dall'atteggiamento scientifico moderno (303-307): il non vedere il proprio oggetto, che non toglie però la «certezza della meta», si traduce in un cammino come «norma della vita» e si realizza come «pratica distesa nel tempo» (299). Nella misura in cui ciò richiede perseveranza pratica ed esclusione di interessi soggettivi mentre include la realizzazione dell'affetto, la coscienza ha proprio la struttura della speranza. Recuperare la coscienza in questa comprensione diventa davvero un contributo fondamentale per ritrovare la cultura: tale esigenza è infatti il programma del libro espresso nell'introduzione (11). In questo modo, l'A. propone la riscoperta della coscienza in una prospettiva fenomenologico-morale (35) tra la considerazione razionalistica ed idealista della coscienza con e dopo Kant in filosofia (21) e la rimozione del tema dalla teologia come diventa emblematico, soprattutto in Böckle (18), nei riduttivismi quotidiani o nella sua completa trasformazione in oggetto della psicologia con e dopo Freud (32, 56-59). Essa trova le sue origini in Agostino, il quale ha utilizzato particolarmente spesso tale parola *conscientia*, poco in uso nell'antico latino (39); allo stesso momento, però, con la riduzione di essa ad interiorità e la dialettica «dei due amori» (42), egli predetermina in tal senso l'intera tradizione cristiana, anche scolastica (45-47), anticipando persino «gli ideali di vita dell'uomo moderno» (44). Ciò che non considera, invece, è «il nesso tra la coscienza che sfugge e la qualità dei rapporti umani primari» (44), che emerge però nella modernità con Rousseau ed Hegel (47-50) e si rovescia nel tragico con Kierkegaard ed Heidegger (51-54). Con questi riferimenti emerge la rilevanza delle considerazioni dell'A. che, con il presente volume, ci delinea un'articolata e approfondita prima sintesi (nel libro stesso egli delinea spesso linee di approfondimento ulteriori) di un tema di ricerca *lifelong*, perno di una vita accademica e di studioso, con il quale egli presenta niente meno che un *metodo* nuovo ed autentico – sintesi di esegesi biblica e analisi razionale – per poter ripensare l'intera teologia morale nei suoi vari indirizzi.

**Markus Krienke**

# Comunica il prossimo tuo. Cultura digitale e prassi pastorale

**Massimiliano Padula**
*(A proposito di…, 17), Postfazione di Filippo Ceretti, Paoline, Milano 2020, 125 pp.*

Tema di quest'ultimo volume dell'A., che ormai da tempo e attraverso numerose pubblicazioni dà alla teologia pastorale e alla sociologia dei processi culturali e comunicativi un contributo significativo, spicca senz'altro questa riflessione su come pensare la «prossimità» all'interno della nuova «umanità mediale» che allo stesso momento è bella e fragile, e attraverso questo "spazio progettuale" le possibilità, occasioni e rischi pastorali (11). Allo stesso tempo con questo metodo la teologia contribuisce alla riflessione delle scienze sociali ponendo la persona al centro dell'interpretazione e valutazione dei media per renderli il più possibile luogo di cultura, educazione e umanità (12). Di conseguenza, il libro è suddiviso in due parti, ossia in una riflessione filosofico-sociale (15-52) e in approfondimenti pastorali (55-92), prima che l'A. nella Conclusione (93-96) sottolinea il suo messaggio ossia di anteporre i valori umani e le occasioni che i media offrono per la realizzazione della persona alle paure spesso moralistiche e a un'idea della società digitale troppo astratta e quindi spersonalizzante in partenza. Un'«apologia dell'umano nel tempo digitale» (94), quindi, che parte dalla comprensione del mondo digitale non come "media" in senso mcluhaniano, ma come "esperienza" di «*umanità reale*» (16), dunque «progetto» nel senso che Cacciari dà al termine «proiezione» o «azione sociale» secondo Weber (20-21), cioè in altre parole realizzazione dell'intenzionalità personale con la quale l'uomo dispone – razionalmente – le sue azioni in vista di uno scopo da raggiungere e attraverso la quale – irrazionalmente – esprime e vive le sue emozioni positive o negative (24). Se quindi i media ormai sono da comprendere non tanto come dispositivi artificiali ma come espressioni dell'umano, in un modo di autentica «postmedialità» (Eugeni, cit. 27) o di «onlife» (Floridi, cit. 28), esse causano da un lato la «plus-umanizzazione», definita come la costruzione di una bolla in cui il soggetto si ritrova sempre più autoreferenziale senza il difficile ma anche fecondo incontro con posizioni altre e contrarie, e quindi come un "eccesso" o "radicalizzazione" del soggetto e non nel senso di più valori umani, mentre dall'altro lato può anche diminuire la realtà al sog-

getto in una «minus-umanizzazione» di massima semplificazione della realtà a causa di insufficiente informazione (30-31). In ogni caso, non avviene più ciò che è il "vero incontro" con l'altro e si crea un'umanità squilibrata, analizzata con Bauman (31). Si pone però a questo punto la domanda, se – dal momento che l'A. analizza quindi le «modificazioni antropologiche» causate dalla rete (33) – davvero il digitale non è più da considerare "mezzo" in quanto influisce non solo sull'agire ma sull'autocomprensione dell'uomo stesso. Ciò che l'A. vuole evidenziare, però, è la conseguenza destrutturante della cultura digitale (36-37) e la velocizzazione di tutti i processi sociali che porta a una concentrazione sul presente (38) e a un'immedesimazione della vita che rende sempre più indefinito il tempo (40-41). Come il tempo si destruttura anche lo spazio (42) e quindi le intere coordinate "identitarie" delle nostre relazioni sociali concrete. In questo senso, come ormai si evince, l'A. sostiene che nell'«onlife» la rete digitale non è più da considerare un "mezzo" per riguadagnare la tecnologia come «alleato per l'umanità» (47), certamente caratterizzando l'uomo come «iperconnesso», «pertinente», «orizzontale», «fandomizzato», «spettAttore e spettAutore» (49-51). Pertanto, il presupposto filosofico-sociologico per una considerazione pastorale propositiva è l'esito – che si potrebbe senz'altro caratterizzare ottimistico – che «il digitale è in perfetta continuità con la realtà quotidiana e non è un universo a parte da vivere con disagio» (47).

Dopo questa analisi, l'A. svolge delle considerazioni sulle conseguenze per il comunicare della Chiesa che deve considerare «i media non soltanto come esclusive e statiche opportunità pastorali ma come fonti dinamiche e inesauribili di umanità, come portatori sani di fede, speranza e carità» (56). Con il film *Dogville* (Lars von Trier, 2003), si tematizza innanzitutto la «comunità online» in riferimento alle sue (non) qualità morali dove accoglienza, solidarietà e rispetto possono nascondere in realtà odio, indignazione, chiusura, condanna (61). Il messaggio di Papa Francesco appare in questo momento adatto alla situazione analizzata perché non si ferma alla dimensione tecnica e strumentale dei media digitali ma tematizza direttamente la dimensione umana, rispettata e calpestata. Promuovendo una «cultura dell'incontro» (65), egli riporta la comunicazione all'incontro e alla condivisione, concependola come inclusiva (66). Attraverso l'analisi di vari discorsi del Papa, l'A. evidenzia come egli sottolinea in modo sempre più determinato l'importanza dei cristiani a esprimere la loro identità attraverso un comunicare come «*servire*» gli altri nel mondo digitale (71): «*projimidad*», «*aproximarse bien*» sono i concetti dell'«idealtipo comunicativo di Bergoglio» (73), al quale viene associata la «*pastorale della prospettiva*» di Sergio Lanza (76-79), per rivalorizzare e riqualificare la dimensione della relazione come unica dimensione dove si può ristabilire e ritrovare una *certezza* – in un mondo digitale che l'ha completamente destrutturata e quindi sciolta nell'immedesimezza di emozioni e informazioni a metà che invece di edificare le relazioni, rischiano di distruggerle. Solo in questo modo, si può oggi parlare di riconquistare una «vita mora-

le» (84). Per la pastorale ciò significherebbe, però, come l'A. accenna e fa percepire chiaramente, un cambiamento si potrebbe dire paradigmatico perché dovrebbe non partire dai dogmi quanto dalla realtà storico-sociale delle relazioni oggi: non a caso, tale nuova pastorale viene definita «*pastorale della contingenza*» (84). Chiaramente viene affermato, infatti, che l'«*intenzionalità operativa*» è l'unica dimensione che dà senso e colloca quella «*normocentrica*» e quella «*rivelatrice*» (88), rendendo la pastorale autentica nella misura in cui si concepisce «umana» (90).

Tale appello a nient'altro che un ripensamento e una nuova comprensione della teologia pastorale viene metodologicamente concretizzato da Filippo Ceretti con le sue considerazioni sulla «meducazione» nella Postfazione (97-116). L'educazione oggi, secondo Ceretti, deve partire dal fatto che l'esperienza digitale è costitutiva per la vita dei giovani, per cui bisogna puntare sulla «Media Education» (per questo «meducazione») la quale sarebbe da sviluppare a partire dalla «pedagogia della cura» perché per ritrovare l'umanità e la relazione, cioè la prossimità, nella rete, bisogna ripartire dal "prendersi cura" degli altri (98-99). Emerge anche da queste considerazioni l'urgenza di non "scaricare" con il metodo del «determinismo tecnologico» (107) ai dispositivi e al "medio" della rete la responsabilità per la perdita di umanità, ma che quanto di umanità o disumanità si incontra nel mondo digitale è la conseguenza dei comportamenti e delle responsabilità di chi agisce cioè di ogni singolo (106). In tal senso, Ceretti specifica alla fine il titolo del libro in «meduca il prossimo tuo» come «nuova paideia» (110).

In quanto Padula e Ceretti cercano di riguadagnare le coordinate antropologiche nel mondo digitale oltre gli effetti destrutturanti della rete e quindi di riproporre l'antropologia personalista, essi non affermano affatto un'«utopia» ma intendono proporre un nuovo realismo della rete, senza il quale una concreta prospettiva educativa non sembra pensabile. Pertanto non si capisce perché Ceretti alla fine faccia leva sull'«*utopia pedagogica* legata strettamente al mito di Internet come *utopia antropologica*» (116). Il messaggio del libro è però più che chiaro e propositivo sia per una nuova comprensione della teologia pastorale sia nella chiave di una prospettiva davvero educativa nella realtà della rete: un'educazione di cui hanno bisogno non solo i *digital natives* ma chiunque si muove in tale *realtà*, e quindi a maggior ragione gli adulti.

**Markus Krienke**

Finito di stampare
nel mese di settembre 2020
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3
Anno XXV
novembre 2020

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

**RTLu 3/2020**

## Editoriale

Manfred Hauke, *Nel centesimo anniversario della nascita del Cardinale Leo Scheffczyk* . . . 385

## Articoli

† Leo Scheffczyk, *La Cristologia nella dimensione dell'esperienza. Sull'interpretazione di Cristo in Edward Schillebeeckx* . . . . . 389

Andrew Meszaros, *Cardinals Newman and Scheffczyk on the Development of Dogma* . . . . 411

Francesco Piazzolla, *Lo sfondo biblico-giudaico del costrutto* ὕδωρ ζῶν *nel Vangelo di Giovanni* . . . . . 439

## Contributi

Marco Bracchi, Deus pulchrificans*. Un'estetica della rappresentabilità divina alla luce della teologia di san Tommaso d'Aquino* . . . . . 455

Andrea Fiamma, *Nicola Cusano tra teologia della parola e pedagogia* . . . . . 467

Emery de Gaál, *Joseph Ratzinger: Faith and Reason. A Tale of two Texts: a Homily and a suppressed Lecture* . . . . . 483

## Miscellanea

Karl-Heinz Menke, *La teologia nelle Università tedesche* . . . . . 495

Giuseppe Attilio Mattanza, *La morte di padre Tarcisio Stramare, biblista, mariologo e josefologo di fama internazionale* . . . . . 507

Manfred Hauke, *Fede ed esperienza. Rapporto sul Simposio luganese in occasione del 100° anniversario della nascita del Cardinale Leo Scheffczyk* . . . . . 511

Gerhard Müller, *Festa dell'Esaltazione della Croce (14 settembre 2020)* . . . . . 521

## Recensioni

Mauro Orsatti, *Non capite ancora? Pagine difficili della Bibbia* (Călin-Daniel Paţulea) . . . . . 525

Ermanno Pavesi, *Poco meno di un angelo. L'uomo soltanto una particella della natura?* (Angelo Pizzetti) . . . . . 529

Arturo Bellocq, *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della teologia morale* (Alberto Frigerio) . . . . . 539

Giancarlo Vergano, *Ragione e fede, dalla distinzione all'armonia. Una ricerca… non dimenticando Louis Billot* (Carmelo Pandolfi) . . . . . 543

Alberto Ventura, *Lo Yoga dell'Islam* (Francesco Malaguti) . . . . . 547

# Editoriale
## *Nel centesimo anniversario della nascita del Cardinale Leo Scheffczyk*

**Manfred Hauke**
*Facoltà di Teologia (Lugano)*

In occasione del centesimo anniversario della nascita del Cardinale *Leo Scheffczyk* si è tenuto, dal 14 al 18 settembre 2020, presso la Facoltà di Teologia di Lugano un Simposio internazionale che è stato anche offerto agli studenti come Settimana intensiva di studio. Il teologo nacque il 21 febbraio 1920 a Beuthen (Slesia, allora parte della Germania) e morì a Monaco di Baviera l'8 dicembre 2005. Scheffczyk è unanimemente riconosciuto come una delle grandi figure della teologia tedesca dell'epoca contemporanea. San *Giovanni Paolo II* lo elevò alla dignità cardinalizia per i suoi meriti teologici il 21 febbraio 2001. *Leo Scheffczyk* fu uno dei primi docenti della nostra Facoltà (nell'autunno del 1992 con un corso sulla Creazione in lingua francese)[1], dove inoltre partecipò ad un convegno sul mistero di Dio[2] e tenne una *lectio magistralis* il 13 ottobre 2003[3].

Nella sezione Miscellanea il sottoscritto offre un rapporto sul Simposio che si è (principalmente) focalizzato sul tema «Fede ed esperienza». Scheffczyk valorizza l'importanza dell'esperienza, ma sottolinea nello stesso tempo il criterio della fede che attinge alla divina rivelazione. Il primo articolo, dello stesso Scheffczyk, offre una prova esemplare del suo approccio teologico: «La Cristologia nella dimensione dell'esperienza. Sull'interpretazione di Cristo in *Edward Schillebeeckx*». L'articolo apparve per la prima volta nel 1984 in una traduzione inglese, mentre l'originale tedesco viene

---

1 Vedi il suo manuale sulla creazione del 1997, pubblicato nella traduzione italiana nel 2012: L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997; *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione* (Dogmatica cattolica, III), Città del Vaticano 2012.

2 L. Scheffczyk, *Immutabilità e libertà in Dio. Approccio teologico sistematico*, in M. Hauke – P. Pagani (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 57-66.

3 L. Scheffczyk, *Maria: punto focale dei misteri della fede*, in Rivista Teologica di Lugano 2 (2004) 283-294.

pubblicato soltanto quest'anno (2020), in un'edizione critica, nella rivista fondata da Scheffczyk nel 1985, «Forum Katholische Theologie»[4]. L'intervento è sorprendentemente attuale se si considerano certi tentativi intrapresi durante l'attuale «Cammino sinodale» della Chiesa tedesca (*Synodaler Weg*) da parte di chi desidera cambiare il patrimonio della fede cattolica ricorrendo all'argomento dell'«esperienza della vita» (*Lebenserfahrung*). La mancata pubblicazione del saggio originale tedesco durante la vita di Scheffczyk sembra essere stata motivata dall'attesa che il domenicano belga (Schillebeeckx) riuscisse forse ad equilibrare la sua posizione armonizzandola con il dogma di Calcedonia (Gesù Cristo come persona divina in due nature, quella divina e quella umana, unite tra di loro senza mescolanza e separazione). Quest'attesa purtroppo rimase delusa (Schillebeeckx morì nel 2009, quattro anni dopo Scheffczyk).

Scheffczyk fu elevato alla dignità cardinalizia il 21 febbraio 2001, in occasione del suo ottantunesimo genetliaco e, contemporaneamente, del duecentesimo anniversario della nascita del Cardinale *John Henry Newman*, beatificato nel 2010 da Papa Benedetto XVI e canonizzato da Papa Francesco il 13 ottobre 2019. Scheffczyk, che ebbe in grande stima l'opera di Newman, sottolinea soprattutto la sua importanza per una buona esposizione dello sviluppo del dogma. A differenza della teologia liberale del protestantesimo tedesco dell'Ottocento (e dei suoi riflessi nella teologia attuale) che riteneva la conoscenza della storia un arsenale di argomenti contro il dogma, Newman scrisse la sua grande opera *Essay on the Development of Christian Doctrine* proprio per sottoporre a verifica il passo della sua conversione alla Chiesa cattolica. Scheffczyk e Newman sono convinti che il contenuto del dogma, nella sua sostanza, non cambia durante lo sviluppo storico, bensì si manifesta con maggiore chiarezza in risposta alle sfide dei tempi. Questa corrispondenza tra i due cardinali viene evidenziata nell'articolo di *Andrew Meszaros*, «Cardinals Newman and Scheffczyk on the Development of Dogma».

Gli atti del Simposio su Scheffczyk (più di venti conferenze) saranno inclusi in due volumi pubblicati distintamente (e in maniera integrale) in italiano (da Eupress FTL/Cantagalli) e in tedesco (probabilmente da Pustet Verlag Regensburg). Siccome la traduzione completa e l'aggiornamento di alcuni testi richiede ancora tempo, con tutta probabilità le due pubblicazioni non saranno disponibili prima del 2022.

Il Simposio su Scheffczyk ha avuto inizio il 14 settembre 2020 con una solenne Messa pontificale presieduta dal Cardinale *Gerhard Müller*, che è stato professore di Dogmatica nella stessa università di Monaco di Baviera (1986-2002) in cui aveva insegnato Scheffczyk (dal 1965 al 1985). Nella sezione Miscellanea è riportata l'omelia del Cardinale Müller per la Festa dell'Esaltazione della Santa Croce. La Croce non va tolta di fronte al mondo ostile a Cristo, ma accolta nella sequela di ogni discepolo del

---

4 L. Scheffczyk, *Christologie in der Dimension der Erfahrung. Zur Christusdeutung von Edward Schillebeeckx* [Erstpublikation des deutschen Originaltextes; herausgegeben von J. Nebel FSO (Bregenz)], in Forum Katholische Theologie 4 (2020) (in preparazione).

Signore crocifisso e risorto. Il Cardinale Müller ha tenuto anche la *lectio magistralis* che sarà pubblicata negli atti del Simposio.

Il mondo accademico tedesco è il tema dell'intervento del professore emerito di Dogmatica a Bonn, *Karl-Heinz Menke*, che racconta la sua esperienza personale e offre una valutazione critica su «La teologia nelle università tedesche». L'originale tedesco è già apparso nel bollettino del Collegium Germanicum (Roma) e nella rivista «Forum Katholische Theologie»[5].

A causa del coronavirus è morto quest'anno Padre *Tarcisio Stramare* (1928-2020), biblista italiano, mariologo e, soprattutto, uno dei massimi specialisti a livello internazionale degli studi su san Giuseppe. La nostra rivista offre un necrologio a firma di *Giuseppe Mattanza*, autore di un'ampia tesi di dottorato su san Giuseppe come esempio per i padri di famiglia secondo il magistero pontificio da Pio IX a Francesco[6].

Tra gli articoli segnaliamo l'esposizione di *Francesco Piazzolla* sullo sfondo biblico-giudaico a proposito della menzione dell'«acqua viva» nel Vangelo di Giovanni. Tramite il simbolo dell'acqua l'Evangelista parla della partecipazione alla vita divina e della potenza vivificatrice dello Spirito Santo.

I contributi offrono alcune notevoli luci prendendo avvio da tre grandi teologi: *Tommaso d'Aquino*, *Nicola Cusano* e *Joseph Ratzinger*. Sotto il titolo *Deus pulchrificans*, *Marco Bracchi* presenta «Un'estetica della rappresentabilità divina alla luce della teologia di san *Tommaso d'Aquino*». *Andrea Fiamma*, invece, introduce alla psicologia, filosofia e teologia della parola in *Nicola Cusano* («Nicola Cusano tra teologia della parola e pedagogia»). *Emery de Gaál* presenta, in lingua inglese, i risultati della sua ricerca su due testi tra di loro collegati per il contenuto che riguarda il rapporto tra fede e ragione: un'omelia di *Gottlieb Söhngen*, dopo la Seconda Guerra mondiale, per l'apertura dell'anno accademico (1946) e la *lectio* soppressa di Papa *Benedetto XVI* all'Università romana «La Sapienza» nel 2008 (Söhngen è stato il moderatore delle tesi di Ratzinger per il dottorato e per l'abilitazione).

Le recensioni si soffermano su alcune opere significative: un nuovo libro del nostro professore emerito di Nuovo Testamento, *Mauro Orsatti*, sulle «Pagine difficili della Bibbia»; un saggio di antropologia dello psicologo *Ermanno Pavesi* che presenta la specificità dell'uomo nella natura; un testo sul rapporto tra razionalità pratica e teologia morale di *Arturo Bellocq*; un'esplorazione di *Giancarlo Vergano* del rapporto tra ragione e fede sulle tracce del teologo e cardinale gesuita *Louis Billot*; *Alberto Ventura* sull'abbinamento, forse un po' inconsueto, tra yoga e islam.

---

5 K.-H. Menke, *Die deutsche Universitätstheologie. Eine kritische Analyse*, in Forum Katholische Theologie 3 (2020) 216-225.

6 Cfr. G. A. Mattanza, *San Giuseppe, capo della Santa Famiglia, nel magistero pontificio da Pio IX ai nostri giorni* (Biblioteca Teologica 15), Lugano-Siena 2019.

# La Cristologia nella dimensione dell'esperienza.
## Sull'interpretazione di Cristo in Edward Schillebeeckx

† **Leo Scheffczyk***

### Introduzione alla pubblicazione del saggio

Nel 1984, Leo Scheffczyk pubblicò un saggio che fino a quel momento era stato accessibile ai lettori soltanto in una traduzione inglese: *Christology in the Context of Experience: On the Interpretation of Christ by Edward Schillebeeckx*, in The Thomist 48 (1984) 383-408. Il traduttore, P. Prof. Dr. Richard Schenk OP, l'ultimo assistente di Scheffczyk all'Università di Monaco, presume che la pubblicazione dell'originale tedesco possa essere stata differita perché l'Autore voleva aspettare eventuali future pubblicazioni di Schillebeeckx. Sperava che il domenicano belga potesse forse modificare la sua posizione, un'aspettativa che però non si sarebbe realizzata: Schillebeeckx morì infatti nel 2009, quindi quattro anni dopo Scheffczyk. Le ultime due frasi del saggio depongono a favore di quest'interpretazione. Intanto il P. Dr. Johannes Nebel FSO, Direttore del Centro Leo Scheffczyk a Bregenz, ha preparato un'edizione critica dell'originale tedesco che verrà pubblicata prossimamente nella rivista fondata da Scheffczyk: *Christologie in der Dimension der Erfahrung. Zur Christusdeutung von Edward Schillebeeckx*, in Forum Katholische Theologie 4/XXXVI (2020). L'edizione critica, qui utilizzata per la traduzione italiana, si basa sul dattiloscritto tradotto in inglese, ma anche sul manoscritto stesso. Perciò alcune finezze linguistiche e formali sono riportate con maggiore precisione. Per l'apparato critico e l'introduzione del curatore Johannes Nebel rinviamo all'edizione tedesca. Accogliamo qui, invece, il riassunto dell'articolo a cura di Nebel. Per la traduzione italiana ringraziamo il dott. Andrea Sandri.

Il confronto sul ruolo dell'esperienza è stato oggetto di una conferenza tenuta durante il Simposio internazionale in occasione del centesimo anniversario della nascita di Scheffczyk (Lugano, 14-18 settembre 2020; vedi il rapporto del sottoscritto sul congresso nella rubrica "Miscellanea" di questo quaderno). L'esegeta del Nuovo Testamento ad Eichstätt, Lothar Wehr, ha esposto il tema «Esperienza di fede nel Nuovo Testamento, nel contesto delle posizioni teologiche di Leo Scheffczyk ed Edward Schillebeeckx». Questa conferenza sarà pubblicata negli atti del Simposio, come anche la panoramica del sottoscritto sull'importanza dell'e-

* Leo Scheffczyk (1920-2005), teologo tedesco di fama internazionale, fu elevato alla dignità cardinalizia per i suoi meriti teologici da Papa Giovanni Paolo II il 21 febbraio 2001. Per ulteriori dettagli cfr. www.leo-cardinal-scheffczyk.org..

sperienza in Scheffczyk, un articolo che riassume, apportando ulteriori elementi bibliografici, anche il testo riportato qui di seguito. Il saggio di Scheffczyk fu scritto trentasei anni fa, ma la tematica ermeneutica è tuttora attuale.

**Manfred Hauke**

Per diverse ragioni una valutazione delle asserzioni cristologiche di Schillebeeckx non è facile: in primo luogo perché l'Autore non ha trattato il tema formalmente né lo ha posto al centro dei propri studi (ma soltanto affrontato nel contesto di altre tematiche); e poi perché le sue esposizioni non hanno soltanto un carattere sistematico, ma sono caratterizzate da un pluralismo metodologico (dai metodi propri dell'esegesi, della dogmatica, della ricerca empirico-descrittiva) che spesso porta a una mescolanza di aspetti e di dimensioni che risulta non propriamente favorevole per la comprensione della verità; infine nelle asserzioni sparse in molti anni ci sono squilibri che l'osservatore critico sarà portato a interpretare come contraddizioni e che, al contrario, l'Autore presenta come sviluppo continuativo di un'idea fondamentale costante e legittima.

Se, tuttavia, si vuole connettere in un'unità queste asserzioni ed enunciare la categoria unificante, si deve (specialmente in base alle più recenti prese di posizione sul tema) ricorrere alla dimensione dell'esperienza. Ultimamente si tratta per l'Autore di una interpretazione di Cristo proveniente dall'esperienza e mirante a una nuova esperienza.

## 1. Prese di posizione "precritiche"

Tra le prime prese di posizione sul tema desta l'attenzione ciò che lo stesso Autore definisce uno «schizzo cristologico», giacché tale scritto contiene il paradigma del punto di avvio dogmatico-sistematico del suo percorso intellettuale. Nel capitolo «Das Mysterium Christi und der Dreieinigkeit» presente nella raccolta di scritti *Offenbarung und Theologie* [**OTh**][1], l'Autore dimostra un particolare interesse per la *condition humaine* di Cristo, un interesse che egli attribuisce ai nuovi influssi della filosofia fenomenologica e alla moderna antropologia, e che (con una leggera esagerazione) sostiene essere un impulso rivoluzionante la dogmatica (OTh 328). Egli sa tuttavia con certezza che l'uomo Gesù diviene "interessante" soltanto se si prende seriamente in considerazione il mistero, che a sua volta rinvia al mistero della Trinità, dell'unione personale con la persona divina. Pertanto Schillebeeckx riabilita in

[1] Cfr. E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie* (Gesammelte Schriften 1) (traduzione di H. Zulauf), Mainz 1965, 328-331 (it. *Rivelazione e teologia*, Roma 1966).

questo contesto il classico sviluppo teologico dottrinale quando considera come elemento propulsivo di questo sviluppo il principio fondamentale secondo cui «Cristo non è una persona umana *accanto* a una persona divina» (OTh 328); per questa stessa ragione, d'altro canto, la persona di Cristo non potrebbe essere compresa come depersonalizzata (il che corrisponde alla dottrina tradizionale dell'enipostasia della natura umana di Cristo). Benché l'affermazione della «manifestazione in forma umana» di Dio (OTh 328) non sia del tutto precisa e anche l'asserzione di un'incarnazione che continua durante tutta la vita di Gesù alluda più al crescere effettivo di un essere umano che a una realtà da fondare ontologicamente, in queste descrizioni derivanti dalla filosofia fenomenologica non si troverà alcunché di oggettivamente inadeguato.

Allo stesso orientamento della cristologia conciliare fanno riferimento le affermazioni che vengono formulate all'interno del *tentativo teologico-sacramentale di definire Cristo* [**CSG**][2] «sacramento originario» (secondo la formula divenuta già allora usuale) (CSG 25). Anche qui l'Autore si mantiene ancora saldamente sul terreno del dogma calcedoniano e della sua definizione di Cristo come «una persona in due nature» (*ibid.*).

Anche l'interpretazione delle opere di Gesù Cristo come atti teandrici segue in tutto le tracce della tradizione, servendosi persino dell'ausilio della più precisa distinzione (secondo Tommaso) tra «operazioni miste» e «operazioni meramente umane di Cristo» alle quali, com'è giusto, è egualmente riconosciuta efficacia «sacramentale» (CSG 24). L'Incarnazione è qui descritta, in termini storici e secondo il realismo della salvezza, come «invio del Figlio sulla terra» (CSG 26), anche ricorrendo alle affermazioni del quarto Vangelo che più tardi l'Autore avrebbe considerato secondarie.

Il senso dell'Incarnazione secondo l'esempio dei Padri greci, che parlano in maniera del tutto realistica e, per così dire, sovrannaturale, è reso con l'espressione «divinazione dell'uomo» (CSG 26). La pienezza della grazia, che l'uomo Gesù doveva far propria, gli appartiene «in forza del suo essere-Dio» (CSG 26). «Cristo in quanto Dio è in tutto identico al Padre» (CSG 39). Il «mistero di Cristo» (l'«Incarnazione» o il «mistero del Natale») è «la rivelazione in atto del mistero redimente della Trinità» (CSG 46). Le opere di Gesù Cristo furono perciò al contempo il «mistero cultuale terreno» dinanzi al Padre culminante nella morte sacrificale di Gesù la cui accettazione da parte del Padre ebbe per conseguenza la Resurrezione compresa in modo assolutamente salvifico-realistico (CSG 42). Tutte queste verità e realtà divengono comprensibili soltanto in base al dato di fatto originario, caratterizzato dal mistero, per cui Cristo «*nella* sua umanità è il Figlio di Dio con potenza» (CSG 42) e «la seconda Persona dell'augustissima Trinità» che, in quanto tale, «in unità con il Padre» rappresenta «contemporaneamente il principio dello Spirito Santo» (CSG 43).

---

[2] Cfr. E. Schillebeeckx, *Christus. Sakrament der Gottbegegnung* (traduzione di H. Zulauf), Mainz 1960 (it. *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962; 1981[8]).

Tutto ciò, a giudizio dell'Autore, poggia senza dubbio su un fondamento biblico che, secondo il senso e lo spirito di questa dichiarazione, non è falsificato né abbandonato dalla Tradizione della Chiesa (Calcedonia). Questo rinvio alla dottrina della Chiesa non è attenuato dal fatto che in alcune formulazioni la scelta delle parole e il modulo linguistico diventano un poco imprecisi e divulgativi. Il fatto che la persona divina del Figlio «assunse un aspetto umano» (CSG 23) è di per sé sussumibile sotto la fattispecie per la quale si rimprovera alla teologia tradizionale di non essere del tutto libera dai residui dell'eresia docetista e monofisita per quel che concerne l'umanità di Cristo. Questa stessa carenza potrebbe stabilirsi di fronte all'affermazione secondo cui Cristo «fu Dio in modo umano e uomo in modo divino» (CSG 23); infatti in un simile modo di esprimersi le nature si mutano in modalità, una natura diviene aspetto dell'altra. Anche se chiaramente non è questo l'esatto intendimento dell'Autore, si può cogliere all'opera in queste espressioni lo sforzo di abbandonare la stretta concettualità del sistematico e di passare a un uso linguistico corrente e più accessibile all'uomo contemporaneo, tale da rendere più facile la comprensione della verità in questione. Nel complesso, di questa concezione di Cristo si deve ritenere che essa esprime il mistero di Cristo in un linguaggio vivo e in qualche modo pleonastico. La definizione patristica di Cristo come di un sacramento originario, che al tempo della stesura del libro si era già affermata, e l'idea di sacramento, che è così riferita a Cristo, sono del tutto adeguate a illustrare la verità dell'Uomo-Dio nel suo significato determinante per la vita presente della Chiesa e del cristiano, nonché a incontrare l'uomo moderno al quale qui si è già fatto riferimento. Ciò avviene senza alcuna considerazione della problematica esegetica ed ermeneutica, già allora attuale, che l'Autore non poteva ignorare.

Si deve notare che questa comprensione teologico-sacramentale di Cristo fu già allora sviluppata non senza alcun ricorso all'esperienza. La categoria dell'incontro, che fu introdotta nella comprensione del sacramento, fu ridefinita in quel testo come «riferimento alla nostra naturale esperienza esistenziale» (CSG 10). Tuttavia, secondo le brevi affermazioni qui formulate, l'esperienza dell'incontro, riposta nell'esistenza dell'uomo, non era da considerarsi costitutiva rispetto alla Rivelazione e alla fede; infatti si afferma espressamente che Rivelazione e fede, che senz'altro acquistano pieno significato soltanto nell'incontro (divenuto oggetto di esperienza), sono costitutive dell'incontro con Dio. Tutto ciò è compreso in termini assolutamente moderni, ma ricollegato, con misura e disciplina, alla dottrina della fede.

La categoria personologica dell'"incontro" determina anche la *Antwort* [**PGB**] che Schillebeeckx dà, nel 1964, al libro *Honest to God* del vescovo Robinson, e le tesi cristologiche ivi contenute[3]. Benché il vescovo anglicano metta in luce l'intera

[3] Cfr. E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson* (traduzione di H. Zulauf), Mainz 1964.

problematica della teologia applicata secondo criteri ermeneutici, Schillebeeckx non fa direttamente riferimento a queste questioni metodologiche, ma sviluppa la risposta servendosi di un'ontologia della persona, certamente segnata dal moderno personalismo, ma priva di un'essenziale considerazione della questione della comprensione e della difficile problematica che a essa si lega. Così, anche nella presentazione del mistero di Cristo ritornano le note formule nelle quali Gesù è considerato la «forma sacramentale» di Dio (PGB 72) nella quale Dio «viene incontro *immediatamente*» (PGB 73), il che, dal momento che si rifiuta il funzionalismo di Robinson, riguarda certamente la figliolanza divina di Gesù Cristo. Con riguardo al significato del "sacramento", che l'Uomo-Dio rappresenta, c'è nella *Risposta* una frase sulla efficacia sacramentale che oggi appare persino iperortodossa: «… nulla sappiamo sulla possibilità sensata di un'elargizione della grazia al di fuori di Cristo» (PBG 73). Contro Robinson, Schillebeeckx argomenta affermando che, se è vero che Gesù (nel senso del vescovo anglicano) può essere considerato un «uomo per gli altri» (PBG 74), non può essere questa l'ultima parola su di Lui. L'ultima parola dell'Autore si riferisce all'«amore sovrastorico della Trinità» (PBG 75) che si comunica a noi in Lui e che porta non a un «incontro umano», ma a un «incontro con Dio» nella fede (PGB 75). È la fede ecclesiastica della tradizione niceno-calcedoniana che l'Autore, senza qui ricorrere all'arte dell'ermeneutica, chiaramente considera comprensibile e comunicabile, e che egli, tuttavia, in opposizione a Robinson, del tutto corrivo allo spirito del tempo, vorrebbe far valere contro la corrente di moda.

Allo stesso tempo Schillebeeckx parla anche in un altro passo[4] dell'«avvento del Figlio di Dio nella dimensione della nostra storicità mondana» (OTh 20), nel quale «la salvezza si offre a noi come realtà sovrannaturale nella forma di una realtà intramondana – dell'essere-uomo di Cristo» (OTh 20). In quanto «Parola di Dio», Cristo è «Dio stesso, il Figlio, che ci parla personalmente nell'uomo Gesù» (OTh 40). Secondo Schillebeeckx, ciò compenetra l'intero Nuovo Testamento le cui professioni di fede sono comunicate nella loro interezza al periodo successivo: «Da tutto ciò risulta che le professioni di fede cristologiche della Sacra Scrittura divengono incomprensibili al di fuori della cornice trinitaria e che nel Simbolo apostolico fu formulato espressamente soltanto ciò che era l'ispirazione fondamentale del kerygma apostolico. Nel kerygma apostolico, nella catechesi originaria e nelle professioni di fede apostoliche il *mistero di Cristo* è visto come fondamentale a partire dall'universale *mistero di Dio*» (OTh 172). Qui non soltanto è riconosciuta la catena unitaria, ben serrata, della tradizione, ma anche la forza che lega gli anelli: la tradizione attiva nella forma del magistero della Chiesa: «Questa tradizione è essenzialmente unita a un soggetto vivente, la Chiesa, il vivente popolo di Dio sotto la guida del ministero ecclesiastico» (OTh 26s.) al quale, com'è naturale, appartiene anche l'infallibilità (OTh 27).

4 Cfr. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie*, vol. 1.

Non può esserci alcun dubbio sul fatto che queste concezioni cristologiche siano strettamente orientate alla regola cattolica di fede. Pur formalmente enunciate, con maggior forza di quanto avviene nella cristologia tradizionale, in concetti personalistici ed espresse nella categoria dell'incontro, esse non sono affatto distanti dal dogma cattolico del quale, in questo periodo, l'Autore ancora afferma: «Tuttavia dobbiamo qui rimanere chiaramente consapevoli del fatto che il dogma traduce in maniera completa la realtà salvifica del contenuto della rivelazione» (OTh 220). Ancora non si avverte qui uno iato tra Scrittura e dogma o persino tra singole tradizioni della Scrittura. La problematica del processo cognitivo tra testo e autore, tra autore e futuro lettore non è qui tematizzata. Lo sviluppo del dogma è naturalmente riconosciuto, e tuttavia si afferma subito, a mo' di avvertimento, che «la nuova interpretazione del dogma può perciò avere, oltre a un significato ortodosso, anche un significato eretico» (OTh 223). La problematica ermeneutica in quanto tale non è ancora recepita e, soprattutto, non ancora applicata criticamente contro il dogma della Chiesa, come dimostrano i riferimenti soltanto incidentali a Rudolf Bultmann (OTh 219s.).

## 2. La svolta verso l'ermeneutica e la teoria critica

Nel periodo postconciliare, rispetto a questa fase della cristologia, che deve essere definita "precritica", si profila in Schillebeeckx una svolta che emerge nei saggi contenuti nel libro *Gott – die Zukunft des Menschen* [**GZM**][5]. Qui l'autore accoglie tutto l'«arsenale» (GZM 24) dei problemi ermeneutici e la «montagna del materiale ermeneutico» (GZM 24) per sottoporli al dogma della Chiesa. Ciò avviene innanzitutto nell'intenzione positiva di promuovere l'improrogabile reinterpretazione del concetto di Dio come «Dio che è il *nostro* futuro» (GMZ 153). Qui, tuttavia, è solamente fornito e, in forma in qualche modo scolastica, predisposto lo strumento ermeneutico per il compito, ritenuto decisivo, di «riformulare, prendendo avvio dal presente» (GZM 35), la vecchia verità della Bibbia, giacché comprendiamo ogni testo «soltanto nella sua applicazione al presente» (GZM 36), ossia lo concepiamo a partire dall'autocomprensione odierna. In questo modo la problematica ermeneutica non è certamente esaurita, dal momento che ci si dovrebbe già qui domandare (per quindi trovare una risposta) che cosa succede se il testo e la auto- o precomprensione dell'uomo risultano reciprocamente contraddittori. Nel caso di una siffatta opposizione l'autocomprensione deve certamente, nonostante tutte le obiezioni, prendere il sopravvento sulla normatività del testo. Già qui si può avanzare l'ipotesi che Schille-

[5] Cfr. E. Schillebeeckx, *Gott – Die Zukunft des Menschen* (traduzione di H. Zulauf e H. A. Mertens), Mainz 1969 (it. *Dio, il futuro dell'uomo* [Punti scottanti di teologia 50], Roma 1970).

beeckx (non diversamente da Bultmann) non possa tener ferma la normatività della Sacra Scrittura. L'importante questione se anche l'autocomprensione del testo non possa essere messa in discussione, e addirittura ribaltata, non trova qui una risposta positiva.

All'altra questione, ovvero se il contenuto (cristologico) del kerygma sia pregiudicato o deformato da questo forte ricorso all'autocomprensione e alla «situazione ermeneutica» (GZM 35), non si può ancora rispondere validamente in base a questo scritto. Emerge con evidenza che i (pochi) testi su Cristo dicono di Cristo soltanto che Dio in Lui ci ha «donato la possibilità di costruire il futuro» (GZM 153) e che ciò «che in Lui è accaduto [è] fondamento, norma e criterio di ogni attesa futura» (GZM 160). Il mistero della persona di Gesù Cristo trova ancora espressione soltanto nella formula secondo cui «anche nello stesso Gesù… il rapporto immediato con Dio, che Egli chiama Padre, [è] la base per la sua comprensione del Regno di Dio venturo» (GZM 160).

L'ermeneutica appare essere tuttavia rivalutata come istanza critica soltanto con lo scritto *Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* [**BTh**][6] che inizia subito con una domanda incalzante: «Come sappiamo ultimamente che una nuova interpretazione attualizzante del messaggio cristiano o di un qualsiasi vecchio dogma… o della dottrina delle "due nature" (Concilio di Calcedonia) corrisponde realmente al Vangelo e che è, in tal senso, ortodossa?» (BTh 9). Qui lo strumentario ermeneutico sembra estendersi alla linguistica strutturalistica, all'analisi logica e alla filosofia fenomenologica del linguaggio, quand'anche la capacità produttiva di queste discipline per l'ermeneutica teologica venga in seguito nuovamente svalutata. Questo destino riguarda però complessivamente l'ermeneutica delle scienze dello spirito. Dopo averla lodata in un primo momento come lo strumento indispensabile per la moderna trasmissione della fede, si afferma ora, non senza una certa discontinuità, che «la semplice "ermeneutica gadameriana" delle scienze dello spirito è insufficiente per la teologia» (BTh 72). Perciò la questione fondamentale della teologia «non è tanto la questione del rapporto tra passato (Scrittura, Tradizione) e presente, ma tra teoria e prassi» (BTh 71). Così l'Autore prende congedo dall'ermeneutica delle scienze dello spirito e si rivolge alla «dialettica negativa», allora particolarmente popolare, e alla «teoria critica» (Jürgen Habermas), entrambe le quali appaiono particolarmente idonee a riflettere criticamente sulla prassi cristiana, «sull'ortoprassi», decisiva per la reinterpretazione della fede; c'è infatti «una convergenza… tra l'interesse emancipativo, dal quale la teoria critica è guidata, e la forza liberante che procede dal Vangelo, senza che del resto essi coincidano» (BTh 154). Quindi «la teoria critica della società è una scienza ausiliare per la teologia» (BTh 155). Tuttavia il rapporto tra il Vangelo

---

6 Cfr. E. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* (traduzione di H. Zulauf), Mainz 1971 (it. *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Alba 1975; cfr. *Fede e interpretazione* [Giornale di Teologia 56], Brescia 1971; 1985[2]).

(Chiesa e dogma) e la razionalità critica dei cristiani moderni non è completamente chiarito. Da un lato, tramite lo strumento della critica sociale (al quale sottostà anche la Chiesa), devono essere corretti fede e dogma e soprattutto essere criticati in base al criterio della loro efficacia nella prassi, in modo tale che si debba persino giungere a una «comprensione della tradizione *contro* la tradizione» (BTh 146); dall'altro, tuttavia, il dogma deve conservare ed esercitare la propria forza critica, almeno come «pericolosa formula di commemorazione» (BTh 164). Come può tuttavia ciò che deve essere criticato essere assunto come criterio della critica? Come risposta si offrono qui il rinvio alla prassi e l'esperienza che da essa proviene; infatti «la prassi è un elemento essenziale dell'interpretazione attualizzante e liberante» (BTh 159) della fede cristiana. Perciò nella fede matura non vige il principio dell'«ortodossia», ma quello dell'«ortoprassi» (BTh 63; 70). Tuttavia l'Autore non è in grado di indicare che cosa significhi l'aggettivo *orthós* nel concetto di «ortoprassi» e da dove tragga il proprio contenuto. Dovrebbe trattarsi di qualcosa che sta al di sopra della prassi; il che, secondo la regola, qui ultimamente vincolante, della verifica della fede nella prassi e nell'esperienza pratica della vita, non può essere ammesso. È pur vero che l'Autore a un certo punto pone una restrizione con la quale si afferma che non è possibile dedurre le verità di fede dalla prassi esistenziale e dalle sue esperienze (BTh 16), e che tali verità esprimono piuttosto «vere esperienze umane» (BTh 15). Si pone tuttavia qui la medesima questione che si è precedentemente posta a proposito della problematica irrisolta della funzione dell'autocoscienza: come è garantito che l'uomo non identifichi le proprie esperienze con la verità di fede, e che la fede non diventi un artificio dell'uomo o che questi non riduca la fede a una misura della propria piccola esperienza umana?

L'aporia della questione di Dio emerge con particolare chiarezza in un passaggio in cui l'Autore ammette che di Dio non ci può essere alcuna esperienza. Come può, allora, l'esperienza pratica valere come criterio di verificazione della fede in Dio? Qui l'autore si serve di una scappatoia verbale sostenendo che Dio «*nell*'esperienza umana è *sperimentato* come colui che non è immediatamente sperimentabile» (BTh 37). Qui si vede anche che il concetto di esperienza non è chiarito; infatti generalmente il momento dell'immediatezza è assegnato proprio all'esperienza[7].

Formulazioni come le seguenti dimostrano che questi principi di un'ermeneutica critico-pratica già condizionano efficacemente le affermazioni su Cristo, quand'anche la cristologia non sia fatta oggetto di discussione: l'evento umano di Gesù è l'atto con cui Dio si rivela nella storia (BTh 21); Gesù è per i cristiani la rivelazione di Dio ovvero «la presenza escatologica di Dio» (BTh 43); Gesù è la «manifestazione di Dio» (BTh 51). Il cambiamento di punto di vista si palesa, tra l'altro, nell'affermazione secondo cui un'ortoprassi, nella quale Gesù è apprezzato (anche dai non cristiani)

7 Cfr. J. B. Lotz, *Transzendentale Erfahrung*, Freiburg 1978, 20s.

come qualcosa di unico e di assoluto, può essere più «ortodossa» della dottrina di una persona in due nature (BTh 74). La discutibilità di queste affermazioni non sta nel fatto che descrivono Gesù come l'evento di Dio nella storia (il che è corretto), ma piuttosto nel fatto che non attingono più al mistero dell'uomo-Dio, né vogliono più pervenirvi; e ciò non senza una ben precisa conseguenza, dal momento che (secondo quel che afferma lo stesso Schillebeeckx) Dio non può essere nel mondo oggetto di esperienza, poiché altrimenti diverrebbe una parte oggettivata della realtà. Evidentemente il momento dell'esperienza e della prassi, che oggi nessuno bandirebbe dall'interpretazione della fede, deve essere introdotto nella teologia e nella cristologia in maniera completamente diversa da come qui avviene.

## 3. Il Gesù dell'esperienza

Nelle opere del periodo successivo, che fanno diretto riferimento alla cristologia, l'Autore non ha tuttavia corretto, bensì addirittura accentuato, l'aspetto problematico di questo approccio all'esperienza. Qui, per la prima volta, trova applicazione concreta il ricco arsenale dell'ermeneutica e determina anche la sistematica, sempre tenuta ben presente, in maniera tale che con l'analisi dei principi ermeneutici ogni elemento contenutistico è già pregiudicato. Nel libro *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* [**JGL**][8] l'approccio esperienziale trova espressione già nel titolo, dal momento che il Gesù storico è presentato come vivente e sperimentabile senza che qui sia preso in considerazione il problema specifico dell'esperienza di un accadimento o di una vita nel passato, ossia di un'esperienza anamnetica e del ricordo che richiede una determinata "contemporaneità" tra soggetto e oggetto dell'esperienza. Secondo il principio dottrinale cattolico, soltanto la Chiesa e la sua tradizione vivente possono creare questa contemporaneità. In realtà questa funzione è riconosciuta in poche indicazioni della Chiesa, come quando si afferma che la Chiesa è «la norma della nostra comprensione della fede» (JGL 51). Tale proposizione è, tuttavia, seguita da un'altra nella quale si afferma che l'Autore condivide i dubbi sul «Cristo della Chiesa» (JGL 28) e vuole anche prescindere dal dogma.

Conformemente alle «esigenze della razionalità critica» (JGL 26), l'Autore vorrebbe pervenire a questa contemporaneità esibendo l'origine della fede in Gesù (JGL 27). Tutta l'attenzione dell'opera è guidata dalla questione dell'identità di Gesù di Nazareth (JGL 28). In essa, perciò, fede e critica storica si accompagnano e l'os-

8 Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (traduzione di H. Zulauf), Freiburg i. Br. 1975[3] (it. *Gesù. La storia di un vivente* [Biblioteca di Teologia Contemporanea 26], Brescia 1974; 1980[3]).

servatore non tarda a domandarsi a quale istanza, in caso di dubbio, spetti il potere di decidere; infatti l'Autore (come si è visto) esprime i propri dubbi sul «Cristo della Chiesa» (JGL 28). Tuttavia, secondo Schillebeeckx, nemmeno si può giungere al Cristo storico, giacché la ricerca storica non «può mai produrre il vero Gesù di Nazareth» (JGL 28). Pertanto l'Autore rivolge la propria critica anche all'esegesi e al metodo storico-critico, dal momento che questo, se applicato in maniera esclusiva, porta alle conclusioni più diverse (JGL 31). Il suo strumento è un'«esegesi *teologica*» (JGL 32) nella quale il momento teologico non è quello dogmatico dedotto dalla fede ecclesiastica, ma l'esperienza cristiana, che, già all'origine, fu costitutiva della fede cristiana. È la fondamentale «esperienza della rivelazione» (JGL 50), la quale non costituisce soltanto il principio di verificazione di ciò che la Bibbia riferisce su Gesù, ma attraversa anche l'intera storia della fede in Gesù. Il contenuto di questa esperienza è determinato dal fatto di vivere «la salvezza in Gesù» (per es. JGL 499).

Il problema, che qui si pone, sta in questo, ossia che già nel Nuovo Testamento sono riscontrabili molte esperienze e interpretazioni reciprocamente discordanti di Gesù (JGL 44). E deve essere perciò postulato un fattore concreto di unità la cui determinazione, tuttavia, risulta essere meramente formale. Si tratta dell'«indicazione», presente in tutte le esperienze, «dell'unico Gesù» (JGL 48) ovvero del fenomeno che indusse gli uomini del Nuovo Testamento «a determinare il senso più alto della loro vita nell'indicazione di Gesù di Nazareth» (JGL 48). Essi fanno, dunque, propriamente esperienza non di Gesù, bensì soltanto di un suo riflesso e di una sua indicazione. Pertanto, né Gesù Cristo da solo né la primeva comunità cristiana costituiscono l'origine del Cristianesimo, «ma entrambi congiuntamente, come offerta e risposta» (JGL 51). In questo modo, l'esperienza della comunità (e ogni esperienza successiva) diviene di fatto costitutiva dell'evento di Cristo e del Cristianesimo. La figura stessa di Cristo è soltanto ciò che sta di fronte, l'unico polo della realtà salvifica sperimentata. Non perché i discepoli e i primi cristiani avessero riconosciuto realmente in Gesù il Signore, il Figlio dell'uomo o il Messia, ma poiché essi, a causa sua, sperimentarono determinati cambiamenti nella loro vita, gli diedero questi titoli onorifici (JGL 49). Gesù fu soltanto il punto di partenza o la condizione del sorgere della fede dei cristiani. Ma l'elemento autenticamente contenutistico e produttivo venne dall'esperienza esistenziale della comunità che, a sua volta, era plasmata dall'ambiente socio-culturale. Gesù non sarebbe perciò alcunché senza la comunità. Gli elementi costitutivi del Cristianesimo appaiono qui ripartiti su entrambi questi fattori o forze efficienti. E tuttavia, secondo la logica interna, l'esperienza della comunità sta al di sopra di Gesù; a partire da questa esperienza si desume infatti chi fu Gesù e che cosa egli fece. Essa conferisce, innanzitutto, all'evento di Gesù un insieme di contenuti e significato. Il «fattore costante» nell'origine biblica del Cristianesimo, come nel suo sviluppo, è «la vita mutevole della "comunità di *Dio*" ovvero della "comunità di *Cristo*", l'esperienza che dà forma alla comunità» (JGL 49). Se è vero che all'offerta di Gesù conviene una

priorità temporale, il contenuto dell'offerta è determinato dalla risposta della comunità. La questione, che a questo punto si impone, se la comunità non possa essersi ingannata nel trasporre in Cristo le proprie aspettative e i propri aneliti, non viene posta. La "teoria della proiezione" non è qui esclusa né confutata.

Contro il principio stabilito secondo cui la ricerca storico-critica «mai può restituire il vero Gesù di Nazareth» (JGL 28) e il tentativo di trovare il Gesù storico è la ricerca «di un "fantasma"» (JGL 61), l'Autore con grande naturalezza si accinge di fatto al compito di «entrare nel terreno "autenticamente gesuano"» (JGL 127) e di intraprendere un'«indagine storico-critica di ciò che realmente si afferma a proposito di Gesù» (JGL 90), naturalmente soltanto nella reazione e nel riflesso della comunità dei discepoli. Per questa ragione, in seguito, si tratta dell'individuazione dell'«aspetto reale» (JGL 56), delle «tradizioni attendibili» (JGL 50) o dei rapporti pertinenti della comunità con il Gesù storico rispetto (in contrapposizione) a proiezioni e ad approcci arbitrari (JGL 56) o a «sovrapposizioni kerygmatiche» (JGL 76). Tuttavia, a partire dal principio fondamentale dell'esperienza, anche tali "sovrapposizioni" dovrebbero in realtà essere riconosciute come autentiche esperienze e riferimenti al "polo" Gesù. L'Autore, nel prosieguo del lavoro, riconosce peraltro come autentiche soltanto quelle esperienze che, come la fonte dei *logia*, appartengono al più antico deposito storico-tradizionale del Nuovo Testamento e che non fanno menzione alcuna di ogni pretesa personale o persino regale di Gesù. A questo scopo si ricorre ancora a quelle parti dei vangeli sinottici che riportano la prassi esistenziale puramente umana di Gesù, e così persino la professione messianica di Pietro è fatta passare per un malinteso, suppostamente corretto da Marco (Mc 8,27-33), poiché non si tratterebbe di una professione di fede, ma di un «completo malinteso» (JGL 286) della prospettiva esistenziale di Gesù. «[P]er Marco è una cristologia eretica del *theios aner*» (JGL 286).

Nell'individuazione di questa immagine storica di Gesù l'accento cade sull'«avveduto dominio di Dio sull'umanità» annunciato da Gesù (JGL 124), sulle parabole che contraddicono l'agire convenzionale degli uomini (JGL 139) come anche sulle beatitudini nelle quali tuttavia Gesù vuole esprimere soltanto il no radicale alla storia di dolore dell'uomo fino a quel momento (un'interpretazione che rende particolarmente evidente l'influsso di un moderno schema di comprensione per l'interpretazione del Nuovo Testamento). Al contrario l'esortazione di Gesù alla *metanoia* non è particolarmente sottolineata, dacché Gesù, secondo la comprensione di Schillebeeckx, non era un predicatore di sventura (come Giovanni Battista). «Giovanni [appariva] al popolo… come un canto funebre,… Gesù [appare] come una canzone» (JGL 123).

Per ciò che riguarda la prassi esistenziale di Gesù che influenzò particolarmente i discepoli, essa è determinata dal «fare-il bene» umano (JGL 160), dai «rapporti con gli uomini che riempiono di letizia» (JGL 177), dai pasti con gli umili e con coloro che sono esclusi dalla società (JGL 183ss.). Tutti i tratti gesuani che vanno oltre il

solamente-umano vengono spinti alla periferia o addirittura trascurati. Così la storia dell'infanzia di Gesù è liquidata come irrilevante, quantunque, in base al "principio di esperienza", anche ad essa non possa essere negata una relazione con Gesù come punto di riferimento (Mt 1,18-23; Lc 1,5-2,52). «La sua nascita a Betlemme è un teologumeno ebraico, vale a dire una visione interpretativa, non un'affermazione storica» (JGL 102). Diviene qui ancora evidente che sono considerate valide soltanto quelle esperienze che non contraddicono lo schema riduzionistico dell'uomo Gesù.

Ciò vale anche per le opere potenti e i miracoli di Gesù che sono presentati come ambivalenti dal punto di vista storico e non possono essere compresi letteralmente (JGL 160s.). Che anche qui una diversa categoria di giudizio – categoria che fondamentalmente rimane in tutte le interpretazioni il fermento segreto e la misura della legittimazione o del rigetto delle esperienze di Gesù, ossia il significato per l'uomo moderno o per l'autocomprensione moderna – sconfini nel giudizio storico-critico, che dovrebbe presumibilmente riguardare soltanto le pretese del testo e del contesto storico-sociologico di quei tempi, è indicato dall'affermazione finale sugli atti miracolosi di Gesù: «Infatti, anche se, secondo la lettera, Gesù avesse compiuto ciò storicamente, che cosa significa tutto questo per noi oggi?… Quale vantaggio portano i miracoli di Gesù di allora per un operatore umanitario dei nostri giorni?» (JGL 161). Appare qui evidente che all'Autore non importa ultimamente il recupero del Gesù storico (che, a dispetto di tutti questi sforzi, presumibilmente [secondo Schillebeeckx] non può essere afferrato) e nemmeno delle esperienze che i discepoli fecero della potenza e della capacità di fare miracoli di Gesù, bensì della critica attraverso l'autocomprensione moderna, un'autocomprensione che, tuttavia, non è quella della fede della Chiesa.

L'utilizzo assolutamente selettivo del metodo storico-critico e del principio di esperienza ad esso connesso appare soprattutto evidente, tra tutti gli interpreti che si sforzano di dimostrare la mera umanità di Gesù, nella presa di posizione di Schillebeeckx rispetto alla parola di Gesù sul mistero della propria persona in Mt 11,27, a quello che una volta era detto "passo giovanneo" e che si trova nel paesaggio dei Sinottici come un masso erratico. Mentre molti esegeti moderni esprimono la convinzione che non sia dimostrabile la provenienza di questo *logion* dalla comunità postpasquale e l'Autore stesso ammette che questa parola può essere considerata «nel suo nucleo» (JGL 235) autenticamente risalente a Gesù, il «nucleo» viene poi (del tutto in contraddizione con la sua possibile provenienza da Gesù) presentato (senza una vera e propria prova) come il prodotto di influenze ellenistiche, giudeo-cristiane, tardo-giudaiche e persino cassidiche, in modo tale che in esso trova ultimamente espressione soltanto una semplice consapevolezza di Gesù di essere portatore di un messaggio (JGL 235)[9].

[9] Cfr. L. Scheffczyk, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des*

Che in questa concezione (nonostante tutte le opposte affermazioni verbali dell'Autore) un Gesù storico e non kerygmatico rimanga il postulato e il *leitmotiv* della spiegazione, è dimostrato dall'elusione delle formule paoline di confessione egualmente risalenti alla più antica tradizione nella quale viene in evidenza l'immagine «divina [*gottheitlich*]» di Cristo con i tratti della preesistenza e della uguaglianza con il Padre nonostante il riconoscimento dell'umile condizione di Colui che è divenuto carne (vedi a tal proposito per es. Fil 2,6-11; 1 Cor 15,3-5).

Il centro dal quale nello stesso Gesù storico origina il significato religioso della salvezza, e a partire dal quale è ultimamente fondata «la salvezza da Dio», è il suo particolare rapporto con il Padre, sicché Gesù è qui nuovamente giudicato sotto l'aspetto dell'esperienza religiosa. Dopo alcune restrizioni a proposito della valenza teologica del concetto di Padre nelle parole di Gesù, si ammette infine che «questo *Abba-Erlebnis* [esperienza dell'Abba]» può essere considerato «*come* l'anima, la fonte e il fondamento dell'annuncio, della prassi e di tutto il comportamento di Gesù» (JGL 235s.). A questo punto viene però alla luce un dilemma che riguarda tanto l'approccio ermeneutico quanto la struttura sistematica di questa "cristologia". A proposito di questo *Abba-Erlebnis* di Gesù l'Autore pone la questione (che in linea di principio dovrebbe essere posta anche in relazione a tutte le esperienze dei discepoli) se – come potrebbero affermare i critici – ciò non sorga anche da un inganno e se Gesù con questa eccezionale esperienza non sia caduto in un'illusione, la cui naturale conseguenza è stata che anche le successive esperienze cristiane di Gesù e l'intero Cristianesimo siano stati inevitabilmente contrassegnati come illusori. La risposta, nella sua consequenzialità procedente dall'approccio esperienziale ultimamente non oggettivabile, è interessante: secondo Schillebeeckx è possibile squalificare l'esperienza dell'*Abba* come illusione. È importante avere fiducia in Gesù (JGL 239), eppure si deve concludere che questa fiducia non può essere fatta oggetto di dimostrazione. Non è preceduta da alcun giudizio di probabilità e di credibilità, né è fondata oggettivamente in Gesù stesso, bensì nel riflesso di Gesù nell'esperienza dell'uomo. Si tratta di una determinazione di tipo decisionistico. In questo modo tutto il laborioso pensiero ermeneutico porta, in maniera sistematica, nella prossimità di un'opzione arbitraria.

Si può facilmente intuire come in un siffatto schema umano di comprensione, oscuramente commisurato all'autocomprensione moderna, non rientri anche una concezione salvifico-realistica della morte e della resurrezione di Cristo. Certamente l'Autore non nega che Gesù comprese la sua morte come conseguenza del suo servizio di amore agli uomini e della sua solidarietà verso di loro, ma in nessun modo come «salvezza o sacrificio espiatorio» (JGL 276). Questa morte fu una prova della fedeltà di Gesù al suo compito, ma anche un'indicazione prepasquale del fatto che «l'opera

*Christentums* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte Jg. 1982, Heft 3), München 1982.

di Gesù» continua. Da questa immagine storica di Gesù e delle sue opere, delle quali occasionalmente lo stesso Autore ammette che la ricostruzione è «piuttosto vaga e "misera"» (JGL 283), dipende poi anche l'interpretazione degli eventi pasquali e dei racconti dell'apparizione che rappresentano soltanto l'espressione dell'esperienza della conversione che tuttavia i discepoli fecero attraverso la rammemorazione del Gesù storico. Queste «visioni» sono «estrapolazioni del carattere gratuito» dell'agire di Dio sui discepoli. Ogni ulteriore considerazione è un «"raggiro" soprannaturalistico» (JGL 576). In questa interpretazione, il cui carattere ipotetico appare con estrema evidenza, trova conferma anche il principio soggettivistico dell'esperienza dell'Autore; infatti, secondo questa spiegazione, l'«esperienza della Pasqua» non si verifica come conseguenza di un nuovo evento oggettivo dopo la morte in croce, ma è piuttosto un processo conoscitivo nei discepoli, una conversione in divenire e un ricordo del Gesù storico che, a sua volta, serve soltanto da punto di avvio e di collegamento di un'esperienza interna all'uomo.

Pertanto le «esperienze pasquali» nemmeno hanno il significato e la forza di elevare e di oltrepassare la validità e la normatività della semplice immagine del Gesù prepasquale. L'affermazione normativa del Nuovo Testamento sul mistero della persona di Cristo rimane quella del profeta escatologico. «*Da parte di Dio* Gesù è presente *per gli uomini suoi prossimi*, egli è il dono di Dio a tutti gli uomini: tale è la prospettiva finale del Nuovo Testamento su Gesù di Nazaret e, per così dire, sulla sua definizione essenziale» (JGL 493). Di conseguenza, i detti di Cristo del quarto Vangelo sono considerati di rango inferiore; essi costituiscono una «teologia di "secondo grado"» (JGL 482). *Logos* e *Pneuma* devono comprendersi soltanto come concetti astratti che possono essere assunti tanto poco come prove di una preesistenza quanto l'asserzione della preesistenza della Torah giudaica (JGL 483). Una minore importanza è in particolare attribuita all'ulteriore sviluppo teologico nella Chiesa antica, nella misura in cui tale sviluppo rappresenta soltanto un'elaborazione unilaterale dell'interpretazione di Cristo nel quarto Vangelo, la quale non dovrebbe essere «compresa in maniera così altamente cristologica» (JGL 390). Dunque, Gesù non dovrebbe essere interpretato a partire dalla Trinità, poiché ciò corrisponderebbe a una «teologia di "terzo grado"» (JGL 593). Ciò nondimeno, alla fine, l'Autore intraprende il tentativo di collegare la vita di Gesù con il mistero della Trinità, che trova però qui un'interpretazione del tutto diversa. Secondo questo tentativo Gesù è compreso, a partire dalla sua natura creata e dalla sua umanità, come Figlio del Padre in virtù della relazione essenziale con il Padre creatore, ma ultimamente distinto dagli altri uomini soltanto mediante la sua *Abba-Erfahrung* (JGL 583s.). Per questo, a proposito della dottrina nicena (con cui non concorda la ricostruzione di Schillebeeckx sul Gesù dei sinottici), si afferma che essa «non [era] necessaria» (JGL 390). Similmente la dottrina di Calcedonia è squalificata come espressione di «sofisticherie altamente filosofiche dello spirito greco» (JGL 500), il che contraddice palesemente i dati e i fatti della storia

dei dogmi. In questo modo anche il titolo "Figlio di Dio" è sottoposto alla critica, perché in nessuna parte del Nuovo Testamento Gesù si definisce tale (JGL 487). Di conseguenza, è rigettata anche la professione della Chiesa di un Dio-uomo, perché «Dio-uomo» sarebbe un «*mixtum* pensabile o impensabile». Il «Dio-uomo» sarebbe «una "icona divina"» che «la forza critica di Dio stesso» è destinata a «neutralizzare» (JGL 596). Si può dunque comprendere come i critici abbiano identificato questa interpretazione di Gesù con il Gesù della teologia liberale o ne abbiano cercato il modello nel Gesù etico di Albrecht Ritschl che intendeva la "divinità" di Gesù soltanto come indice della sua rilevanza etica[10].

Tuttavia non è assolutamente necessario criticare o confutare dall'esterno l'Autore nella sua interpretazione di Gesù. Un confronto tra i suoi inizi con il «Cristo sacramentale» e il suo approdo con il verdetto contro Cristo come «icona divina» dimostra che lo stesso Autore si contraddice.

Su questi principi di un'ermeneutica e di una sistematica che rappresentano più un gesuanismo che una cristologia (giacché questa è sospettata di ideologia), si fonda anche l'opera *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* [**CCGL**][11]. Qui è principalmente affrontata la questione del modo in cui il Cristianesimo neotestamentario ha sperimentato la salvezza e la grazia, esperienza che anche oggi deve rimanere orientativa. Per quel che concerne le affermazioni rilevanti per la cristologia e la sua fondazione ermeneutica, non si devono constatare differenze essenziali. In relazione alla descrizione dell'esperienza della grazia è attribuita una maggiore importanza alla teologia paolina e al paolinismo rispetto all'opera precedente. Per Paolo la salvezza è, in modo definitivo ed esclusivo, «salvezza in Cristo come dono di Dio» (CCGL 171). Qui il significato universale di Cristo (nella Lettera ai Colossesi) e la comprensione cosmo-politica (nella Lettera agli Efesini) sono fortemente enfatizzati e posti in relazione con la moderna «teologia politica» come anche con la «teologia della liberazione» (CCGL 205). Anche le maestose affermazioni su Cristo come «irradiazione della Gloria di Dio» (Eb 1,3) [2 Cor 4,4 nel testo], o come immagine di Dio e mediatore della creazione (Eb 1,3), sono addotte per contraddistinguere la coscienza neotestamentaria della fede (CCGL 240) e comprese come attualizzazioni della fede normativa nella «salvezza in Gesù come dono di Dio» (CCGL 239).

Qui si parla in termini più positivi anche della cristologia, prima giudicata unilaterale, seppure con la riserva derivante dalla convinzione dell'Autore secondo cui questa cristologia sia soltanto funzionale e che per Giovanni Gesù stia solamente «in un rapporto incomparabile e al di sopra di tutto con Dio» (CCGL 417). Anche

---

10 Cfr. R. Slenczka, recensione di E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg et al. 1975, in Theologische Literaturzeitung 103 (1978) 423-426, qui 425.

11 Cfr. E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* (traduzione di H. Zulauf), Freiburg i. Br. 1977 (it. *Il Cristo: la storia di una nuova prassi* [Biblioteca di Teologia Contemporanea 37], Brescia 1980).

i «solenni titoli di Cristo» (CCGL 420) contenuti nell'Apocalisse sono riconosciuti come attualizzazioni del credo fondamentale cristiano scaturito da una particolare situazione di persecuzione della Chiesa (CCGL 422). Si fa ricorso all'apocalittica, qui dominante, persino come base di una teologia cristiana della liberazione nella cui raccomandazione sfocia tutta l'opera (CCGL 446).

A prescindere da questa applicazione ermeneuticamente avventata delle affermazioni bibliche a problemi e ad esigenze moderne, si potrebbero comprendere queste stesse affermazioni come elementi certi di una cristologia che getta un solido ponte verso il dogma della Chiesa antica. Tuttavia non è evidentemente questo l'intento dell'Autore. Infatti tutte le suddette affermazioni devono essere messe a confronto con il messaggio protocristiano di Gesù come «profeta escatologico» e, se si applica questo parametro, devono essere considerate secondarie. Ciò viene anche fondato sostenendo che alla Scrittura in quanto tale e nel suo complesso non appartiene alcuna autorità formale, bensì solamente una cosiddetta autorità esistenziale che nasce dall'esperienza, ultimamente dall'esperienza originaria che i discepoli fecero del Gesù storico. Tutte queste interpretazioni successive stanno sotto il segno negativo delle teologie di "secondo" e di "terzo grado", delle quali, nell'opera qui menzionata per prima, si afferma espressamente in un passaggio (che può facilmente sfuggire) che l'ortodossia cristiana fondamentale è costituita dalle affermazioni *first-order* (JGL 485) e che si è già cristiani se ci si attiene al semplice gesuanismo dell'originaria tradizione biblica.

A ciò corrisponde, nel secondo libro su Gesù, la svalutazione, chiaramente emergente, del materiale tradizionale delle lettere pastorali, tramandato in maniera «immutata» e «non-attualizzata», che viene offerto «sotto la forma di *cliché*» (CCGL 283) e che deve essere criticato applicando il parametro dell'esperienza primeva di Gesù (CCGL 61), tanto più che si rende qui già percepibile un illegittimo «incremento istituzionale» dell'esperienza originaria di Gesù attraverso l'autorità giuridica e formale della Chiesa (CCGL 62). Anche la canonizzazione delle Sacre Scritture è perciò giudicata criticamente e viene respinta la dottrina della conclusione della rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo (CCGL 62). Laddove infatti avviene una legittima attualizzazione della «storia originaria» [*Urgeschichte*] di Gesù, la rivelazione prosegue in senso proprio. In base a tale concezione, all'autentico processo della rivelazione appartiene la rivelazione che scaturisce dall'incontro con Gesù.

Deve inoltre continuare ad essere riconosciuta la «salvezza da Dio in Gesù» in senso gesuano come costante che ha effetto su tutte le ulteriori "rivelazioni" e come esperienza fondamentale, mentre le mutevoli esperienze interpretative continuano a occupare il posto delle variabili dipendenti. Dove la variabile è sperimentata come qualcosa di conforme al «profeta sofferente Gesù» (quindi nell'esperienza soggettiva non identificabile come tale) ossia dove ha successo l'attualizzazione contemporanea della testimonianza esistenziale originaria, sorge un «quinto vangelo» (CCGL 2), una pretesa che dimostra in quale estrema modalità la situazione temporale o persino

il singolo individuo con un'esperienza siano qui costitutivamente inclusi nella "rivelazione". «L'attuale racconto della vita dei cristiani… appartiene al nucleo della cristologia» (CCGL 2). A questo punto, nonostante ogni accento posto su ciò che è contemporaneo e nuovo in questa rivelazione che continua e mai si conclude, ci si chiede che cosa di nuovo sia qui realmente generato. Già nel primo libro su Gesù spicca il fatto che le interpretazioni spacciate per nuove della persona e dell'operare di Gesù (essere-se-stesso nella dedizione radicale, difensore degli uomini, mistico ed esegeta di Dio) siano soltanto dilatazioni verbali dell'essere-uomo di Gesù, a proposito delle quali ci si può domandare se esse siano particolarmente adeguate all'uomo moderno. Questo vale anche per i predicati di Gesù presentati nel secondo libro, i quali sono ancora soltanto: mistico di Dio, essere umano nostro prossimo che ha vissuto «l'essere-uomo fin nella sua profondità» e, al contempo, ha dato «espressione a Dio» (CCGL 828). In pratica non sono qui introdotte esperienze di Gesù realmente nuove, ma esperienze drappeggiate con parole nuove. Ma anche queste, come la concezione giudaizzante delle affermazioni *first order*, non colgono il mistero della fede del Dio-uomo Gesù Cristo.

## 4. Approssimazioni al dogma?

In entrambi i voluminosi libri su Gesù di Schillebeeckx risulta evidente il tentativo di avvicinare Gesù e la «sua causa» all'uomo moderno, che presumibilmente non può più credere al dogma tradizionale, sotto l'aspetto di ciò che è umano e che appartiene alla realtà naturale della storia, così come questa realtà si presenta nella forma originaria del Vangelo, per poter cogliere questo Gesù nella categoria dell'esperienza umana quotidiana, la quale, allo stesso modo, non deve essere espressamente religiosa. All'occasione, si è caratterizzato questo tentativo, che vuole offrire soltanto dei *prolegomena* a una "cristologia", con il titolo, oggi di uso corrente, di una "cristologia dal basso". L'Autore non riconosce questa espressione dal momento che, secondo la sua opinione, in questo approccio "dal basso" è già inclusa la fede come un fattore che proviene "dall'alto". Tuttavia qui si presentano già i problemi che derivano dal principio di fede e dottrinale cattolico nella misura in cui si voglia continuare ad attenersi ad esso. E si delinea quindi una serie di questioni di tipo ermeneutico e sistematico che divengono particolarmente urgenti per il fatto che l'abbondanza del materiale raccolto in queste opere non è completamente penetrato dalla chiarezza e dalla coerenza del pensiero teologico. Si pone, tra l'altro, questa domanda: che tipo di fede è quella orientata a un uomo profetico e alla sua imponente *Wirkungsgeschichte* (storia degli effetti)? Questa domanda si impone sotto due aspetti, giacché in tutta l'opera la differenza tra fede ed esperienza non è fatta sufficientemente oggetto di riflessione né è così colta la distinzione tra fare esperienza, da un lato, e discernere,

giudicare e comprendere, dall'altro. In questo modo, l'assenso della fede, che si riferisce alla verità divina trascendente la ragione, eppur resa a questa stessa accessibile dalla rivelazione, è eguagliato all'assenso dell'esperienza il cui motivo è l'*evidentia sensibilis*.

L'accentuazione esagerata del momento soggettivo dell'esperienza, dal quale non può ultimamente essere esclusa la plurivocità, con la conseguenza che alla fine si opta, in modo meramente decisionistico, per una determinata esperienza ed è attenuata la vincolatività di altre esperienze (soprattutto le successive esperienze della Chiesa), porta alla fine anche a una diversa interpretazione della rivelazione e delle sue testimonianze normative, così come riecheggia nel discorso pretenzioso, ma, ancora una volta, non univoco, del "quinto vangelo". Se si pensa alle conseguenze di queste asserzioni, da esse sembra trapelare una comprensione della rivelazione in base alla quale l'autorità della rivelazione coincide con l'autorità dell'esperienza (cristiana) (CCGL 55). L'esperienza appartiene costitutivamente all'evento della rivelazione.

Con il verdetto contro l'erezione di una «grossolana contrapposizione» (CCGL 36) tra rivelazione ed esperienza (che in quanto tale non è eretta da nessuno), l'Autore – nonostante qualche opposta affermazione espressa verbalmente – si approssima a una sintesi di entrambe le realtà che non è sostenibile né sul piano teologico né su quello ermeneutico. Questa sintesi equivale a un fraintendimento della situazione ermeneutica fondamentale dell'uomo, che non è caratterizzata da una co-costituzione dei testi attraverso gli interpreti, della lettera attraverso colui che la legge, del contenuto di una missiva attraverso il suo destinatario, bensì mediante una ricezione ragionevole, l'accoglimento e l'ascolto di ciò che è detto, in seguito a cui può aver luogo l'acquisizione oppure il rifiuto delle cose dette (o rivelate). Leggendo Schillebeeckx si ha non di rado la sensazione che egli faccia delle condizioni umane qui evocate e della ricettività umana, che include ogni elemento umano e perciò anche l'esperienza, una causa efficiente e formale originaria. È come se (per addurre un esempio un po' drastico) il destinatario di una lettera dovesse egli stesso giudicarne il contenuto, redigerla, per comprenderla e recepirla. Riflettendo coerentemente su questo approccio, non sarebbe infondato chiedersi perché soprattutto il destinatario debba ancora aprire e leggere la lettera, se il contenuto è da lui stesso com-posto e co-costituito. In realtà la questione, occasionalmente emergente dalle opere di Schillebeeckx, della ragione per cui l'esperienza umana rilevante per la salvezza possa sorgere soltanto da Gesù, rimane senza risposta. Qui fu forse più coerente Herbert Braun, quando rispose che non c'era alcun'altra esperienza disponibile (il che indica i limiti dell'esperienza).

Nelle sue più recenti opere minori [**A / ME**][12], l'Autore affronta le obiezioni sol-

---

12 Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* (Quaestiones Disputatae 78) (traduzione di H. Zulauf), Freiburg i. Br. et al. 1979 (A) (it. *La questione cristologica: un bilancio* [Giornale di Teologia 127], Brescia 1980; 1985[2]); *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft*, Freiburg i. Br. 1979 (ME) (it. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo: un breve bilancio* [Giornale di Teologia 161), Brescia 1985).

levate dai critici, respingendole tuttavia, nel loro complesso, come inesatte. Il modo di procedere è un esempio, degno di riflessione da parte di tutti, di quanto la crescita esplosiva di questioni e di pre-questioni ermeneutiche possa aggravare e offuscare il processo originario di comprensione. Tuttavia, nel giro di breve tempo, alcune posizioni si manifestano in maniera ancor più pronunciata e in una forma più grossolana. Così la teologia cristiana è ricondotta a due fonti del suo pensiero, ossia alla rivelazione e all'esperienza, le quali sono entrambe costitutive (A 13). «L'esperienza interpretativa appartiene essenzialmente al concetto di rivelazione» (A 20s.), anche se gli uomini non fondano la rivelazione (e in questo modo, di fatto, è già tolta la pretesa di un momento essenzialmente costitutivo). A proposito di Gesù si afferma ora con ancor maggiore chiarezza che egli è soltanto «il punto di partenza per una comprensione in senso salvifico del Nuovo Testamento» (ME 31). Si chiarisce anche che Gesù fece agli uomini solamente un'offerta alla quale essi hanno corrisposto con le loro proiezioni. Egli fu soltanto «lo stimolo, l'innesto delle loro proiezioni denominanti» (A 33). In un'interessante digressione si dice che la circostanza scatenante era posta in ciò «che egli *apparve* essere con la sua vita e la sua morte» (A 33; il corsivo è nostro). Quindi le proiezioni indicano qualcosa di incerto e apparente.

Né, d'altro canto, si può respingere l'impressione che l'Autore non sia rimasto del tutto indifferente alle critiche. Così il supposto pluralismo delle cristologie neotestamentarie è limitato dal cenno al fatto che nel loro incontrarsi avrebbe potuto senz'altro verificarsi una concordanza dell'unica fede (A 55). In questo contesto anche la tradizione cristiana (tuttavia soltanto come tradizione esperienziale) appare essere fondamentalmente rivalutata. Così si assicura che alle affermazioni *second-order* non è attribuibile il significato di affermazioni di secondo rango (A 111). In alcuni passi la comprensione della Resurrezione è chiarita nel senso che «tanto il sepolcro quanto le visioni dell'apparizione» non dovrebbero essere negati in quanto «realtà storica» (A 89s.) (tuttavia a p. 102 [in A] la «resurrezione corporale» è avvicinata a un modello interpretativo). Schillebeeckx riconosce una cristologia che sin dall'inizio include nel proprio processo il dogma e, con il suo tentativo, vuole soltanto «condurre i fedeli *a una cristologia*» (A 114). Così si può forse nutrire la speranza che possa ancora realizzarsi il passo verso il riconoscimento del *vere homo vere Deus*, passo che, se si prende seriamente in considerazione il credo allegato dall'Autore, non è ancora stato fatto; infatti la professione del «Figlio di Dio unicamente amato» non è identica, né nel senso né nell'oggetto, all'*in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum* del simbolo niceno-costantinopolitano. Una teologia ermeneutica non dovrebbe trascurare questa differenza.

***Riassunto***

Nel suo articolo apparso in inglese nel 1984 e qui per la prima volta tradotto in italiano secondo l'edizione critica della versione originale tedesca inedita, Leo Scheffczyk studia attentamente gli scritti di Edward Schillebeeckx inerenti alla cristologia apparsi fino all'inizio degli anni '80. Egli distingue una prima fase "pre-critica" dalle opere cristologiche principali e conclude le sue osservazioni esaminando due scritti più brevi della fase tardiva. A proposito delle pubblicazioni iniziali di Schillebeeckx, Scheffczyk constata ancora una fedeltà alla dottrina ecclesiale in conformità con la Rivelazione; il domenicano belga si limitò a porre in una nuova luce la dottrina ricorrendo alle categorie moderne dell'incontro, dell'esperienza e dell'umanità. Nella svolta postconciliare di Schillebeeckx verso un'ermeneutica critica, tuttavia, l'esperienza umana sarebbe diventata il criterio decisivo, insieme al rapporto con la prassi. Questa concezione emerge, con tutte le sue conseguenze, dal suo fondamentale volume *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (*Gesù. La storia di un vivente*): la persona di Gesù è presentata – senza legittimazione metodologica e in maniera unilaterale – a partire dall'esperienza di comunità del cristianesimo primitivo, ricostruito secondo un'autocomprensione moderna. Scheffczyk conclude la sua indagine sostenendo che Schillebeeckx non concede né alla fede né alla Rivelazione alcuna consistenza concettuale rispetto all'esperienza umana (di allora e di oggi) e che trasforma entrambe arbitrariamente. Scheffczyk è sensibile all'argomentazione di Schillebeeckx, di cui esamina la coerenza intellettuale e la chiarezza concettuale. L'analisi di Scheffczyk rimane degna di nota perché anche oggi esistono delle visioni teologiche di Gesù che derivano almeno indirettamente da tali modelli di argomentazione. Soprattutto si coglie nella presentazione di Scheffczyk il modo in cui lo sviluppo intellettuale di un autore dipenda in modo decisivo anche dalla precedente omissione di certi chiarimenti o dall'oscuramento di talune questioni. Lo studio di Scheffczyk fornisce altresì un punto di riferimento per la reazione intellettuale a pensieri diversi dai nostri: egli dà il proprio assenso a preoccupazioni legittime, come per esempio, alla fine della seconda parte principale, riguardo all'importanza odierna dell'esperienza e della prassi. Inoltre, alla fine, l'Autore tiene aperto il discernimento critico per rendere possibili dei futuri sviluppi positivi.

***Abstract***

In his article published in 1984 in English and now for the first time translated into Italian according to the critical edition of the inedited German original, Leo Scheffczyk examines in detail the writings of Edward Schillebeeckx, which are relevant for Christology and were published until the early 1980s. For this purpose, he distinguishes a "pre-critical" early phase which differs from the main Christological works. Scheffczyk then allows his observation to fade abate while concentrating on two later smaller writings. For Schillebeeckx' early publications, Scheffczyk acknowledges fidelity to the church doctrine according to Revelation, only placed into a new light using modern categories such as encounter, experience and humanity. In Schillebeeckx's post-conciliar turn to critical hermeneutics, however, human experience had become decisive, accompanied by the reference to practice. The full impact is reached in his central book *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (*Jesus. An experiment in Christology*): without any methodological legitimation, the person of Jesus is unilaterally depicted as the result of an experience of early Christian communities reconstructed from modern self-understanding. Finally, Scheffczyk summarizes that Schillebeeckx does not allow a conceptual autonomy either to faith or to revelation in relation to human experience (then as well as today's). He thus subjectively and arbitrarily re-embossed revelation and faith. Scheffczyk is sensitive to Schillebeeckx's line of reasoning, examines mental coherence and conceptual clarity. Scheffczyk's analysis remains remarkable, because even today there are theological images of Jesus that depend at least indirectly on such patterns of argumentation. Above all, however, Scheffczyk's account shows how an author's spiritual development is partly due to a prior omission of certain clarifications or suppression of questions. Scheffczyk's study also provides a benchmark for mental response to thought movements which differ from one's own: in doing so, legitimate concerns are affirmed, e.g. at the end of the second main part today's importance of experience and practice. In addition, at the very end, the critical sighting is kept open for the possibility of future positive development..

# Cardinals Newman and Scheffczyk on the Development of Dogma

**Andrew Meszaros***

## 1. Introduction

The affinity that Cardinal Scheffczyk had for St. John Henry Newman is no secret. One scholar points to «the influence of John Henry Newman» which enabled Scheffczyk «to construct a modern theology characterised by a mode of thinking that took both salvation history and the individual person seriously»[1]. Another scholar has suggested that for Scheffczyk, «der deutsche Newman» might be a fitting moniker[2]. To corroborate such a suggestion would require a more thorough familiarity with the work of Scheffczyk than I possess. But the moniker is suggestive and, at the very least, prima facie, corroborated by (1) Scheffczyk's sympathetic reading of Newman and (2) some major tendencies they have in common, which include a theology that attempts to hold tensile poles together and a dual sensitivity to both history and human experience.

The second point is easily corroborated if one accepts an interpretation of Newman in terms of polarity[3]. It is indisputable that Newman works with some dichotomies and tensions to great effect. The categories of the «real» versus the «notional» comes to mind, as do his reflections on the tensions between the Church's priestly,

* Lecturer in Systematic Theology at the Pontifical University, St. Patrick's College Maynooth, Co. Kildare. Cfr. https://maynoothcollege.ie/staff/andrew-meszaros. E-mail: andrew.meszaros@spcm.ie.

1 J. Nebel, *Cardinal Leo Scheffczyk: a brief theological and biographical portrait*, in International Journal for the Study of the Christian Church 10/1 (2010) 13-18 (14).

2 M. Hauke, *Nachruf auf Leo Kardinal Scheffczyk*, in Theologisches 36/1-2 (2006) 5-28 (22).

3 One of the foremost interprets of Newman on this line is my own *Doktorvater*, T. Merrigan, *Clear Heads and Holy Hearts: The Religious and Theological Ideal of John Henry Newman* (Louvain Theological and Pastoral Monographs 7), Louvain 1991, esp. 1-19.

prophetic, and kingly offices. Where he and Scheffczyk alike keep tension-in-unity extends to the spheres of faith and reason, God and world, Scripture and tradition, grace and nature, faith and works, creation and redemption, and the common priesthood and teaching office[4].

As it is, then, the goal of this essay is quite humble. I simply hope to show (1) that Newman and Scheffczyk have more in common than their birthday of 21 February. In fact, I will show that Newman was a privileged resource for Scheffczyk on the question of doctrinal development! And (2) that the two cardinals together offer useful resources for upholding what I believe to be the single most important principle for development theory today, which has been repeatedly under attack (today, mostly by historicism and radical hermeneutics): namely, the dogmatic principle. I cannot manage to give a full and direct response to historicism and radical hermeneutics. But I will argue that historicism and radical hermeneutics undercut Newman's dogmatic principle and therefore are ultimately incompatible with theological faith and the demands of Christian discipleship as Newman understands them. To do so, I will appeal to Newman's teaching on conscience, which is, admittedly, not a common point of reference for discussions on dogma and doctrinal development, but one which I hope offers helpful insight into them. Without the dogmatic principle, Newman, his theory, his *Notes* of authentic development, are all obsolete.

## 2. Scheffczyk's Reception of Newman

While Newman's influence might be discerned in the many other theological areas of interest for Scheffczyk, such as his ecclesiology, Newman occupies a privileged place in Scheffczyk's treatments of fundamental-theological topics such as doctrinal development. Like most presentations of development theory, Scheffczyk's briefly treats the logical theories of scholastic theology[5]. But unlike other scholars, Schef-

4 E. de Gaál, *The Contributions of Leo Cardinal Scheffczyk to Mariology after Vatican II*, in Marian Studies 65 (2014) 113-138 (122-123). Gaal continues: «He discovers "a gravitation to the stronger pole, towards the divine, the absolute, to the everlasting, without suppressing the other pole", but rather, seeing its value precisely as originating from the Divine and intended for glorification, by magnifying God with Mary». Also, L. Scheffczyk, *Sensus fidelium – Witness on the part of the community*, in International Catholic Review Communio 15 (1988) 182-198 (186).

5 The most sophisticated exposition of this theory belongs to the Spanish Dominican Francisco Marín-Sola. Scheffczyk summarizes these theories briefly and fairly, but ultimately dismisses them. [On a personal note, while I agree with some of the shortcomings Scheffczyk points out of certain logicist theories, there has been more recently a renewed appreciation for some of the methodological virtues employed by theorists such as Marín-Sola and these more sympathetic readings of Marín-Sola will appear in a future issue of the English Edition of Nova et Vetera.] See Guy Mansini, Andrew Meszaros and Reinhard Huetter's upcoming contributions in Nova et Vetera (English Edition), *forthcoming*, dedicated to Newman, Aquinas, and doctrinal development.

fczyk does not lump together the Tübingen School with Newman over against the logicists, on the one hand, and theological liberalism and modernism, on the other. Rather Scheffczyk distinguishes between the «Historical-Dynamic Type» [*Der geschichtlich-dynamische Typ*] (i.e., Tübingen) and the «Historical-Psychological Explanation» [*Die geschichtlich-psychologische Erklärung*] (i.e., Newman). Scheffczyk's differentiation of the two reveals something about his understanding of Newman's unique contribution.

On Scheffczyk's narrative, the Tübingen school was able to see the foundation or heart [*Grundlegung oder Kern*] of the dogmatic system, and its development, as the work of God's Spirit[6], with variations on how to explain the relationship between the Spirit and the historical factors in the drama of doctrinal development[7]. Ultimately, however, Tübingen, along with the Roman theologians, Scheeben, and the regressive method which they employed, did little to uncover the historical genesis and movement of dogma[8]. «Diese Frage», writes Scheffczyk, «schien in der Theorie J. H. Newmans besser beantwortet zu sein»[9].

And in a similar fashion, in his essay on *Dogmengeschichtsschreibung*, Newman yet again stands apart from the Roman school, the Tübingen school, and Matthias Scheeben. «*Einen gewissen Höhepunkt erfuhr die theoretische Arbeit am Problem der Dogmenentwicklung im 19. Jahrhundert durch John Henry Newman*»[10]. And again in his essay on the *sensus fidelium*, he treats of the scholastics, the Tubingen school, the Roman School and Scheeben, but then writes, «But the most vital and most original application was given by John H. Newman, who on the basis of his own path of faith and a mystical, interiorized understanding of the Church, held the *sensus fidelium* in high esteem»[11]. For Scheffczyk Newman's theory better accounts for how the Church comes to teach something that is both new and at the same time homogenous with the deposit of faith. Scheffczyk relies heavily on Newman's seven notes as tools to illustrate the same sense or meaning of dogma despite changing historical contexts[12].

Newman's *Notes* demonstrate the *Erhaltung des Sinnes*, which can be deepened,

---

6 L. Scheffczyk, *Katholische Dogmengeschichtsforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate*, in W. Löser – K. Lehmann – M. Lutz-Bachmann (hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 119-147 (123).

7 Scheffczyk, *Katholische Dogmengeschichtsforschung*, 123-127.

8 *Ibid.*, 127: «in einer Art Regressionsmethode die geschichtlichen Fakten interpretiert wurden – ein durchaus legitimes theologisches Verfahren, das jedoch zum Verständnis des Werdens und der geschichtlichen Bewegung des Dogmas nichts Wesentliches beiträgt».

9 L. Scheffczyk, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik I), Aachen 1997, 165 [hereafter, *Dogmatik*].

10 Scheffczyk, *Katholische Dogmengeschichtsforschung*, 127.

11 Scheffczyk, *Sensus fidelium*, 189.

12 Scheffczyk, *Dogmatik*, I, 170ff.

newly dressed up, but always must be maintained[13]. Scheffczyk gives some examples of how when one speaks about Christ or the Trinity in a more contemporary idiom, it is still necessary that those statements be understood in a way that upholds that which preceded them[14]. He observes that Newman's first note of authentic development, Preservation of Type [*die Erhaltung des gleichen Typus*] is the note that immediately rules out any abandonment of the original *Sinn* or meaning of a dogma established by the Church. It is, in a sense, the note that holds up the Lerinian rule on continuity authoritatively taught by Vatican I's *Dei Filius*, that dogmatic growth is legitimate only so long as the same dogma maintains the same meaning and same understanding, «*in derselben Lehre, in demselben Sinn und in derselben Bedeutung*»[15]. To this I would also add Newman's sixth note, Conservative Action Upon the Past' as a note that reinforces this same rule, albeit in a different way. A newer development not only *maintains* what preceded it, but also *strengthens* or *solidifies* it. Chalcedon not only maintains Nicea's «true God and true man». It strengthens it. Perhaps the most important note in this regard is the second, Continuity of Principles, because one of the key principles of Christianity that is to continue, for Newman, is the dogmatic principle.

What seems to appeal to Scheffczyk are not only Newman's criteriology of the *Notes*, but also his unique «historical-existential thought suffused with a strong spirituality». In other words, Scheffczyk observes that Newman's approach to development is founded not only upon his *wissenschafltliche Neigung* but also, and just as importantly, on the religious-existential problem he faced as an Anglican whose Christian self-understanding was called into question[16]. Newman's sensitivity to history is coupled, not with grand theories about some momentous *Geist* traversing history, but with a spiritual and personalist interiority – expressed by his cardinalate motto: *cor ad cor loquitur* – that makes this attention to history existentially relevant. *To Whom am I accountable? Where do I find the truth? What must I believe? What institution can offer me salvation?*

In my judgment, however, what is most important in Scheffczyk's reception of Newman is its insight into the deeper principles behind Newman's theory of development, an insight made possible by Scheffczyk's engagement with contemporary theological-historicist and -hermeneutical tendencies emerging in the 1970's and 80's, which threaten the Catholic understanding of revelation. Scheffczyk sees how theories of doctrinal development are informed by how doctrine itself is understood. If our understanding of doctrine changes, so must the theory.

---

13 *Ibid.*, 172-173.

14 *Ibid.*, 173-174.

15 *Comm.* 23, 4; *Dei Filius*, 4.

16 Scheffczyk, *Katholische Dogmengeschichtsforschung*, 128.

Scheffczyk, for example, observes that the Modernist (mis)appropriation of Newman failed ultimately because they tried (wrongly) to identify intuitive religious experience with revelation while reducing dogma to a symbol of an ungraspable reality[17]. Scheffczyk proceeds to point out how the Modernistic view of experience, revelation, and doctrine is fundamentally at odds with Christianity:

> «Aber dieser Versuch einer Identifikation scheitert einmal an der Tatsache, daß der Mensch nur vermittels der übernatürlichen Wortoffenbarung, die durch Schrift und Tradition bezeugt wird, mit der Idee des Christentums in Kontakt kommt, dass ferner das explizierende Denken im Dogma einen bleibenden und verbindlichen Ausdruck der göttlichen Wahrheit darstellt und dass die Entwicklung sich nicht nach den Bedürfnissen des religiösen Menschen richtet, sondern nach den in seiner geistigen Natur eingesenkten Gesetzen und nach dem sich uns als ein und derselbe offenbarenden Gott»[18].

Scheffczyk's understanding of revelation articulated here, one that involves permanent and binding expressions of revealed truth, is crucial for any useful – and indeed coherent – application of Newman's theory of development. Such an understanding of revelation, however, is precisely what contemporary historicists and hermeneutical theologians undercut.

The problem of historicism has been with Catholic theology for much longer than hermeneutics. The consequence of historical reductionism is «*Daß nichts mehr selbstverständlich ist, nicht mehr feststeht, nichts mehr außerhalb einer möglichen Neugestaltung ist*»[19]. Its challenge to the Catholic faith is quite basic: faith involves an intellectual assent to a revelation that is divine; but the propositions one is asked to assent to are the products of a long series of historical contingencies. Without an emperor who wanted to solidify imperial peace, there would be no *homoousion*. Without Greek philosophy, there would be no great Christological and Eucharistic dogmas, etc. History *could have been otherwise.* Revelation, ostensibly, cannot. Therefore, nothing that is the product of history – which is by nature contingent *and therefore changeable* – can claim absolute truth.

---

17 SCHEFFCZYK, *Dogmatik*, I, 167-168: «Diese von einer ganzheitlichen Psychologie des Erkennens bestimmte Theorie, die dem modernen Entwicklungsgedanken Raum gibt auf der Basis einer konkreten intuitiven Erkenntnis, haben Vertreter des Modernismus für sich beansprucht, wie auch Newman selbst den Vorwurf des Modernismus auf sich zog. Er schien darin begründet, dass man die grundlegende und bleibende-konkret-intuitive Glaubenserkenntnis mit der permanenten religiösen Offenbarung und der *conscientia christiana* identifizieren zu können glaubte und das Dogma mit dem zeitgemäßen Ausdruck im expliziten Denken, ein Ausdruck, der das innere Erlebnis überhöhe und eine letztlich symbolische Deutung der unerkennbaren Wirklichkeit meine».

18 *Ibid.*, I, 168.

19 G. Krüger quoted by SCHEFFCZYK, *Dogmatik*, I, 159. Scheffczyk also quotes Wilhelm Dilthey: «*das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung*» zur «*Relativität jeder Art von Glauben*« *führe*».

The historicist approach uses the contingencies of history to relativize particulars of doctrine in favour of more general, universal truths. A radical hermeneutical approach – which we discuss in more depth below – also relativizes doctrine, but not by excluding the divine like the historicists, but by inflating the significance of contemporary context and experience for discerning the meaning of doctrine. Both hermeneuticists and historicists have an aversion to admitting, or don't feel the need to identify, the enduring truths of revelation. Without an understanding of truth that is articulatable, identifiable, and enduring, Newman's theory – as well as *Dei Verbum* (esp. no. 8) – is hopelessly outdated[20]. This is also why historicism and hermeneutics are so problematic[21]. Describing the hermeneutical challenge to dogma, Scheffczyk observes:

> «Soweit dem Dogma für die neue Situation noch eine Bedeutung belassen wird, muß es nicht genetisch erklärt, sondern für den neuen Verstehenshorizont interpretiert werden. An die Stelle der Erklärung des Dogmenfortschritts tritt eine Hermeneutik, die nicht so sehr am unveränderlichen Bestand des Dogmas interessiert ist und an der Übereinstimmung mit dem Ursprung, als vielmehr an seiner heutigen Verstehbarkeit. So wird die Situation zum Auswahl- und Selektionsprinzip der dogmatischen Gehalte, über deren Sinn von der wissenschaftlich-hermeneutischen Theologie entschieden wird. Darum muß (nach einer eigentlich nicht ausgewiesenen modernen Erkenntnisnotwendigkeit "Transsubstantiation" als "Transfinalisation" verstanden werden, "Erbsünde" als "Sünde der Welt", die "Unbefleckte Empfängnis Mariens" als bloße Aussage über die Möglichkeit der Bewahrung vor der Sünde, ohne daß das "neue Verständnis" am Inhalt des Originals nachgeprüft würde. Offensichtlich führt so das Desinteresse an der Entwicklung des Dogmas faktisch zu seiner Preisgabe»[22].

Is Scheffczyk exaggerating?

Because of the hermeneutical circle, hermeneutical theologians such as the post-conciliar Schillebeeckx hold that we «can never establish once and for all the truth or content of the word of God»[23]. The unchangeable element of faith can never be isolated from the contingent human context in which it is embedded[24]. And for

---

20 SCHEFFCZYK, *Dogmatik,* I, 169: «Bei solcher Absicht muss der Nachweis einer kontinuierlichen Entwicklung des Dogmas in der Spannung von Unwandelbarem und geschichtlich Wandelbarem an Interesse verlieren».

21 SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmengeschichtsforschung*, 143: «Aber an dieser neuartigen Deutung erhebt sich gegenüber der klassischen Christologie die Frage, ob sie den Sinn der Konzilslehre trifft oder sie nicht so in das moderne Verständnis einschmilzt, dass das ursprünglich Gemeinte seine Normativität einbüßt. Hier werden Grenzen der Anwendung der hermeneutischen Methode sichtbar, die neuerdings noch weiter überschritten werden, wenn die je neue soziokulturelle Erfahrung zum entscheidenden Grundprinzip der Deutung der Glaubenstradition gemacht wird oder wenn, in falscher Auslegung der "Geschichtlichkeit" der Wahrheit, das Dogma einem "metadogmatischen" Verständnis geopfert werden soll».

22 SCHEFFCZYK, *Dogmatik*, I, 169-170.

23 E. SCHILLEBEECKX, *God the Future of Man*, London 1969, 7-8.

24 *Ibid.*, 10-11.

that reason, it is not the identified substance or content of a dogma that has to be transmitted to subsequent Christian generations, but the experience of faith which those doctrines elicited. This is presumably why Schillebeeckx later in his career uses the phrase «Christian experiential tradition» where «Christian *doctrinal* tradition» would have been expected[25]. Today contextual theologians have simply radicalized Schillbeeckx's method of correlation so as to fit into a contemporary post-modern context[26]. Post-modern hermeneutics alleges that «There is no such thing as a core of truths that can be distinguished as such from every form of mediation, which is given expression in ever changing historical frameworks… On the contrary, theological truth is *co-constituted* by the all-too-human, by concrete history and context»[27]. This idea that history, context, and experience co-constitute the truth is a theme being taken up by others in the post-modern theological school[28]. We will address it towards the end of this paper. Suffice it to say for now that, for Schillebeeckx, every dogma requires «an experiential basis»[29].

> «The dialectics between (new) experiences (in new contexts) and (old) interpretations (stemming from older contexts) fosters a continuous process of tradition development, in which ruptures do not threaten the continuity of tradition, but may be urged precisely to guarantee this continuity»[30].

---

25 E.g., E. Schillebeeckx, *Theological Quests*, in *Essays. Ongoing Theological Quests* (The Collected Works of Edward Schillebeeckx XI), London 2014, 111-162 (136).

26 Schillebeeckx's appeal to a universal experience has come under critique by theologians who accept a certain normativity to the post-modern worldview. See D. Rochford, *The Theological Hermeneutics of Edward Schillebeeckx*, in Theological Studies 63 (2002) 251-267 (267). Rochford writes, tellingly: «While he [Schillebeeckx] intends to maintain the primacy of experience, he remains accountable to the role of tradition and its frames of reference, especially the New Testament language and conceptuality that, after secularization and de-traditionalization, shows increasingly less overlap with present-day cultural experiences».

27 L. Boeve, *God Interrupts History: Theology in a Time of Upheaval*, New York-London 2007, 177.

28 E.g., C. Cimorelli – D. Minch, *Views of Doctrine: Historical Consciousness, Asymptotic Notional Clarity, and the Challenge of Hermeneutics as Ontology*, in Louvain Studies 37 (2013) 327-363: «It is not productive to claim a purely extrinsic source for faith, since what is heard is always a word that is spoken, an image received, or an event that is witnessed, all of which falls under the category of human experience» (355). «There is no constant, asymptotic progression towards Truth or full possession of the divine through certain knowledge of revealed truths… Rather than moving ever closer, wer are constantly caught in the back-and-forth movement between the past and present, while also anticipating and working towards a future. This should prompt us to perhaps shift from a quantitative understanding of doctrines and their function to determine aspects of truth, to a more relationship-based idea of perpetual mediation, rethinking, and re-presentation» (358).

29 E. Schillebeeckx, *Discontinuities in Christian Dogmas*, in Id., *Essays. Ongoing Theological Quests* (The Collected Works of Edward Schillebeeckx XI), London 2014, 85-110 (102).

30 L. Boeve, *Experience According to Edward Schillebeeckx*, in *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur*, eds. L. Boeve – L. Hemming (Studies in Philosophical Theology 23), Leuven 2004, 199-225 (210).

At first sight, this sounds as if Schillebeeckx is echoing Newman's famous words: «It changes with them in order to remain the same. In a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often»[31]. These two soundings from Schillebeeckx and Newman echo one another, but the difference between the two is fundamental: Newman accepts the dogmatic principle; Schillebeeckx does not. For Newman, continuity lies in the dogmatic content of the Christian idea; for Schillebeeckx it lies in Christian experience.

## 3. Scheffczyk's and Newman's Maintenance of the Dogmatic Principle

Newman and Scheffczyk, like Schillebeeckx and other historicist-hermeneuticists, fully own the historical contingencies of dogmatic teaching. They also would affirm that all dogmatic expressions are steeped in a particular context. The question is not whether or not dogma is thoroughly historical, but rather whether or not its historicity is a vehicle used by God to communicate something absolutely and enduringly true. Newman and Scheffczyk both answer "Yes".

According to Scheffczyk, «when by the power of the Holy Spirit in the Church [an] aspect of truth is expressed, then its accuracy and soundness can no longer be queried»[32]. Scheffczyk's argument is more theological and indeed soteriological than philosophical or apologetic. He appeals to the Spirit-filled Church who teaches. Doctrine is intelligible because the Church who teaches it is capacitated to mediate effectively God's revelation for us. If the Church were not so capacitated, divine revelation would not be transmitted successfully, and would therefore not actually be revelation. And if doctrine does not contain – or express in any definite way – the content of revelation, then God has failed to reveal himself. While *Dei Verbum*, for example, makes much of Christ's deeds (and not simply his words), there are some deeds of Christ that cry out for an explanation. It is one thing to ascertain the meaning of Christ's healings without a word of explanation, i.e., a doctrine. It is quite another to ascertain the meaning of the crucifixion without a word of explanation, i.e., a doctrine.

Doctrines are an integral component of God's salvific plan, which is why, ultimately, Scheffczyk takes issue with Schillebeeckx's relativization of johannine Chris-

---

31 NEWMAN, *Dev.*, 40. (Unless otherwise stated, I use the Uniform Edition from Longmans & Green with the abbreviations from the Rickaby Index).

32 L. SCHEFFCZYK, *Newman's Theory of the Development of Dogma in the Light of Recent Criticism*, in M. K. STROLZ (ed.), *In Search of Light. Life – Development – Prayer. Three Essays on John Henry Newman*, Rome 1985, 37-59 (52).

tology as one Christological model that has been gradually developed in Nicaea, but which is unnecessary to recognize as perennially valid and true[33]. While Scheffczyk takes aim at Schillebeeckx, he acknowledges that there are other theologians who are even more extreme and unabashed about the fluidity of dogma's meaning[34].

One of the difficulties that Scheffczyk acknowledges is that the development of some dogmas at times requires a distillation of what is historically «attached» as it were, to the dogma, from what is at the heart of the dogma, or integral to it. The proper historical legwork is crucial for this project[35]. For example, what were some of the real historical assumptions «attached» to the patristic understanding of *Extra ecclesiam nulla salus* which, though accompanying the dogma at, say Florence, were not, as we now know, integral to it? (One answer is the assumption that those outside the Church were outside of it *culpably*).

In his endeavour to safeguard the existence of dogma itself and its meaning while at the same time affirming their historicity, Scheffczyk sees in Newman an ally, especially with the latter's *Notes* of authentic development. Newman's notes presuppose the historical – and hence contingent – journey of dogmas. «When developments in Christianity are spoken of», writes Newman,

> «it is sometimes supposed that they are deductions and diversions made at random, according to accident or the caprice of individuals; whereas it is because they have been conducted all along on definite and continuous principles that the type of the Religion has remained from first to last unalterable»[36].

---

33 SCHEFFCZYK, *Dogmatik*, I, 170.

34 For example, Karl Heinz Ohlig, professor of Catholic theology in Saarlandes, is quite clear about the provisionality of dogmatic content: «Neue Kulturen» müssen «die überkommenen Begriffe mit neuen andersartigenInhalten füllen und ihnen bisher unbekannte Funktionen zuweisen» (Ohlig quoted by SCHEFFCZYK, *Dogmatik*, I, 171). The meaning that the dogma expresses is actually no longer necessary. The continuity lies not in some point of content expressed or implied in the dogmatic statement, but in «die Relevanz des Menschen Jesus als Sinnträgers menschlicher Heilssehnsucht». What is developing is not dogma, or our understanding of the deposit of faith, but a human culture that produces ever-newer conceptions of Christ which offer meaning, or with which man can construct some meaning to life.

35 SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmengeschichtsforschung*, 145: «Das Werk, das zunächst den Stand der heutigen Forschung wiedergeben will, strebt doch über die bloße wissenschaftliche Information und Belehrung hinaus und beabsichtigt die Darstellung des Weges, "auf dem das heutige kirchliche Lehrgut entstanden ist". Der Weg—und Entwicklungscharakter des Dogmas wird an solchen Kennzeichnungen deutlich. Damit hängt zusammen, dass das Dogma nicht im engsten Sinne verstanden und nicht mit der definierten Aussage des außerordentlichen Lehramtes gleichgesetzt wird. Ein Weg beansprucht eine gewisse Breite, die Raum für die Bewegung verschiedenster Güter und Materialien bildet, die mit dem Dogma zusammenhängen, ohne doch mit ihm zusammenzufallen». It should also be noted that Scheffczyk does believe in an identifiable «core» of the faith and it can be expressed in *formulae*. «The core content of faith conforms to revelation» and the preaching of the church must express the faith in «ways that are commensurate with a given situation and contemporary demands yet without relingquishing their rootedness in the source and core of the faith». See L. SCHEFFCZYK, *Faith and Witness: Confessio and Martyrium*, in Communio 22 (1995) 406-417 (410, 411).

36 NEWMAN, *Dev.*, 323-324.

Newman's point is that the temptation to see development as completely random or accidental stems from its historical nature. The rationale behind Newman's notes is precisely to show that the thoroughly historical life of dogmas indeed has a "logic" behind it; it proceeds according to certain principles; it is therefore, thoroughly historical, *but not random*.

What set Newman apart from the religious liberalism of his day was his affirmation of the dogmatic principle, according to which «supernatural truths» [are] irrevocably committed to human language, imperfect because it is human but definitive and necessary because given from above»[37]. The dogmatic principle, for Newman, means that human propositions can communicate divine truth. They are definitive (i.e., irreformable) and necessary not only for the practical reason that the Church needs a grammar or language rules according to which it can talk about God. For Newman, they are definitive (i.e., irreformable) and necessary because they are «given from above», that is to say, they have God as their ultimate author. This lies in stark contrast to Schillebeeckx's understanding of dogma, which is ultimately an expression of an interpreted experience whose relationship to God is ambiguous. Crucially, the interpretation, for Schillebeeckx, «does not come from above but rather, as the self-expression of the experience, is deeply interwoven in the actual experience»[38]. Schillebeeckx seems to have abandoned the idea that when the Church dogmatically defines, Christ the head is teaching through his body, the Church: «He who hears you hears me» (Lk 10,16). There is little sense in which the dogma believed is a definite teaching «from above».

By contrast, Scheffczyk, like Newman, acknowledges both the human and divine dimensions of dogmatic statements. Their human dimension obviously implies that the divine mystery cannot be exhausted or captured entirely by human words. But their divine dimension renders these same human words as effective communicators of divine truth.

Scheffczyk articulates this very same principle in his own words:

> «In the present situation, it is appropriate to remind ourselves that the truth which is meant, which the sense of the faithful serves in the final analysis, is a substantially definite truth, filled with objective content, that it thus encompasses dogmatic faith and does not imply merely a feeling of human solidarity or pietistic edification»[39].

Scheffczyk's affirmation of the dogmatic principle does not preclude an acknowledgment of the limitations of human language and the inexhaustible mystery that is

---

37 *Ibid*., 325.

38 BOEVE, *Experience According to Edward Schillebeeckx*, 209.

39 SCHEFFCZYK, *Sensus fidelium*, 198.

God[40]. Not only does Scheffczyk acknowledge the limitations of language, but he also avoids any kind of simplistic identification between God's Word, Scripture, and dogma.

Scheffczyk's nuanced understanding of inspiration avoids two false alternatives not uncommonly found in some protestant theologians. The one extreme is a perfect identification between the Word of God and the Bible; the other extreme is subjectivist reduction of inspiration to the spirit-filled hearer or reader. Appealing to the Chalcedonian principle that the unity of the Christ's two natures does not eliminate their distinction, Scripture, in a parallel sense, cannot be formally identified with either the divine word, nor with the human word. Scheffczyk, following *Dei Verbum* 24, claims that Scripture not only contains, but is indeed the word of God, not *simpliciter*, but precisely as an «authentic and infallible witness of God's words»[41]. The Church's subsequent authoritative judgements that terminate in dogma are also not identical with Scripture, but interpret it in a way that is free of error and thereby witnesses to it. This witness to the written word by the Church's authoritative proclamation, and to God's Word by Scripture, contains and makes present that to which it bears witness in a quasi-sacramental way. So just as a sacrament communicates grace effectively using visible things, so the Scriptures, and by extension the Church's authentic interpretation of it, communicates divine truth effectively using words, images, analogies, and concepts.

The difficulty in drawing a developmental line between the data from Scripture to the Church's developed teaching is not lost on Scheffczyk. Scripture sometimes

---

40 L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966, quoted in M. Schmaus, *Dogma*, I: *God in Revelation*, London 1968, 191: «As regards the reality of the relationship between God's word and man's word, we can conclude that neither the individual nor the Church can dispose of the true power of God's word when they have this word in the finite form of a human word. God's word, although really present in human words, always remains the unreachable, the inexhaustible, which we must enter into as if into an immeasurable space, even though we already stand in it and possess a section of it. This incommensurability is not due only to the imperfection and weakness of human testimony and expression. It lies in the nature of God and of his perfect word of revelation, which can be given expression only inadequately even by the most perfect of human words». Cfr. C. Lutz, *Theologie in der Kirche: eine Untersuchung der methodologischen Grundlagen der Theologie und des Verständnisses der Katholizität der Kirche bei Avery Kardinal Dulles und bei Leo Kardinal Scheffczyk* (Europäische Hochschulschriften – Theologie XXIII, 904), Frankfurt am Main 2010, 230: «… Kirche immer inadäquat sein muss und geschichtlich formulierte Glaubenssätze letztlich nicht die bleibende Wahrheit fassen können. Das steht allerdings in gewisser Spannung zu Scheffczyks Konzept des analogen Charakters der theologischen Sprache: So sehr die Dogmen der geschichtlich verfassten Kirch auch im analogen Sprechen als inadäquat eingestuft werden müssen (es gibt ja schließlich eine größere Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit), so muss doch von diesen Dogmen auf die bleibende Wahrheit geschlossen werden können».

41 L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, in Communio 28 (2001) 26-41 (38). Also 39: «Just as Sacred Scripture is not simply identical with the word for revelation, but rather represents the infallible witness of that revelation, so too the Church's proclamation is not identical with Sacred Scripture. Sacred Scripture *contains* and *is* the Word of God *in the mode of an inspired witness*» (my emphasis).

offers more and oftentimes offers less than obvious grounds for a given teaching. But given Scheffczyk's sacramental ecclesiology, of a living Church that continues Christ's saving work *here and now*, he can, in a way reminiscent of Ambrose Gardeil and Newman, use a «regressive method», that is, a method which begins with the Church's present faith and work backwards[42].

> «In many cases it will only be possible to demonstrate in Scripture the starting-points, the traces, and the organic seeds out of which the dogma slowly developed. However, we must always bear in mind that often the way in which these truths are found in their scriptural context is quite different from that in which they have developed in the soil of systematic thinking, so that they may be difficult to recognize in the later dogma»[43].

This difficulty is acknowledged by Scheffczyk and so is the danger of wanting to prove from Scripture more than what the text can give, or with the Church's faith, «reading into» the scriptures more than what is actually contained in them. One can, however, be cautious in not claiming too much argumentative weight for single passages from Scripture, while at the same time acknowledging that the Church's penetration of the deposit involves more than scientific exegesis[44].

Newman and Scheffczyk, then, share the basic presupposition that both historicists and hermeneuticists call into question: namely, that God communicates to us

---

42 A. Meszaros, *The Regressive Method of Ambrose Gardeil and the Role of Phronesis and Scientia in Positive and Speculative Theologies*, in ETL 89/4 (2013) 279-321.

43 L. Scheffczyk, *Dogmatik*, in E. Neuhäusler – E. Gössmann (eds.), *Was ist Theologie?*, München 1966, 190-213 (202).

44 See the helpful commentary here by M. Schmaus, *Dogma*, I, New York 1968, 290-291: «In doing this it must not restrict itself simply to describing phenomenologically changes which have taken place in forms of thought and expression. It has to show the agreement of the later with the earlier. And here the danger arises of wanting to prove more than can be proven. Therefore the dogmatic theologian must continually ask himself whether, through habits of thought or through the justified a priori conviction that the dogmas of the Church do have a basis in Scripture, he is not perhaps allowing himself to be misled into reading more into the texts than they can bear. In view of the difficulties of the situation, caution is to be recommended, such as that shown by L. Scheffczyk when he maintains on the one hand the living continuity between dogma and Scripture, but on the other hand endeavors to explain this in terms of "points of departure" (*Ansätze*) which Scripture offers for dogma. He states that dogmatic theology has the task of comparing the points of departure which Scripture offers with the developed dogma, in such a way as to show the possibility of a legitimate development of the one from the other. The points of departure, he says, can only be recognized as such if they are sought, not in individual passages, but in the total context of Scripture. As an example he gives Christology: one ought not to look to individual passages to provide a biblical proof for the divinity of Christ. All the Christological statements of the New Testament must be taken into account, for example the titles applied to Jesus, such as prophet, servant of God, Messiah, Son of Man, and Kyrios. If we look at all of these together, he says, we will see the development of a climax, pointing to a belief that Christ possesses a position of extraordinary closeness to God. Later, when the question of Christological heresies arose, this could be formally defined by the Church as the divinity of Christ. Scheffczyk rightly points out that the path of the development from Scripture to dogma must correspond to the path traced back from the dogma to its original form in Scripture».

divine truth in human words, and that these human words, first recorded in Scripture and then authentically interpreted by the Church in her dogma, correspond, even though not at all exhaustively, to limited but real aspects of supernatural reality. Only in this way can we begin to talk about the proper understanding of doctrinal development, its laws, its *Notes* of true, authentic development versus corruption. But this presupposition is precisely what is challenged today, despite the crucial teaching of *Gaudium et Spes*: «Die Kirche bekennt überdies, daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit» (*GS*, 10)[45].

With an epistemic and metaphysical realism in hand, development theory for Scheffczyk is tantamount to establishing the right relationship or coordination between established, enduring doctrinal truth from the tradition, on the one hand, and the progress involved in unpacking the newer, more precise meanings of this truth in a novel historical moment:

> «An der gleichzeitigen Behauptung von Beharrung und Fortschritt im Dogma, von bleibendem Wesenssinn und geschichtlicher Anwendung und Interpretation, von Treue zur Tradition und Offenheit für das geistgewirkte Neue wird aber auch das Problem der rechten Abstimmung beider Momente aufeinander sichtbar. Es stellt sich konkret als Frage nach der rechten, legitimen Dogmenentwicklung. Diese kann nur einsichtig gemacht werden, wenn man um die in ihr wirksam werdenden Faktoren, aber auch um die Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten der wahren Entwicklung weiß»[46].

In Newman's time, there was no Wittgenstein, Gadamer, or Schillebeeckx. Neither hermeneutics nor the linguistic turn were issues Newman faced. So it would be impossible to marshal forward a response of Newman's directed precisely to these challenges. But if the dogmatic principle is the fault line, then what I can offer are a few Newmanian justifications for that dogmatic principle based on his own understanding of experience, as experience seems to be the preferred theological category of the day.

Newman's appeal to experience qualifies him as a quintessentially modern thinker. And, ironic as it may be, his reflections on religious experience have quite a bit in common with Schillebeeckx's. In his fundamental theology, Schillebeeckx appeals to what are called negative contrast experiences – experiences of suffering and injustice, which arouse in us a stubborn "No!" to everything that dehumanizes. In a parallel

---

45 If dogma is an expression of the God's word revealing itself, then a Catholic interpretation of dogma means that all Christian dogma is in some sense Christological in that it participates in the immutability that is the divine word. This of course presupposes that one accept the existence of truth and that this truth is knowable. SCHEFFCZYK, *Dogmatik*, I, 160. «Die philosophische Voraussetzung für diese Auffassung liegt in der Anerkennung der Tatsache, dass es Wahrheit überhaupt gibt und dass sie vom Menschen erkannt werden kann».

46 *Ibid*., 160-161.

fashion, Newman's religious apologetic also appeals to the disorder we see in a world which elicits in us a desire and even an expectation that God should come and heal a broken world. Both Newman and Schillebeeckx, then, appeal to the negative experiences of a fallen world in order to open up a way towards something higher[47]. In what follows, I hope to unpack a bit Newman's understanding of conscience in order to identify the ways it bears relation to doctrinal development and, more fundamentally, how it undergirds the dogmatic principle.

## 4. Newman's Teaching on Conscience and Its Implications for Doctrinal Development

Relating Newman's teaching on conscience to doctrinal development is not an obvious relationship to be explored, even by Newmanists. I hope to show, however, that Newman's teaching on conscience gives access to seminal principles for a sound theory of doctrinal development.

The most authoritative summary of conscience comes to us in the *Catechism of the Catholic Church*, where it quotes Newman's description of conscience:

> «Conscience is a law of the mind; yet [Christians] would not grant that it is nothing more; I mean that it was not a dictate, nor conveyed the notion of responsibility, of duty, of a threat and a promise... [Conscience] is a messenger of him, who, both in nature and in grace, speaks to us behind a veil, and teaches and rules us by his representatives. Conscience is the aboriginal Vicar of Christ»[48].

For Newman conscience is the human faculty that (1) guides us in moral matters and (2) puts us in touch with our Creator. In other words, it is through one's moral experience that one comes to know God. It is not entirely dissimilar from inferring a supreme Law-giver from the experience of the moral law. But Newman's variation is more existential, more personal. The quick version is this:

Conscience involves two senses: a moral sense and a sense of duty. The moral sense tells us: «This is wrong; that is right.» The sense of duty tells us «*Do* this; *Don't do* that». The moral sense is «a judgment of the reason»; the sense of duty is a «magisterial dictate»[49]. It is when this magisterial dictate or this sense of duty is ignored

---

47 The fundamental difference, however, is that Newman's experience is religious from start to finish in that the experience of conscience impresses upon us an image of God, and the disorder we experience cries out for rectification precisely because we know God exists.

48 J. H. Newman, *Letter to the Duke of Norfolk*, V, in *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* II, London 1885, 248. Quoted in the *Catechism of the Catholic Church,* no. 1778.

49 Newman, *G.A.*, 105.

that, in a person with a well-formed conscience, the moral alarm bells start to ring. Alternatively, when one's conscience is obeyed, one feels peace or serenity.

> «Inanimate things cannot stir our affections; these are correlative with persons. If, as is the case, we feel responsibility, are ashamed, are frightened, at transgressing the voice of conscience, this implies that there is One to whom we are responsible, before whom we are ashamed, whose claims upon us we fear… These feelings in us are such as require for their exciting cause an intelligent being: we are not affectionate towards a stone, nor do we feel shame before a horse or a dog; we have no remorse or compunction on breaking mere human law…»[50].

Other passages could be given. This one, however, is representative of how, for Newman, it is through the experience of moral deliberation and action that one intuits God's existence. *Habeo conscientiam, ergo Deus est*[51] is more of an intuition than an inference. Such an intuition is deeply personal, but Newman believes to be universal because all humans are endowed with the same faculty. For Newman personally, however, his intimate experience of God is recorded in his *Apologia* with the famously celebrated image of «two and two only absolute and luminously self-evident beings, myself and my Creator»[52].

What is often unnoticed in this passage from the *Apologia* is that Newman is describing this intense religious insight into his relationship with God at a time, he writes, «When I was fifteen, (in the autumn of 1816), … I fell under the influences of a definite Creed, and received into my intellect impressions of dogma, which, through God's mercy, have never been effaced or obscured»[53].

---

50 *Ibid..,* 109-110. The quotation continues: «The wicked flees, when no one pursueth;« then why does he flee?... If the cause of these emotions does not belong to this visible world, the Object to which his perception is directed must be Supernatural and Divine; and thus the phenomena of Conscience, as a dictate, avail to impress the imagination with the picture of a Supreme Governor, a Judge, holy, just, powerful, all-seeing, retributive, and is the creative principle of religion, as the Moral Sense is the principle of ethics». See also NEWMAN, *Call.*, 314-315: «"Well", she said, "I feel that God within my heart. I feel myself in His presence". He says to me, "Do this: don't do that". You may tell me that this dictate is a mere law of my nature, as is to joy or to grieve. I cannot understand this. No, it is the echo of a person speaking to me. Nothing shall persuade me that it does not ultimately proceed from a person external to me. It carries with it its proof of its divine origin. My nature feels towards it as towards a person. When I obey it, I feel a satisfaction; when I disobey, a soreness—just like that which I feel in pleasing or offending some revered friend. So you see, Polemo, I believe in what is more than a mere "something". I believe in what is more real to me than sun, moon, stars, and the fair earth, and the voice of friends. You will say, Who is He? Has He ever told you anything about Himself? Alas! no!—the more's the pity! But I will not give up what I have, because I have not more. An echo implies a voice; a voice a speaker. That speaker I love and I fear».

51 J. H. NEWMAN, *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*, ed. E. Sillem, 2 vols., Louvain 1969-1970, II, 59. See the commentary by T. MERRIGAN, *Revelation*, in *Cambridge Companion for John Henry Newman*, eds. I. Ker – T. Merrigan, Cambridge 2009, 47-72 (49).

52 NEWMAN, *Apo.*, 4.

53 *Ibid.*

Of course, Newman's assent to particular dogmas came and went as his religious convictions developed. In this very passage in the *Apologia* he describes how it was actually the dogma of final perseverance that possessed him at 15, but which gradually faded by the age of twenty-one. When Newman says that impressions of dogma have never been effaced or obscured, he means that dogmatic religion, or a religion with objective truths to which one must conform himself, has always remained with him, even as his religious opinions developed over time.

> «From the age of fifteen, dogma has been the fundamental principle of my religion: I know no other religion; I cannot enter into the idea of any other sort of religion; religion, as a mere sentiment, is to me a dream and a mockery»[54].

What I would like to point out here is not simply Newman's affirmation of the dogmatic principle, but that his intense – but mediate – experience of his Creator through his conscience is *an experience that coincides at a moment in his life with an affirmation of dogma*. Newman does not see any problem or tension here. In fact, one can be said to imply the other: conscience implies an Other, Someone external to oneself to whom one feels responsible. This Other is an objective reality, existing outside of, and independently from, my own being, thoughts, or sentiments. There is an implicit objectivity here. Conscience brings home to us a sense of responsibility towards the One, and this sense of responsibility involves a conformity or submission to the One [God] and all that the One [God] reveals. Conscience not only coheres with the dogmatic principle, but one can make an even stronger claim: that the experience of conscience implies the dogmatic principle.

### 4.1. Conscience and Certitude against Ambiguity

Conscience, again, is much more than a moral faculty. It is an urge to please one to Whom we are responsible, to be in communion with our Creator. A religious relationship develops from conscience and such a relationship, for Newman, implies a certain indefectible trust on our part. For such a relationship to develop, it requires, to use the classical theological language of Vatican I, the conviction that God is one who can neither deceive nor be deceived. And for this reason, faith requires a personal certitude on our part, or an absolute assent to a truth that leaves no room for doubt. According to Catholic theology, this is objectively grounded in God who is

---

[54] *Ibid*., 49. Continuing: «As well can there be filial love without the fact of a father, as devotion without the fact of a Supreme Being. What I held in 1816, I held in 1833, and I hold in 1864. Please God, I shall hold it to the end. Even when I was under Dr. Whately's influence, I had no temptation to be less zealous for the great dogmas of the faith, and at various times I used to resist such trains of thought on his part, as seemed to me (rightly or wrongly) to obscure them. Such was the fundamental principle of the Movement of 1833».

the *veritas prima* who can neither deceive nor be deceived. When God, the *veritas prima* speaks we can assent with certitude. Traditionally, we assent to dogmatic truth because it is the *veritas prima* who reveals it to us through the Church.

But if, as the hermeneuticists allege, dogmatic truth is "co-constituted" by history, context, and interpreted experience, then *Who* is speaking? And if a dogma's core truth cannot be dislodged from the context of its expression, how are we to know whether it has been successfully "translated" into a contemporary idiom? And to whom are we to turn for assurance in this regard? Theologians? Bishops? Our parish reading groups?

The Catholic answer to this question is the authoritative teaching office of the Church, who teaches in the name of Christ. In Newman's words, «If Christianity is both social and dogmatic, and intended for all ages, it must humanly speaking have an infallible expounder»[55]. But to define something infallibly makes no sense if what is defined is so culturally contextual, so historically embedded, that it can only speak to those contemporaneous with it. Neither would it makes sense, then, to exhort Christians to «stand firm and hold to the traditions which you were taught by us, either by word of mouth or by letter» (2 Thess 2,15)[56].

Our certitude with respect to the articles of the faith relies on a Church that can teach us *here and now* a deposit of faith that has been delivered by Christ to the apostles. Again, her capacity to do so, Scheffczyk reminds us, is based on her being the Spirit-filled bride, indissolubly linked to Christ, and so able to teach in his name[57].

Newman's personalist understanding of faith, beginning with the experience of responsibility before one's Creator, does not allow for such uncertainties or probabilities. The convictions about God require more to sustain the human-divine relationship.

> «Many a man will live and die upon a dogma: no man will be a martyr for a conclusion. A conclusion is but an opinion; it is not a thing which is, but which we are "quite sure about"; and it has often been observed, that we never say we are sure and certain without implying that we doubt. To say that a thing must be, is to admit that it may not be. No one, I say, will die for his own calculations: he dies for realities».

---

55 NEWMAN, *Dev.*, 90.

56 There is, then, a soteriological reason for doctrine's efficacious communication. If human words cannot deliver divine truth, no revelation has been given. In such a case, we would also be asked to entertain the hypothesis that God never intended for the Church to appeal to Scripture or give a definitive interpretation of it as a record of divine testimony, but rather intended for the Church to enter into an endless hermeneutical circle incapable of laying hold of any enduring trans-temporal truth. When St. Paul argues for Jesus' divine sonship from what he took the meaning of the centuries-old- scriptures to be (e.g., Acts 17-18), was he guilty of a «naïve hermeneutics« according to which he was deluded into thinking that subsequent generations of Christians could decipher his original intention behind his writings in the same way that he had done with the Hebrew scriptures?

57 L. SCHEFFCZYK, *The Church as the universal sacrament of Jesus Christ*, in International Journal for the Study of the Christian Church 10/1 (2010) 18-45 (22).

One can die for a dogma if a dogma conveys realities. If a dogma, on the other hand, is an expression of contextualized experience subject to reinterpretation and recontextualization, why submit to it with an absoluteness that could incur the ultimate sacrifice? It goes without saying that, for Newman, the gravity with which the Church guards the deposit, and the jealousy of error that the faithful exhibited in their adhesion to the Nicene faith during the Arian crisis can only make sense if dogma puts us in touch with reality and does so in way that leaves no room for doubt.

Scheffczyk also sees the necessity of certitude in faith, a certitude which cannot exist if the secondary objects of faith are constantly in flux. Scheffczyk argues that faith comes to its fullness only in confession and martyrdom. If faith is the fundamentally internal, personal and existential acceptance and recognition of the word of God, confession constitutes faith in its visible, verbal, external, incarnate form. Confession or profession cannot be separated from faith and is no optional "add-on" to it. Significantly, Scheffczyk describes confession as sacramental: «[The faithful] must elevate [the event of faith] to the level of a visible, so to speak, sacramental sign, an act effected through the confession of faith»[58]. «In profession, faith achieves maturity and completeness»[59]. And as Scheffczyk proceeds to argue that the culmination of confession is martyrdom, he quotes Newman: «it is faith that makes Martyrs. He who knows and loves the things of God has no power to deny them»[60]. And what precedes this quotation used by Scheffczyk is Newman declaring: «Was the religion of Christ propagated by the vehemence of faith and love, or by a philosophical balance of arguments? ... No one is a Martyr for a conclusion, no one is a Martyr for an opinion».

The upholding of the dogmatic principle is something based for Newman and Scheffczyk alike, on an existential principle, a personal, absolute trust in God, a relationship which cannot be sustained without a certitude about God, his being, and his plan for us. Christianity, a key component of which is the cross and, following from that, martyrdom, is incompatible with any lack of certitude or doubt about the object of faith. The dogmatic principle itself does not answer the hermeneutical problem directly, but is simply incompatible with a hermeneutical approach to dogma that cannot identify and articulate concrete and enduring truths about God, and thereby suspends definitive judgments about God.

---

58 SCHEFFCZYK, *Faith and Witness*, 409.

59 *Ibid*., 410.

60 NEWMAN, *Mix*., 181. [Scheffczyk's quotation of this passage (*Faith and Witness*, 412) is based on a German translation.]

### 4.2. Conscience and and Providence against Historicism

The third lesson that conscience offers us with respect to doctrinal development has to do with a history that is divinely governed. This is because the experience of conscience brings home to us not only a law giver and a judge, but also a providential God, a good God who provides a good law *for our sake*, who has our best interest at heart, and who guides us. As Merrigan points out, the inference to a benevolent and providential ruler or governor is not some major inferential leap from a law-giver. For the goodness of the lawgiver is manifest in the goodness of the law[61]. Such an uncorrupted intuition of the goodness of law is most evident in children before something corrupts this[62].

The experience of conscience brings to us not only a particular providence, but also a general one. An uncorrupted religious mind, accompanied by «certain inward experiences» (of conscience) lead

> «the great majority of men to recognize the Hand of unseen power, directing in mercy or in judgment the physical and moral system. In the prominent events of the world, past and contemporary, the fate, evil or happy, of great men, the rise and fall of states, popular revolutions, decisive battles, the migration of races, the replenishing of the earth, earthquakes and pestilences, critical discoveries and inventions, the history of philosophy, the advancement of knowledge, in these the spontaneous piety of the human mind discerns a Divine Supervision...»[63].

While this sense of divine providence is, according to Newman, already present in Natural Religion, it is still hazy and obscure. Revealed religion fills out this picture for us with the divine economy or God's plan of salvation.

Providence in Newman's thought is ubiquitous. For example, a sound epistemological realism that does not fall into scepticism depends, for Newman, upon a resignation to divine providence that establishes what Newman calls «the nature of things», including the nature of our minds. Like any idea, the Christian idea for Newman takes time to develop in history. A resignation to providence involves submit-

---

61 T. Merrigan, «*One Momentous Principle Which Enters Into My Reasoning*»*: The Unitive Function of Newman's Doctrine of Providence*, in Downside Review 108 (1990) 254-281.

62 See also K. Dietz, *Newman and Providence*, in L'Osservatore Romano (English Edition), 21 March 2012, 6. Electronic version available at: https://www.ewtn.com/catholicism/library/newman-on-divine-providence-10114.

63 Newman, *G.A.*, 402-403. The quotation continues: «Nay, there is a general feeling, originating directly in the workings of conscience, that a similar governance is extended over the persons of individuals, who thereby both fulfil the purposes and receive the just recompenses of an Omnipotent Providence. Good to the good, and evil to the evil, is instinctively felt to be, even from what we see, amid whatever obscurity and confusion, the universal rule of God's dealings with us. Hence come the great proverbs, indigenous in both Christian and heathen nations, that punishment is sure, though slow… that pride will have a fall, that honesty is the best policy».

ting not only to the law of the mind, but also the law of development[64]. And if this is the case, then we can be confident, based on the intimate religious experience of conscience, and assured by the word of our Lord, «Behold I am with you…», that this process of development is divinely guided to the end for which God intended it.

The ultimate justification, then, for Newman's use of the regressive method is the doctrine of providence delivered to us in conscience:

> «If it be an assumption to interpret every passage of a primitive author which bears upon doctrine or ritual by the theology of a later age, it surely is an assumption also to argue, if his statement is incomplete, that he held no more than he happened to say, or if it is the most ancient testimony now extant, that no one held the same before him. The former is the assumption of those who hold that the developments of Christian doctrine are faithful; the latter of those who consider that the existing creed is the accidental result of various natural causes and human elements»[65].

Newman is happy to give secondary causes their due. There are «natural causes» and «human elements» behind doctrine. But to say that their effects are «accidental» is a key and, for Newman, illegitimate assumption. To the contrary, if a providential God exists, He has managed all historical factors – the good, the bad, and the ugly – that led to a definite dogmatic end: from the most brilliant theological argument or spiritually profound insight by the pious faithful, to the mundane events, intellectual movements, and political tumults of history. The doctrine of God's providence, then, is seminal for any theory of doctrinal development that refuses to side-step the historical causes of doctrine and its development.

Scheffczyk, as we have already acknowledged, refused to side-step history, which is why he is not afraid of a new historical consciousness deployed in *Dogmengeschichtsschreibung* that traces all of these historical factors[66].

But attention to these historical factors does not mean that we remain stuck in them as in a quagmire. On the contrary, they open up a new perspective on history, provided that one maintains a belief in God and his providence:

> «Die Hinwendung zu den natürlichen Faktoren eröffnet der Dogmengeschichtsschreibung ein weites Feld. "Der Heilige Geist bedient sich" hierbei "der irdischen Faktoren als seiner Werkzeuge, so dass die menschliche Eigenart der Offenbarungsträger, ihre Weise zu sehen und zu denken, die Begegnung mit neuen geistigen Kräften, veränderte seelische Situationen, neue

---

64 J. Walgrave, *Newman the Theologian: The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works,* New York 1960, 223.

65 J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine,* London 1845, 183-184.

66 Scheffczyk, *Katholische Dogmengeschichtsforschung*, 145: «Mit neuartiger Intensität und Bewusstheit wird aber auch das die Entwicklung anregende, sie stimulierende, sie negative wie positive beeindruckende Wirken der natürlich-menschlichen Faktoren in dieser eigentümlichen Geschichte zur Geltung gebracht».

> Aufgaben im gesellschaftlichen oder politischen Bereich entscheidende Anstöße für die vom Heiligen Geist bewirkte Dogmenentwicklung bringen"»[67].

Newman and Scheffczyk embrace the Church's so-called "historicity"[68]. Together, they affirm the historical factors – contexts, individuals, movements, etc. – that shape doctrine and impel its development, while viewing these historical factors as being subject to divine governance. They thus reject a historical reductionism, not by denying the causality of historical factors or by denying their contingency, but by subordinating them to a higher, primary cause, which causes these historical factors to cause whatever effects the primary cause wills to bring about[69]. «Without the trans-historical and unchangeable element,» writes Scheffczyk, «history and change themselves become meaningless»[70]. Providence that comes to us in conscience, then, is one important breakwater against a historicist erosion of divine truth.

## 5. Newman and Scheffczyk on the Proper Position of History, Context, and Experience

We can recall from having stated earlier, that, in addition to historicism, the hermeneutical approach to dogma also threatens a Catholic understanding of dogmatic development by relativizing the absolute of dogma, not so much by excluding the divine like the historicists, but by *inflating* the historical, contextual, and experiential. They do this by claiming that revelation or truth is «co-constituted», as it were, by experience, context, or history. Such theologians allege that history or context is not simply a vessel or vehicle for the truth, but is «constitutive» of that truth. And because history or context «constitute» the truth, any claim to *divine truth* is at once relativized, for one cannot, in speech, which is human, historical, and contextual, lay hold of the divine. Doctrines do not *teach* us about God; they «point to, or better still,

---

67 *Ibid*., 146.

68 Scheffczyk makes reference to *LG* 40; *GS* 44. SCHEFFCZYK, *Dogmatik*, I, 158-159.

69 For a longer discussion on the compatibility between primary and secondary causes as it relates to doctrine, see Chapter 6 of A. MESZAROS, *The Prophetic Church: History and Doctrinal Development in John Henry Newman and Yves Congar*, Oxford 2016, esp. 218-239.

70 SCHEFFCZYK, *Newman's Theory of the Development of Dogma in the Light of Recent Criticism*, 56. He continues: «The harmonizing of these two realities in a single faith, which speaks of the last things of eternity without omitting the preceding realm of life on earth, is the permanent endowment left by Newman's reflections upon the development of dogma».

testify to God»[71]. Truth, it is claimed is «co-constituted by the active participation of the faithful in the present context»[72].

Truth, according to this view, is

> «co-constituted by the context in which a statement arises…Furthermore, for content to be understood, the form of transmission must also have contemporary relevance and meaning, "because only a meaningful statement can be true or false" [Schillebeeckx]. This would place limits on doctrinal statement and explode the propositional realism on which the former model [of revelation] is based»[73].

The same author of the passage above has also alleged that Scheffczyk possesses a mistaken view of hermeneutics in his 1984-article on Schillebeeckx's Christology from *The Thomist*[74]. There, one of Scheffczyk's passages reads:

> «By a sweeping condemnation of any gross opposition between revelation and experience (which in this form is maintained by no one), and despite occasional protestations to the contrary, the author [Schillebeeckx] moves towards a synthesis of both realities which is theologically and hermeneutically untenable… In these later works of Schillebeeckx, one often gains the impression that he is making human conditions and human receptivity, including all that is human and so all that is experienced, much more than instrumental causes of divine revelation; he is making them its efficient cause in the full sense of the word or even its formal cause»[75].

Although Scheffczyk goes no further in elucidating this observation, I believe he is shedding light on a crucial point of confusion. While the hermeneuticists are claiming that experience, history, and context all «co-constitute» truth, Scheffczyk is alleging that they are at most instrumental causes. The confusion lies, I believe, in a misconception between a dogmatic formula, on the one hand, and truth itself, on the other, which are two different things. A dogmatic formula, i.e., a proposition, can indeed be said to be «constituted» by, among other things, its historical context by virtue of the terms it uses and the way in which those terms are put together according to the questions it was trying to address. Truth, however, if we take the classical scholastic definition of it, is *not* a proposition, but fundamentally a *relationship* between the state of one's intellect and reality, a relationship of adequation or correspondence to

---

71 BOEVE, *Interrupting Tradition*, 160-161. This entire summary is reliant upon a previous summary of mine in MESZAROS, *The Prophetic Church*, 4.

72 C. CIMORELLI – D. MINCH, *Views of Doctrine: Historical Consciousness, Asympototic Notional Clarity, and the Challenge of Hermeneutics as Ontology*, in Louvain Studies 37 (2013) 327-363 (345).

73 *Ibid.*, 349-350.

74 *Ibid*., 356 n. 124. See also D. MINCH, *Eschatological Hermeneutics: The Theological Core of Experience and Our Hope for Salvation*, London 2018, 140 n. 78.

75 L. SCHEFFCZYK, *Christology in the Context of Experience on the Interpretation of Christ by E. Schillebeeckx*, in The Thomist 48/3 (1984) 383-408 (406).

be precise. It is this relationship of correspondence/adequation that constitutes truth, not the proposition or the history, context, or our experience that shape it. These latter factors are indeed instrumental in helping the intellect form a judgment (in a similar way to which a phantasm, according to Thomistic epistemology, is an «instrument» of the agent intellect or ideas are instruments of the intellect which helps lead it to a judgment). But the *truth* of the judgment lies in whether or not that judgment (regardless of whether it is expressed in a proposition) corresponds to reality. The relationship of adequation itself is trans-historical, trans-empirical. The historical and empirical are instrumental in forming the judgment, but the *truth* – the correspondence – lies beyond them[76].

The *truth* of dogma is not reduced to a product of, nor is it constituted by, history, context, and our experiences. Our intellects, rather, are brought into correspondence with reality by means of a proposition that is shaped by history, context, and our experiences.

Newman too can be brought to bear on this distinction between history or experience, on the one hand, and its interpretation that issues in doctrine, on the other. Newman has some strong words about history's relationship to doctrine which, at first sight, appear to identify the two. But one must look closer. Newman preaches:

> «[The Holy Spirit] came for the purpose of unfolding what was yet hidden, whilst Christ was on earth.. First, He inspired the Holy Evangelists to record the life of Christ, and directed them which of His words and works to select, which to omit; next, He commented (as it were) upon these, and unfolded their meaning in the Apostolic Epistles. The birth, the life, the death and resurrection of Christ, has been the text which He has illuminated. He has made history to be doctrine; telling us plainly, whether by St. John or St. Paul, that Christ's conception and birth was the real Incarnation of the Eternal Word,—His life, "God manifest in the Flesh,"—His death and resurrection, the Atonement for sin, and the Justification of all believers. Nor was this all: he continued His sacred comment in the formation of the Church, superintending and overruling its human instruments, and bringing out our Saviour's words and works, and the Apostles' illustrations of them, into acts of obedience and permanent Ordinances, by the ministry of Saints and Martyrs»[77].

Revelation is historical not simply because it expresses itself in human language, but because it uses the material of space, time, and free will in order to communicate a higher truth. The «history» that Newman is talking about – the history that becomes doctrine – is the story of Jesus, his birth, his life, death, and resurrection. But when Newman writes that the Holy Spirit made history to be doctrine, he does not mean that history or our experience of it co-constitutes divine truth. Instead,

---

76 While Scheffczyk himself does not spell all this out, I believe my gloss is reasonable. In any case, it is already helpful for him to have raised awareness about the exaggerated role accorded to human experience in terms of causality.

77 Newman, *PPS*, II, 227-8.

Newman points out that doctrines communicate truths that are completely beyond our «horizons of experience». There is nothing unique to first-century Palestine that makes that context especially privileged to see in the birth of Jesus the birth of the eternal Word of God. It takes the inspiration of the Holy Spirit to «comment» upon or «illuminate» the meaning of this sacred history. Our doctrine of the Trinity is revealed to us by Christ's birth. Doctrines on God's nature, love, and providence is revealed in Christ's life. The doctrine of atonement and justification are revealed in Christ's death and resurrection. These divine truths (i.e., God's Trinity, his providence, divine-human reconciliation, etc.) transcend history and experience. But they are communicated to us through historical events, which are instruments of God's teaching and therefore require a supernatural interpretation «from above» as it were: it is the Holy Spirit who has «made history to be doctrine».

Scheffczyk, like Newman, sees revelation as primarily a matter of God speaking through history. And this idea of God speaking through history begins already at creation. That the world was created *through the Word of God* has soteriological implications. According to Scheffczyk,

> «For human beings, the Word of creation at the same time represents God's first revelation, which already points ahead to salvation, the revelation that is in the New Testament identified with Christ, insofar as "all things exist in him" (Cor 8,6)… All created things are held in being and governed by this Word»[78].

As Hauke summarizes, for Scheffczyk, «Schon kraft der Schöpfung ruft der Logos, das ewige Wort Gottes, den Menschen zu einer Antwort»[79]. Creation through the Logos conditions humans to receive God's Word and to respond in faith. God uses salvation history, from the beginning to the end, to teach. Creation conditions us for the word; the Incarnation manifests the word, and at the end, we shall see our Teacher face to face.

If my glosses on both Scheffczyk's and Newman's writings be true – that is, if history and experience do not co-constitute divine truth but are instruments in revealing divine truth – then the significance this would have for doctrinal development is that dogma, freed from a modernistic historical–experiential reductionism, is once again the bearer of divine truth and, hence, in need of careful guardianship and maintenance. In such a case, Newman's classical theory of doctrinal development, the entire thrust of which is to maintain *continuity amidst historical change,* rather than seeking out a principle for future change – receives renewed relevance. History, context, and experience play their instrumental role – again, as instruments in the hands of the

---

78 L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, in Communio 28 (2001) 26-41 (28).

79 Hauke, *Nachruf auf Leo Kardinal Scheffczyk*, 19.

Holy Spirit – in helping the Church to shape better, more accurate, more precise judgments about the divine mystery that is ultimately revealed by God.

## 6. Conclusion

In Scheffczyk's reflections on the development of dogma, one can see that the single biggest threat to authentic development of dogma is not so much a misapplication of Newman's seven notes, but a more or less subtle rejection of what Newman calls the «dogmatic principle». Without the dogmatic principle, in vain do we debate about the finer points of a particular doctrinal or disciplinary proposal that would constitute either continuity and reform within the tradition, or a rupture from the tradition. Nothing less than the rule of Vincent of Lerins is at stake, canonized in Vatican I's *Dei Filius*, according to which the Church is obliged to progress her teaching «*in derselben Lehre, in demselben Sinn und in derselben Bedeutung*».

Depending on whether one accepts the dogmatic principle, one's treatment of particular doctrines looks quite different. For example, whereas Schillebeeckx struggles to articulate beyond vague generalities what is perennially true in the teaching on *extra ecclesiam nulla salus* by the Council of Florence, Yves Congar, by contrast, was at pains to find the points of continuity between the patristic and contemporary understanding of the axiom. For him the discontinuity lies in a prudential judgment about the individual culpability of those who are outside the Church. The point of continuity, however, is that the Catholic Church – *and only the Catholic Church* – is commissioned and qualified to save all mankind[80]. Whence the difference in treatment of this dogma? The answer is: Congar accepts the dogmatic principle.

Our scientific understanding of the faith, theology's ability to penetrate the *nexus mysteriorum,* a proper understanding and application of the «hierarchy of truths» that does not render certain doctrines disposable simply because they depend on more foundational mysteries – all these stand or fall with the dogmatic principle.

If one accepts the dogmatic principle, one is accepting the possibility (and by faith, the reality) that, according to God's plan, created and visible things are used to reveal Uncreated and invisible things.

> «Wenn von evangelischer Seite eingewandt wurde, daß auch hier die Dogmengeschichte "Legitimationswissenschaft" des Dogmas bleibe, so hängt dies mit dem Proprium des katholischen Lehrprinzips zusammen, das in allem Wandel des Geschichtlichen das Übergeschichtliche der Offenbarung und ihres Niederschlags im geschichtlich verfaßten Dogma der Kirche wahren

[80] A. Meszaros, *Yves Congar and the Salvation of the Non-Christian*, in Louvain Studies 37 (2013) 195-223.

muß… So ist Dogmengeschichtsschreibung letztlich eine Folgerung aus dem gott-menschlichen Prinzips des Christentums»[81].

If one has intellectual trouble with historical contingencies propelling the Church's doctrinal tradition, one already has trouble – perhaps unwittingly – with the wisdom of the Incarnation.

But once one accepts a divine economy whereby God uses his own creation as a medium with which to communicate with his creatures – and that this creation was created precisely with a view towards being a fitting medium of communication – then the thoroughly historical nature of dogmatic propositions and the seemingly odd turns and zigzags in a dogma's journey through the doctrinal tradition no longer pose an unassailable problem for the Christian who must adhere to divine truth with a divine faith.

Being able to adhere securely to divine truth, the Christian enjoys a certitude about God and God's plan for the world that enables her to continue on her path towards beatitude. She enjoys the «assurance of things hoped for, the conviction of things not seen» (Heb 11,1). Can a Christian persevere in holiness without this assurance and conviction? No, which is why God provides the necessary means – divine instruction – for us to attain our end. And of this providential God, Newman is, through his experience of conscience, as certain as he is of his own existence[82].

81 SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmengeschichtsforschung*, 146-147.

82 NEWMAN, *Apo.*, 241: «Starting then with the being of a God, which, as I have said, is as certain to me as the certainty of my own existence…».

***Abstract***

This essay examines some of the theological intersections between Cardinals Leo Scheffczyk and John Henry Newman on the question of the development of dogma. The author briefly surveys Scheffczyk's reception of Newman's thought on development. Some of the major challenges to Newman's theory today are also summarized, focusing in particular on historicism and radical hermeneutics. The author then proceeds to demonstrate that both Newman and Scheffczyk uphold what Newman calls the «dogmatic principle», the maintenance of which is crucial for avoiding a neo-modernistic conception of dogma that reduces it either to a mere product of historical contingencies or to a mere contextual expression of religious faith. Finally, Newman's teaching on conscience is analysed with a view towards uncovering its insights for upholding the dogmatic principle and, with it, a sound theory of doctrinal development.

***Riassunto***

Questo saggio esamina alcune intersezioni teologiche tra il Cardinal Leo Scheffczyk e il Cardinal John Henry Newman sulla questione dello sviluppo del dogma. L'Autore esamina brevemente la recezione dell'idea newmaniana di sviluppo nell'opera di Scheffczyk. Sono anche compendiate, prestando particolare attenzione allo storicismo e alle ermeneutiche radicali, alcune delle principali accuse mosse alla teoria di Newman. L'Autore procede quindi a dimostrare che sia Newman sia Scheffczyk sostengono ciò che Newman chiama «principio dogmatico», la cui conservazione è cruciale per evitare una concezione neomodernista del dogma che lo ridurrebbe o a mero prodotto delle contingenze storiche o a semplice espressione contestuale della fede religiosa. Infine la dottrina della coscienza di Newman viene analizzata con l'intento di svelare le sue intuizioni in merito all'affermazione del principio dogmatico e, con esso, di una sana teoria dello sviluppo dottrinale.

# Lo sfondo biblico-giudaico del costrutto ὕδωρ ζῶν nel Vangelo di Giovanni

**Francesco Piazzolla***

## Introduzione

Il tema dell'acqua e la semantica ad esso connessa appaiono numerose volte nel quarto Vangelo (QV):

1. il battesimo di Giovanni (3,23), definito come un battesimo "con acqua" (ἐν ὕδατι) in Gv 1,31.33;
2. l'acqua divenuta vino nel segno di Cana (2,7.9; 4,46);
3. la nascita da acqua e spirito (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος) nel dialogo di Gesù con Nicodemo (3,5);
4. l'acqua terapeutica di Bethesda (5,7);
5. la lavanda dei piedi durante l'ultima cena (13,4-5);
6. la sete di Gesù (4,7; 19,28).

Accanto a queste ricorrenze, che offrono numerose interpretazioni, nel QV si trova anche un costrutto specifico, ὕδωρ ζῶν, reperibile in due contesti: Gv 4,10.11 e 7,38. La presente ricerca si prefigge di considerare lo sfondo antico-testamentario e giudaico della suddetta espressione, al fine di constatare una duplice sfumatura di senso nel testo giovanneo. Infatti se in Gv 4,10.11 il sintagma ὕδωρ ζῶν simboleggia la rivelazione di Cristo, in Gv 7,38 e nel testo collegato di Gv 19,34[1], essa richiama lo Spirito santo, promesso negli eventi pasquali.

* L'autore, dottore in Teologia biblica, è docente di Sacra Scrittura in diversi atenei: Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem (invitato) dal 2015, Istituto Superiore di Scienze Religiose "S. Nicola il pellegrino", Trani dal 1998 al 2015, Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Pecci", Matera (stabile) dal 2015, Istituto Superiore di Scienze Religiose "I. Mancini", Urbino (invitato) dal 2017, Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Michele Arcangelo", Foggia (invitato) dal 2019. E-mail: donfrancescopiazzolla@gmail.com.

1 In Gv 19,34 si trova solo il termine ὕδωρ per indicare il siero che fuoriesce dal costato di Cristo.

## 1. L'acqua viva, la Legge e la Sapienza

L'espressione ὕδωρ ζῶν si trova, per la prima volta, nella pericope che narra l'incontro tra Gesù e la donna di Samaria (Gv 4,4-30). Come nei diversi dialoghi del QV anche in questo caso il rivelatore conduce la sua interlocutrice dal piano umano della propria comprensione a quello superiore della sua rivelazione. La conversazione, che si articola in tre momenti[2], riguarda il tema dell'acqua nella sua prima fase (4,7-15).

Lo scenario del dialogo è nei pressi di un pozzo, luogo di incontro che nella Bibbia ha spesso valore sponsale, con numerose caratteristiche *standard* del genere letterario[3]. Nel caso della conversazione di Gesù con la samaritana, tuttavia, il senso nuziale assume una valenza ecclesiale e comunitaria, dove l'elemento dell'acqua ha una particolare importanza. Per questa specifica sottolineatura il contesto giovanneo sembra rimandare a Pro 5,15-18:

> «Bevi l'acqua della tua cisterna
> e quella che zampilla dal tuo pozzo,
> perché non si effondano al di fuori le tue sorgenti
> e nelle piazze i tuoi ruscelli,
> ed essi siano per te solo
> e non per degli estranei che sono con te.
> Sia benedetta la tua sorgente,
> e tu trova gioia nella donna della tua giovinezza».

La sentenza del saggio invita il pio israelita a godere della propria donna, paragonata all'acqua e alla fonte del pozzo. Questa esortazione, nella mente dell'autore, è rivolta al credente perché circoscriva le proprie gioie nell'ambito di una relazione monogamica, ma il detto s'inserisce in un'ottica più ampia, reperibile nell'intero libro dei Proverbi. Come è noto la dialettica tra donna-Sapienza e donna-Follia in Proverbi si pone, oltre l'immagine, nella contrapposizione tra la *Torah* e gli insegnamenti o dottrine, estranei alla Legge, spesso simboleggiati da una relazione illegittima con la straniera e la prostituta[4]. A partire da questa premessa concettuale si possono notare i paralleli tra Pro 5,15-18 e Gv 4. Ambedue i testi, infatti, sono costruiti con un richiamo linguistico comune:

---

2 Si possono riconoscere i seguenti tre temi nel dialogo: 1) l'acqua viva (4,7-15); 2) i mariti della donna (4,16-19) e la vera adorazione (4,20-26), momenti preceduti da un'introduzione (4,4-6) e seguiti dalla scena dell'incontro di Gesù con i suoi discepoli e dall'allontanamento della donna (4,27-30). Per la struttura e il dinamismo del brano giovanneo si può consultare anche C.-D. Paţulea, *Storia di un incontro: Gesù e la Samaritana. Tentativo di lettura anche con agganci psicopedagogici (Gv 4, 1-42),* Cluj-Napoca 2016, 41-122.

3 Uno studio approfondito sul tema si trova in R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1981, 47-62, ripreso successivamente da altri studiosi, in rapporto all'episodio di Gv 4 (cfr. C. M. Carmichael, *Marriage and the Samaritan Woman*, in NTS 26 [1980] 332-346).

4 Cfr. R. E. Murphy, *Proverbs* (WBC 22), Nashville 1998, 277-287.

| | Pro 5,15-18 (LXX) | Gv 4 |
|---|---|---|
| Il verbo "bere" (πίνω) | v. 5 | vv. 7.9.10.12.13.14; |
| l'acqua (ὕδωρ) | vv. 15.16.18 | vv. 10.11.13.14(3x).15 |
| la fonte (πηγή) | vv. 15.16.18 | vv. 6(2x).14 |
| il pozzo (φρέαρ) | v. 15 | v. 11 |
| la donna (γυνή) | v. 18 | vv. 7.9(2x).11.15.17.19.21.25.27(2x).39.42 |

Sia in Gv 4 che in Pro 5,15-18, inoltre, i personaggi Gesù-samaritana (Gv) e marito-moglie (Pro) corrispondono in termini relazionali. Esiste, tuttavia, una differenza sull'esito dei due testi. Se, infatti, la raccomandazione del libro proverbiale è quella di una relazione con la donna del proprio popolo, in Gv 4, invece, Gesù si avventura in un rapporto che oltrepassa la pratica del pio giudeo, essendo egli aperto alla conversione di un popolo fuori dagli orizzonti della salvezza ebraica[5].

Nella dinamica del racconto è Gesù a iniziare il dialogo con la donna, facendole una richiesta: «dammi da bere» (4,7). La reazione dell'interlocutrice manifesta un senso di meraviglia: «come è (possibile) che tu, pur essendo giudeo, domandi da bere a me che sono una donna samaritana?» (Gv 4,9a), giustificata dallo stato dei rapporti tra i Giudei e i Samaritani. L'evangelista stesso, infatti, annota poco dopo che: «i Giudei non utilizzano neppure gli utensili dei Samaritani», ritenendoli impuri[6].

La reazione di Gesù all'obiezione della donna orienta il discorso in un'altra direzione: «se conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice dammi da bere, tu gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua vivente (ὕδωρ ζῶν)» (v. 10). Appare qui, per la prima volta, l'espressione ὕδωρ ζῶν il cui significato sarà frainteso dalla donna di Samaria, che la comprenderà nel senso di "acqua corrente" o "acqua di sorgente". La valenza del costrutto, invece, va cercata nel suo significato sapienziale, alla luce di numerosi riferimenti dell'AT, dove l'espressione rimanda alla Legge divina e ai precetti della *Torah*.

Nella tradizione deuteronomistica si accenna già ad un'identificazione tra la *Torah* e la sapienza, dove leggi e norme sono chiamate: «la vostra saggezza (חָכְמָה) e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli» (Deut 4,6), ma è soprattutto negli scritti sapienziali che si trova questa equiparazione.

In diversi testi dei Proverbi (10,11; 13,14; 14,27; 16,22) appare il sintagma מְקוֹר חַיִּים, (πηγὴ ζωῆς nei LXX), che corrisponde ad un'immagine per parlare della sapienza, alle cui fonti l'uomo saggio deve ispirare le proprie scelte etiche.

---

5 Nella *Mishna* si trova una pesante affermazione contro le donne samaritane: «le figlie dei Samaritani hanno le mestruazioni (= sono sempre impure) fin dalla culla» (*Niddah* 4,1).

6 Il verbo συγχράομαι, tradotto da CEI 2008, con «non avere rapporti», in realtà può anche significare «non spartire» o «non condividere», come ha dimostrato D. Daube, *Jesus and the Samaritan Woman: the Meaning of sygchraomai*, in JBL 69 (1950) 137-147.

In Pro 18,4, inoltre, si paragona la "fonte della sapienza" (מְקוֹר חָכְמָה) ad un torrente che straripa[7]. Nella riflessione del libro dei Proverbi la sapienza non è una semplice acquisizione conoscitiva, che parte dall'esperienza, ma indica i precetti divini attraverso i quali si orienta la vita del saggio[8]. In questo libro sapienziale gli insegnamenti sono spesso offerti dalla figura personificata di donna Sapienza, che invita i suoi adepti a beneficiare dei propri consigli, paragonati al cibo e alla bevanda: «Venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato» (Pro 9,5).

Questi due elementi della Sapienza personificata e dell'acqua della dottrina tornano e si esplicitano ulteriormente in una delle opere più tardive del canone anticotestamentario, il libro del Siracide.

Sul significato simbolico dell'acqua, come immagine dei precetti divini, consideriamo due testi in specifico:

1. Sir 15,1-6: la pericope parla del timorato del Signore, chiamato anche l'uomo saldo nella Legge (νόμος), il quale ottiene la sapienza (15,1) e costei, come una madre lo nutre: «con il pane della conoscenza (ἄρτος συνέσεως) e (lo) disseta (πίνω) con l'acqua della sapienza (ὕδωρ σοφίας)» (15,3). In questo stico i due costrutti ἄρτος συνέσεως e ὕδωρ σοφίας sono genitivi epesegetici, che dovremmo tradurre con "pane che è conoscenza" e "acqua che è sapienza". L'identificazione dell'acqua con la sapienza, insieme al verbo "bere", confermano l'idea che, fuor d'immagine, il fedele è nutrito dalla *Torah*, come da una fonte.
2. Sir 21,11-28: il poema è costituito da una serie di proverbi in cui si trova un parallelismo antitetico tra il saggio e lo stolto. Anche in questo testo, come già in Sir 15,1-6, c'è una simmetria tra l'osservante la *Torah* (*nomos*) e il timorato di Dio che, in virtù del suo operato, raggiunge la sapienza. Al v. 13 l'autore ripete l'immagine dell'acqua: «la scienza del saggio cresce come un diluvio e il suo consiglio è come sorgente di vita (πηγὴ ζωῆς)»; in tale affermazione "scienza" e "consiglio" sono paragonati all'abbondanza della sorgente.

La figura personificata della Sapienza nel Siracide è particolarmente presente nel cap. 24 dove, parlando in prima persona, essa dice: «quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete» (Sir 24,21). In questo testo donna-Sapienza invita a mangiare e bere di sé, come in un lauto banchetto a cui si ha desiderio di accedere ripetutamente. Alla fine del poema il testo, fuor d'immagine, identifica la Sapienza con la *Torah*: «tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo, la Legge che Mosè ci ha prescritto, eredità per le assemblee di Giacobbe»

---

7 In Pro 18,4 i LXX usano il sintagma πηγὴ ζωῆς rendendo, così, in modo differente l'ebraico מְקוֹר חָכְמָה; forse il testo greco è influenzato dalle ricorrenze della medesima espressione nel resto del libro.

8 Per la discussione cfr. K. D. Dell, *The Book of Proverbs in Social and Theological Context,* Cambridge 2006, 155-185.

(24,23). Tale processo di assimilazione è spesso presente nel Siracide (6,37; 15,1; 19,20), libro in cui si constata il momento più maturo del cammino sapienziale, in rapporto all'identificazione della Sapienza con la Legge.

L'immagine dell'acqua, per esprimere la *Torah*, troverà fortuna anche nella tradizione letteraria successiva. A Qumran numerosi documenti interpretano, in chiave allegorica, i pozzi d'acqua dell'AT, come un riferimento alla Legge. In CD IV,6-11, per esempio, si assiste ad una lettura allegorica di Nm 21,18 dove Israele canta all'opera di Dio, che nel deserto fa scaturire acqua dal pozzo. La comunità di Qumran identifica esplicitamente il pozzo con la Legge e quelli che lo scavarono sono i «convertiti d'Israele», cioè gli stessi qumranici. Anche il Libro di Enoc riprende la medesima metafora; in 48,1 e 49,1, infatti, i testi identificano l'acqua con la sapienza, con la quale i giusti si dissetano. Nella tradizione rabbinica, poi, troviamo il paragone della *Torah* sia con il pane che con l'acqua (*Talmud Babilonese*, *Shabbat*, 120a; *Midrash Bereshit Rabba*, lxx*, Midrash Shir Rabba*, i,4)[9], mentre in *Pirqê Abot* II,10; VI,1, il saggio, in quanto studia la *Torah*, diventa egli stesso una sorgente che mai termina e un fiume che sempre scorre. Come ultimo riferimento si deve considerare la tradizione allegorica di Filone che, nel *De Somniis* II,245, parla del ruolo del *Logos*, il quale offre all'uomo la capacità di acquisire la sapienza, quando si apre all'azione della parola divina. A tal proposito l'alessandrino cita il Sal 65,10: «fiume di Dio ricolmo di acque» e identifica il corso d'acqua con «il flusso della sapienza della Parola di Dio». Più avanti l'autore precisa che l'anima felice riceve lo stesso *Logos* il quale «non è diverso dalla bevanda che mesce». Questa chiave di lettura, dove il *Logos* divino è datore dell'acqua della sapienza, costituisce uno spunto per la prospettiva cristologico-messianica, spesso sviluppata in Giovanni sulla base della teologia del *Logos*.

Alla luce di questo cammino biblico-giudaico si può ritenere che Gesù, mostrandosi come il datore dell'acqua viva in Gv 4,7-15, si manifesti come la stessa Sapienza divina, che vuol rendere partecipe la donna di Samaria della definitiva rivelazione, rappresentata dal simbolo dello ὕδωρ ζῶν.

## 2. L'acqua viva, simbolo della rivelazione cristologica

Dopo che Gesù ha dichiarato di essere il latore dell'acqua viva la donna gli obietta che egli non ha alcuno strumento per attingere e gli domanda da dove abbia questo ὕδωρ ζῶν (4,11). Le parole della samaritana insinuano un tono ironico, dal momento che ella chiede a Gesù se egli sia superiore al patriarca Giacobbe, che: «diede a noi il

[9] Cfr. P. W. Shean – A. A. Di Lella (eds.), *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes* (AB 39), New York 1987, 265.

pozzo, ne bevve lui, i suoi figli e i suoi armenti» (4,12). Il lettore implicito conosce che il valore ironico del testo è nella direzione contraria poiché Gesù è, di fatto, superiore a Giacobbe[10]. Se le parole della donna rivelano un senso di abbondanza e sicurezza, che scaturisce da quella fonte d'acqua, la risposta di Gesù mostra il significato più alto della sua rivelazione: «chi beve di quest'acqua (τοῦ ὕδατος τούτου) avrà di nuovo sete, ma chi berrà dell'acqua (ὕδωρ) che io gli darò non avrà più sete (διψάω) in eterno, ma l'acqua (ὕδωρ) che gli darò diventerà in lui una sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (4,13). L'enfatica sottolineatura su "quest'acqua" pone in rilievo l'insufficienza della fonte samaritana, rispetto al bisogno di sete. Anche in queste parole si cela un doppio senso, dal momento che Gesù sembra intendere con esse non l'acqua che deriva dal pozzo materiale, ma la stessa tradizione dei padri. Se come si è visto nel paragrafo precedente la *Sophia* personificata dichiara: «quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete» (Sir 24,21), Gesù, invece, sostiene che quanti si disseteranno dell'acqua della sua rivelazione saranno permanentemente e totalmente dissetati. Il rivelatore, dunque, contrapponendo la sua acqua a quella della tradizione precedente, dichiara di possedere una rivelazione superiore, che estingue per sempre ogni bisogno. Questa affermazione di Gesù sembra far eco al testo di Is 49,10 dove Dio promette ai rimpatriati dall'esilio[11]: «non avranno né fame né sete (διψάω) e non li colpirà né l'arsura né il sole, perché colui che ha misericordia di loro li guiderà, li condurrà alle sorgenti d'acqua (διὰ πηγῶν ὑδάτων)». Sia in Gv 4,13-14 che nell'oracolo isaiano troviamo termini comuni[12], ma soprattutto l'indole semantica dei due testi, che affermano l'estinzione di ogni sete, porta a ritenere che le parole del rivelatore, in Gv 4,14, si presentino come il compimento della promessa profetica.

Alcuni autori[13] hanno avanzato l'ipotesi che in Gv 4,7-15 si possa riconoscere una sorta di identificazione tra Gesù e il dono dell'acqua viva, come lasciano intravedere alcune espressioni del testo:

> «egli ti avrebbe dato acqua viva» (v. 10);
> «chi berrà dell'acqua che io gli darò» (v. 14a);
> «l'acqua che io gli darò diventerà…» (v. 14b).

---

10 Cfr. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978², 234.

11 Cfr. J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66* (WBC 25), Dallas 1987, 188.

12 L'acqua (ὕδωρ) in Gv 4,10.11.13.14(3x).15; la fonte (πηγή) in Gv 4,6 (2x).14; il verbo dissetare (διψάω) in Gv 4,13.14.15. Lo stesso testo, con indole escatologica, è esplicitamente citato in Ap 7,16 dove Cristo-Agnello è il soggetto del compimento della profezia.

13 Cfr. R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni* (CTNT IV/2), Brescia 1977, II, 89.

In queste affermazioni si scorgono elementi simili alle formule dell'ἐγώ εἰμι, dove dichiaratamente Gesù si identifica con beni messianici di cui egli è latore. Anche in questo caso la radice di un'identificazione con l'acqua richiama alcune pericopi anticotestamentarie in cui Dio afferma di essere "acqua viva". Due testi, nel libro del profeta Geremia, sono significativi a riguardo, pericopi in cui Dio si definisce "acqua di vita", in un contesto polemico e anti-idolatrico.

La prima ricorrenza appare nell'oracolo di Ger 2,1-37, in cui sono posti in rilievo i peccati di Giuda, alla ricerca di altri dèi o di coalizioni politiche, che violano l'alleanza[14]. Al v. 13 Dio, in prima persona, rimprovera il suo popolo dicendo: «ha abbandonato me, sorgente di acqua di vita (nei LXX πηγὴ ὕδατος ζωῆς), e si è scavato cisterne, cisterne piene di crepe, che non trattengono l'acqua». Attraverso la metafora dell'acqua e delle cisterne il testo recupera un linguaggio tipico dell'alleanza[15]. dove la fedeltà alla Legge rende l'uomo come albero piantato lungo corsi d'acqua (Sal 1,3), mentre la ricerca alternativa degli idoli comporta un rivolgersi a pozzi incapaci di contenere l'acqua.

Un secondo testo si trova in Ger 17,1-13, un altro oracolo costruito sempre come accusa contro i peccati di Giuda e le loro conseguenze. La pericope dichiara che la stabilità del popolo si fonda sull'alleanza con Dio che, però, è stata violata (17,1-4). Ger 17,5-8 ricorre alla dottrina delle due vie[16] e giustappone due tipologie umane, attraverso gli aggettivi «maledetto (אָרוּר)» e «benedetto (בָּרוּךְ)», che, rispettivamente, designano chi confida in sé stesso, paragonato al tamerisco nella steppa, e chi confida nel Signore, simile a un albero piantato lungo corsi d'acqua. L'uomo saggio, dunque, è colui che rimane come un albero, vicino all'acqua, simbolo di Dio, come è esplicitato alla fine del testo. Ai vv. 12-13, infatti, un inno conclusivo dichiara che l'abbandono di Dio, "sorgente di acqua di vita" (מְקוֹר מַיִם־חַיִּים)[17], genera confusione e vergogna.

Questi due oracoli, appena considerati, rimandano alla pericope di Gv 4,7-15, in modo allusivo. Se, infatti, nei testi di Geremia è Dio a paragonarsi all'acqua di vita, in alcune espressioni giovannee è Cristo a identificarsi con l'acqua viva. Tutti e tre i testi, inoltre, assumono una valenza polemica: se gli oracoli di Geremia sono pronunciati in un contesto anti-idolatrico, le parole di Gesù alla samaritana tendono

---

14 Cfr. P. C. Craigie – J. F. Drinkard – P. H. Kelley, *Jeremiah 1-25* (WBC 26), Dallas 1991, 27-28.

15 Qualche studioso vede in questa immagine una metafora nuziale che, insieme ad altre, esprime il carattere di amore tradito da parte di Israele, nei confronti di Dio, secondo una costante tipica di Geremia (cfr. S. Van den Eynde, *Taking Broken Cisterns for the Fountain of Living Water: On the Background of the Metaphor of the Whore in Jeremiah*, in BN 110 [2001] 93-94).

16 L'intero Sal 1 è costruito su questa contrapposizione tra giusto ed empio e, nel NT, alla fine del discorso della montagna, Gesù giustappone l'uomo saggio, che costruisce la casa sulla roccia (Mt 7,24), all'uomo stolto che edifica sulla sabbia (Mt 7,26).

17 Nel testo dei LXX si trova il costrutto πηγὴ ζωῆς.

all'accoglienza della sua rivelazione, dal momento che i Samaritani erano considerati eretici dai Giudei[18].

## 3. Gesù, sorgente d'acqua viva

Un secondo significato del sintagma ὕδωρ ζῶν si connette al dono dello Spirito negli eventi della glorificazione pasquale. Tale valenza emerge nella pericope di Gv 7,37-39 e nel suo compimento in 19,31-37, dove appare nuovamente il termine ὕδωρ, senza il participio ζῶν.

Il primo testo si inserisce nel contesto della festa dei Tabernacoli o delle Capanne (in ebraico *Sukkot*), come segnalato in Gv 7,1. Questo momento celebrativo ricordava la traversata del deserto e il tempo in cui Israele aveva abitato in tende (cf. Lev 23,42). In questa circostanza Gesù pronuncia alcune parole profetiche:

> «Nell'ultimo giorno (τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), il grande giorno della festa, Gesù, ritto in piedi, gridò: "Se qualcuno ha sete, venga (ἐρχέσθω) a me, e beva (πινέτω) chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva (ὕδατος ζῶντος)". Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato».

Nella sua forma letteraria Gv 7,37-39 è un'esortazione che rimanda, per tre aspetti, a due testi biblici: Pro 9,5-6 e Is 55,1-5.

Il primo elemento, che accomuna le tre pericopi, è il loro carattere esortativo, come si desume dall'uso degli imperativi:

| **Pro 9,5** | **Is 55,1** | **Gv 7,37** |
|---|---|---|
| לֲכוּ לַחֲמוּ... וּשְׁתוּ<br>(venite, mangiate... bevete) | לְכוּ לַמַּיִם<br>(venite all'acqua) | ἐρχέσθω… πινέτω<br>(venga… beva) |

La seconda caratteristica comune è data da elementi simbolici, usati in senso traslato:

– in Pro 9,5 il pane e il vino sono un riferimento ai consigli di donna-Sapienza; tale dato si evince già in 9,6 dove troviamo un'altra sentenza, in parallelismo sinonimico con la precedente. In questo caso il linguaggio perde il suo senso simbolico e diventa reale, invitando ad abbandonare l'inesperienza e a percorrere la via dell'intelligenza;

– in Is 55,1 la metafora del venditore ambulante, che offre gratuitamente l'acqua, si rivela, poi, fuor d'immagine, come un riferimento all'alleanza davidica (Is 55,3);

[18] Questo aspetto emerge soprattutto nell'espressione di Gesù: «la salvezza viene dai Giudei» (4,22).

– in Gv 7,38 Gesù parla del dono dell'acqua viva, spiegata come simbolo dello Spirito nel versetto successivo (7,39).

Il terzo aspetto parallelo tra i testi è dato dal soggetto che pronuncia la sentenza. Nel caso di Pro 9 si tratta di donna-Sapienza, che invita gli uomini ad accogliere i suoi consigli; mentre più complesso è il soggetto di Is 55,1-5. L'invito a comprare gratuitamente i suoi doni sembra pronunciato da un araldo, che parla a nome di Dio. Il testo successivo, tuttavia, esplicita il senso delle immagini con il linguaggio dell'alleanza, realizzata da un personaggio individuale (55,4), grazie al quale un popolo sconosciuto entrerà nell'eredità d'Israele. Sebbene la pericope sia intesa differentemente dagli esegeti[19], non si può negare una lettura messianica per le sue prospettive di salvezza universale[20].

Alla luce di questi aspetti comuni è possibile ritenere che Gv 7,37-39 rilegga la figura di Gesù alla luce della Sapienza personificata di Pro 9[21] e del soggetto messianico isaiano. La differente sfumatura tra Giovanni e gli antecedenti anticotestamentari consiste nell'elemento simbolico, rappresentato dall'acqua o dagli alimenti; anche in questo caso il QV ricorre ad altri testi della tradizione biblica, per esprimere il senso dato dall'evangelista.

Giovanni contestualizza la sua pericope «nell'ultimo giorno della festa (ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ)» (v. 37a), che non è solo un riferimento al giorno conclusivo di *Sukkot*[22], ma sembra avere anche un valore di compimento cristologico[23]: il rivelatore, pertanto, con il suo "grido" profetico realizza l'AT[24], esplicitamente chiamato in causa nell'inciso καθὼς εἶπεν ἡ γραφή (7,38):

> «ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος» (vv. 37b-38).

Queste parole di Gesù costituiscono da sempre una *crux interpretum*[25], dal momento che hanno dato origine a due differenti traduzioni, una di natura cristologica e

---

19 WATTS, *Isaiah 34-66*, 246, lo interpreta come un riferimento a Dario, incaricato da Dio per questa missione.

20 Cfr. J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah (40-66)*, Grand Rapids 1998, 434-436.

21 J. BEGRICH, *Studien zu Deuterojesaja*, hrsg. von W. Zimmerli, München 1963, 59-60.

22 La festa dei Tabernacoli durava otto giorni, ma il rito di aspersione si compiva fino al settimo giorno (GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. Jud.* III,245).

23 L'aggettivo ἔσχατος nel QV ha sempre un rimando alla risurrezione finale (6,39.40.44.54; 11,24) o al giudizio escatologico (11,48).

24 Cfr. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève 2014, 269.

25 Per una presentazione della problematica cfr. R. E. BROWN, *The Gospel according to John (i-xiii),* Garden City 1966, 320.

l'altra antropologica, come riferimento al credente. Le traduzioni sottostanti mostrano le due possibilità:

| lettura cristologica | lettura antropologica |
|---|---|
| «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me – come dice la Scrittura – fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno». | «Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me – come dice la Scrittura – fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno»; |

Nella lettura cristologica Gesù appare la fonte dell'acqua viva, mentre in quella antropologica è il rapporto Cristo-credente, che rende quest'ultimo la sorgente da cui scaturisce lo ὕδωρ ζῶν. Questa seconda interpretazione è sostenuta da alcuni padri della Chiesa[26], ed è stata supportata di recente da ragioni esegetiche[27]. La questione, tuttavia, senza risolverne la spinosità, dipende anche da quale passo della Scrittura Gesù intenda. In realtà le parole non corrispondono ad un preciso testo biblico, ma sembrano alludere a differenti pericopi[28].

Un primo riferimento si può trovare in Ez 47,1-12 (LXX) dove si profetizza, per i tempi futuri, un'acqua che scaturisce dall'altare del tempio e che dona vita a tutto ciò che tocca. Questo testo presenta tre contatti linguistici con Gv 7,37-39:

1. l'acqua (ὕδωρ in Ez 47,1[2x].2.3[2x].4[3x].8[3x].9.12);
2. il fiume (ποτᾰμός in Ez 4,6.7.9[2x]);
3. la vita (il verbo ζάω, ripetuto 3 volte in Ez 47,9).

Il testo di Ez 47, inoltre, è citato anche nella *Mishna* dove il trattato sulla festa di *Sukkot* descrive una processione, che parte dalla piscina di *Siloam*, e arriva fino alla porta delle acque (*Suk*, V,7), luogo identificato da R. *Eliezer ben Jacob* con la porta sud del tempio di Ez 47,1 (*t. suk.* 3,2-10; *Gen. Rab.* 28,18).

Anche il testo di Zac 14 parla di *Sukkot* e ne dà un'interpretazione escatologica; secondo questo oracolo profetico Dio distruggerà, alla fine dei tempi, i propri nemici e le nazioni superstiti andranno in processione a Gerusalemme proprio in occasione della festa dei Tabernacoli. Questo raduno universale dei popoli, in numerosi scritti rabbinici, è previsto per i tempi messianici, come un momento in cui sarà nuovamente elargito il dono della «fonte della *Torah*»[29].

---

26 Cfr. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, 286-290.

27 Cfr. Z. C. HODGES, *Problem Passages in the Gospel of John Part 7: Rivers of Living Waters – John 7:37-39*, in BS 136 (1979) 239-248.

28 Cfr. M. J. J. MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996, 167-203, cita, tra i diversi passi, Es 17,1-7 e Num 20,8-13, testi che alludono all'acqua scaturita dalla roccia nel deserto. Anche il Sal 77,16 (LXX) presenta alcuni termini in comune con il testo giovanneo: «Fece sgorgare ruscelli (ὕδωρ) dalla rupe e scorrere l'acqua a fiumi (ποταμοὺς ὕδατα)».

29 F. J. MOLONEY, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4), Collegeville 1998, 234, cita: «CD 6:2-11; Ps.-Philo, *LAB* 10:7; 11:15; 28:7-8; *Targum Onkelos* on Num 21:18».

Un ultimo riferimento scritturistico delle parole di Gesù è possibile individuarlo nel Sal 114, testo che commenta l'evento esodico. Nella sua conclusione il Salmo si concentra sul prodigio dell'acqua scaturita dalla roccia e presenta una particolarità linguistica degna di nota, poiché Dio è acclamato come colui: «che muta la rupe in un lago, la roccia in sorgenti (מַעְיָן) d'acqua» (Sal 114,8). È stato notato che la parola מַעְיָן richiama un altro termine ebraico, con le medesime consonanti, ma con una vocalizzazione diversa. Si tratta della parola מֵעִים che indica le "viscere", il "ventre", spesso tradotta dai LXX con κοιλία[30]. Se questa deliberata omografia fosse nella mente di Giovanni, si potrebbe pensare anche alla possibilità che l'autore abbia usato una tecnica tipica dei rabbini, che modificavano la vocalizzazione di un termine, al fine di conferire un significato più confacente alla loro interpretazione. Questo criterio apparirebbe giustificato anche da un'altra possibile rilettura della medesima parola in Is 12,3: «attingerete con gioia alle sorgenti della salvezza (מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה)». Dal momento che questo testo profetico fa parte della liturgia ebraica di *Sukkot*[31], Giovanni avrebbe giocato su due assonanze:

1. la sorgente (מַעְיָן) e le viscere/seno (מֵעִים);
2. la salvezza (ebraico יְשׁוּעָה) e il nome di Gesù (ebraico יֵשׁוּעַ)[32].

Alla luce di questo reticolato scritturistico si può propendere per l'interpretazione cristologica delle parole pronunciate da Gesù che, in tal modo, appare la sorgente dalla quale lo Spirito scaturisce negli eventi pasquali. Il breve testo di Gv 7,37b-38, infatti, si conclude con una spiegazione del l'evangelista, che vede in questo proclama di Gesù un riferimento al dono dello Spirito: «Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui». Nella tradizione rabbinica *Joshua ben Levi* spiega che la festa di *Sukkot* è anche detta «festa dell'attingimento» perché di lì si attinge «lo Spirito santo» (*Suk* V,1). Se questa interpretazione esisteva già ai tempi della composizione del QV, è probabile che Giovanni abbia preso da essa l'immagine dell'acqua viva per parlare dello Spirito.

Il v. 39 si chiude con una segnalazione, relativa allo *pneuma* divino: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. In questi termini le parole di Gesù assumono un senso profetico per cui la presenza dello Spirito è rimandata all'ora della sua glorificazione (ἐδοξάσθη). Poiché il verbo δοξάζω indica in Giovanni la manifestazione suprema dell'Incarnato, che si attua soprattutto nella sua morte (Gv 12,16.23; 13,31)[33], bisognerà considerare la narrazione successiva, per individuare il momento in cui l'evangelista esprime il compimento della profezia pronunciata a *Sukkot*.

---

30 MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, 201.

31 Is 12,3 era cantato dal coro nel momento in cui si attingeva l'acqua da *Siloam*.

32 J. MARCUS, *Rivers of Living Waters from Jesus' belly (John 7:38)*, in JBL 117/2 (1998) 328-330.

33 Cfr. C. H. DODD, *L'interpretazione del Quarto Vangelo* (Biblioteca teologica 11), Brescia 1974, 263.

## 4. L'acqua del costato e lo Spirito donato

La pericope di Gv 19,31-37 appare come il testo più probabile in cui individuare il compimento delle parole di Gesù, dette durante la festa dei Tabernacoli. La tradizione del QV è l'unica a riportare questo episodio, che segue l'avvenuto decesso; Giovanni annota che, per verificare la morte di Gesù, un soldato trafisse il suo costato: «e subito ne uscì sangue e acqua» (19,34). È possibile che, come in molti altri momenti del racconto, con questo dettaglio l'evangelista si muova su un duplice piano narrativo: quello reale e antropologico, per significare la verità della morte[34], e quello simbolico. Nel descrivere la fuoriuscita dei due sieri, secondo una corretta lettura dei manoscritti[35], il sangue precede l'acqua ed esprime il dono totale della vita di Cristo, più volte ribadito nel testo giovanneo (cf. 10,11.15; 13,1). Lo ὕδωρ, invece, è il rimando alla promessa di 7,38 e alla sua interpretazione, in rapporto allo Spirito, in 7,39. È il racconto stesso a condurre in questa direzione, dal momento che l'evangelista cita due profezie, per far luce su due eventi narrati nella scena:

1. in 19,33b si annota che a Gesù non vengono spezzate le gambe e l'accadimento è spiegato in 19,36b alla luce della prescrizione pasquale: «non gli sarà spezzato alcun osso» (Es 12,46; Nm 9,12);
2. in 19,34b la trafittura del costato con la lancia è interpretata in 19,37b con il testo di Zac 12,10: «volgeranno lo sguardo a colui che trafissero».

La citazione di Zac 12,10 aiuta a comprendere il senso dell'acqua, scaturita dal costato di Cristo, come simbolo dello Spirito. Il testo di Zac 12,10, infatti, si trova in un'unità narrativa più ampia, Zac 12,10-13,1, dove si annuncia un intervento escatologico di Dio sul casato davidico e su Gerusalemme:

> «riverserò (שָׁפַךְ) uno spirito di grazia (רוּחַ חֵן) e guarderanno a me (אֵלַי), colui che hanno trafitto… in quel giorno vi sarà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme una sorgente zampillante per lavare il peccato e l'impurità… In quel giorno vi sarà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme una sorgente zampillante (מָקוֹר נִפְתָּח) per lavare il peccato e l'impurità».

Il testo profetico parla del riversamento di uno "Spirito di grazia"; in questo caso si usa il verbo שָׁפַךְ che si riferisce, generalmente, ad un liquido[36]. Tale immagine è spiegata e ripresa, dopo una breve digressione, in Zac 13,1 dove l'azione dello Spirito

---

34 BROWN, *The Gospel according to John,* II, 946-98.

35 I. DE LA POTTERIE, *La Passion de Jésus selon l'évangile de Jean. Texte et Esprit*, Paris 1986, 182-185, mostra che la tradizione medievale, influenzata da 1Gv 5,8, sposta la sequenza terminologica, premettendo l'acqua al sangue e conferendo al testo una dinamica sacramentale.

36 F. ZORELL, «שָׁפַךְ», in *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1989, 875.

riversato è ora descritta come una "sorgente zampillante" i cui effetti servono per lavare il peccato.

La medesima catena concettuale "Spirito-acqua-perdono dei peccati" di Zaccaria compare in un altro testo profetico dove l'opera futura di Dio nei riguardi del popolo è così formulata:

> «Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme» (Ez 36,25-27).

Il tempo escatologico, descritto da Ezechiele, comporterà la presenza trasformante di Dio, che eliminerà le impurità d'Israele con un'acqua pura; anche in questo caso l'immagine è spiegata come un riferimento al dono dello Spirito, che compirà il cambiamento del cuore.

A partire da questa sequenza profetica di acqua-Spirito-remissione dei peccati si deve considerare la narrazione giovannea nella descrizione della morte di Gesù.

L'elemento dell'acqua, che scaturisce dal costato trafitto di Cristo, rimanda simbolicamente al dono dello Spirito. Questa valenza emerge da due aspetti:

1. la profezia di Gv di 7,37-39, che usa il sintagma "acqua viva" per parlare dello Spirito;
2. la morte di Gesù (19,30) che, nel QV, è descritta con l'insolito costrutto «consegnò lo Spirito» (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα), espressione con valenza pneumatologica[37].

Da questi due dettagli si può ritenere che l'evangelista collochi proprio nella morte di Cristo il momento in cui i fiumi di acqua viva diramano da lui[38] e il messia crocifisso si manifesta come il nuovo tempio personale di Dio[39].

Il perdono dei peccati, come effetto dello Spirito, non appare immediatamente connesso con la scena di Gv 19,31-37. Il racconto giovanneo, infatti, propone un'ulteriore scena, collocata alla sera della Pasqua, quando il Risorto dichiara: «ricevete lo Spirito Santo. A coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati; a coloro a cui non perdonerete, non saranno perdonati» (Gv 20,22b-23).

Si può, dunque, pensare che l'intero evento pasquale, dalla morte alla risurrezione, sia il momento unitario in cui l'acqua dello Spirito è effusa e il perdono dei peccati si attua.

---

37 Cfr. Brown, *The Gospel according to John,* II, 931; A. M. Lupo, *La sete, l'acqua, lo Spirito. Studio esegetico e teologico sulla connessione dei termini negli scritti giovannei* (Analecta Gregoriana 289), Roma 2003, 228-230.

38 C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1978², 556-557.

39 Cfr. F. Piazzolla, *Il Cristo di Giovanni. Titoli di Gesù nel quarto Vangelo*, Bologna 2018, 55-64.

Un'ultima considerazione va fatta in rapporto a Zac 12,10, citato in Gv 19,37. Il testo profetico presenta in comune con la tradizione giovannea l'idea della trafittura, data dal verbo ἐκκεντέω. Nel TM si trova l'ebraico דקר, tradotto dai LXX con κατορχέομαι (= "insultare, schernire"); probabilmente la versione greca confonde due verbi ebraici, mentre le altre recensioni offrono una traduzione più corretta[40]. Il destinatario della trafittura in Zaccaria è Dio stesso, sebbene alcuni esegeti preferiscano leggere il costrutto "a me (אֵלַי)" come "a lui" (אֵלָיו)[41]. Se così fosse l'immagine del trafitto di Zaccaria richiamerebbe la figura di un personaggio messianico che, come il servo di Is 53,5, guarisce con le sue sofferenze[42]. Una tale lettura sembra confermata da una tradizione rabbinica che parla del "trafitto" messia di Efraim[43]. Anche Gv 19,37 offre una comprensione cristologica di Zac 12,10, dal momento che il testo è citato per commentare il colpo di lancia inferto a Gesù in croce. Il compimento messianico di Zac 12,10 torna nella tradizione giovannea, alla fine del primo dialogo liturgico tra l'autore e l'assemblea nel libro dell'Apocalisse. In questo contesto, infatti, si trova l'espressione profetica: «ecco, viene con le nubi e ogni occhio lo vedrà, anche quelli che lo trafissero» (Ap 1,7a). In questa combinazione tra Dan 7,13 e Zac 12,10 Giovanni l'apocalittico celebra il trionfo escatologico del Figlio dell'uomo e offre un messaggio di consolazione per la comunità, in condizioni di persecuzione. Si può, pertanto, ritenere che la duplice attestazione di Zac 12,10 sia intesa nel *Corpus Johanneum* in una prospettiva messianica, come già reperibile nella tradizione giudaica.

## Conclusioni

La ricerca sull'espressione ὕδωρ ζῶν nel QV ci ha portato a rilevare due aspetti semantici del suo utilizzo.

Un primo significato è legato all'ambito della sapienza e della rivelazione, così come appare nella pericope di Gv 4,7-15. Il dialogo tra Gesù e la samaritana, infatti, è costruito nei termini di una relazione sponsale, tipica dei racconti biblici. L'atteggiamento del rivelatore, tuttavia, ribalta la tradizionale raccomandazione, data al pio israelita, di bere l'acqua della propria cisterna (Pro 5,15-18). Gesù, incontrando la

---

40 Probabilmente tale traduzione nasce da una metatesi della consonante: sembra che i LXX abbiano letto non il verbo דקר, ma רקד. In Aquila, Simmaco, Teodozione e nella recensione lucianea, infatti, la traduzione greca è resa con ἐκκεντέω.

41 C. L. Meyers – E. M. Meyers, *Zechariah 9-14. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, 336.

42 Cfr. R. L. Smith, *Micah – Malachi* (WBC 32), Dallas 1984, 365-366.

43 Cfr. H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 5 voll., München 1926-1961, II, 584.

donna di Samaria, si apre a una relazione oltre i confini del giudaismo ortodosso e offre la sua rivelazione, rappresentata dallo ὕδωρ ζῶν (Gv 4,10). Si è notato come questo sintagma, in numerosi testi biblici (Pro 10,11; 13,14; 14,27; 16,22; 18,4; Sir 15,3; 21,13), indichi gli insegnamenti e la dottrina dell'uomo saggio. La stessa Sapienza personificata invita al suo banchetto (Pro 9,5) e a mangiare e bere di sé (Sir 24,21) e questa simmetria Legge/Sapienza-acqua continua nella riflessione giudaica posteriore. Si può, dunque, ritenere che il QV si inserisca in questa tradizione teologica del simbolo per parlare della nuova rivelazione, offerta da Gesù.

Abbiamo rilevato che alcune espressioni di Gv 4 (vv.10.14ab) lasciano pensare ad una possibile auto-rivelazione di Cristo, come "acqua viva", sulla base delle varie formule ἐγώ εἰμι presenti nel vangelo. Suggerisce questa interpretazione la tradizione profetica che, in Ger 2,13 e 17,13, vede Dio stesso identificato con l'acqua viva, in contesti polemici e anti-idolatrici. Sulla base di questo parallelo si potrebbe ritenere che anche Gesù si presenti come unica sorgente d'acqua viva, sostitutiva dell'antica rivelazione sulla quale i Samaritani fondavano il loro credo. In questo tono polemico il rivelatore rivendica che l'acqua di cui egli è portatore è superiore a quella precedente, poiché estingue ogni sete, secondo la promessa profetica di Is 49,10.

Un secondo significato del costrutto ὕδωρ ζῶν si riferisce allo Spirito santo, così come si rileva nella pericope di Gv 7,37-39 e nell'episodio del colpo di lancia, inferto a Gesù morto in croce (Gv 19,34-37). Anche in questi casi il reticolato scritturistico aiuta a intendere il senso degli eventi. Nel detto di Gesù, in occasione della festa delle Capanne, il parallelo con Pro 9,5-6 e Is 55,1-5 ha posto in rilievo la comune indole esortativa dei testi e il senso traslato che vino e acqua assumono, in rapporto alla sapienza e all'alleanza. La Sapienza personificata di Pro 9,5 e la figura messianica di Is 55,4, inoltre, offrono alla narrazione evangelica caratteristiche bibliche per esprimere la cristologia alta dell'evangelista. Rispetto ai testi considerati, tuttavia, la pericope giovannea si discosta in rapporto al significato dell'elemento simbolico, l'acqua viva, la cui valenza viene riletta alla luce di altri filoni biblico-giudaici. Si è visto come le parole di Gesù diano origine a due possibili chiavi di lettura, una antropologico-ecclesiale e l'altra cristologica. Sulla base dei testi di sottofondo (Ez 47,1-12; Sal 114,8; Is 12,3) si può pensare che la comprensione cristologica sia più appropriata; in tal caso Gesù appare come il tempio escatologico nella cui morte le acque dello Spirito fluiscono e vivificano.

Il compimento della profezia di Gv 7,37-39 si realizza nel particolare giovanneo dello ὕδωρ, che fuoriesce dal costato di Cristo morto, dopo il colpo di lancia (19,34). L'evangelista comprende la portata teologica di questo evento alla luce di Zac 12,10, testo esplicitamente citato e che, in Gv 19,37, assume una funzione cristologica, pneumatica e soteriologica. Il riferimento al "trafitto", infatti, viene riletto da Giovanni in chiave messianica, secondo caratteristiche già attestate dalla tradizione giudaica e dalla cristologia del "Servo sofferente". Nel contesto ampio di Zac 12,10-13,1 ed Ez

36,25-27, inoltre, abbiamo visto come il dono dello Spirito, simboleggiato dall'acqua, opererà nel futuro messianico il perdono dei peccati. La narrativa giovannea sembra seguire il medesimo schema poiché acqua-Spirito-perdono dei peccati compiono, negli eventi della morte e risurrezione di Cristo (19,34; 20,22b-23), le antiche promesse profetiche.

***Riassunto***

Il sintagma ὕδωρ ζῶν nel quarto Vangelo ricorre tre volte (Gv 4,10.11; 7,38) e, in questi testi, sembra assumere due differenti significati. Nella pericope di Gv 4,7-15 l'espressione allude alla rivelazione che Cristo propone alla samaritana, mentre nel contesto della festa dei Tabernacoli (7,37-39) il medesimo costrutto annuncia il dono dello Spirito santo, che il rivelatore avrebbe compiuto negli eventi pasquali (Gv 19,34; 20,22b-23). Questa duplice sfumatura dell'espressione ὕδωρ ζῶν va ricercata nel sostrato letterario della tradizione sapienziale e profetica e negli scritti giudaico-rabbinici, che continuano a usare il medesimo simbolo. Il presente contributo si prefigge di individuare i testi a cui Giovanni sembra ispirarsi, notando i possibili contatti linguistici e teologico-tematici tra il vangelo e i suoi *background* letterari.

***Abstract***

The syntagma ὕδωρ ζῶν in the fourth Gospel occurs three times (John 4:10.11; 7:38) and, in these texts, it seems to take on two different meanings. In the pericope of John 4:7-15 the expression alludes to the revelation that Christ proposes to the Samaritan woman, while in the context of the feast of Tabernacles (7:37-39) the same construct announces the gift of the Holy Spirit, which the revealer would have made in the Easter events (John 19:34; 20:22b-23). This double nuance of the expression ὕδωρ ζῶν is to be found in the literary substratum of the sapiential and prophetic tradition and in the Jewish-rabbinic writings, which continue to use the same symbol. This present contribution aims to identify the texts that John seems to be inspired by, noting the possible linguistic and theological-thematic contacts between the gospel and its literary backgrounds.

# *Deus pulchrificans*
## Un'estetica della rappresentabilità divina alla luce della teologia di san Tommaso d'Aquino

**Marco Bracchi***

È generalmente noto che il terreno della conoscenza estetica[1] – tanto in filosofia, quanto in teologia – sia un *locus* ampiamente attraversato e frequentato ormai da tempi immemorabili, nonché dai più assortiti pensatori[2]. Ci sembra, invece, meno portato a riflessione il *perché* questo luogo di conoscenza possa avanzare pretese di adeguatezza per "dire Dio" da parte dell'uomo. In particolare la questione si può ricondurre a *due domande*: 1) Dio è rappresentabile? E inoltre: 2) che rapporto intercorre tra conoscenza estetica e conoscenza aletica? Proveremo a indicare nelle pagine che seguono non tanto delle soluzioni compiute (impensabili nel breve spazio di un contributo), quanto piuttosto delle suggestioni che possano aprire a una risposta degna di strutturazione definitiva. Questa è l'*intentio* perseguita, affinché la ricerca speculativa possa trovare nuovi stimoli per proseguire il proprio approfondimento esattamente a partire dalla "teoria del bello" come fattore antropologico, metafisico, religioso e precipuamente cristiano.

È innanzitutto necessario fare una precisazione per quanto riguarda i due principali termini in gioco nel nostro discorso. 1) Per quanto concerne il cuore dell'estetica, ossia il *bello* (טוֹב, καλόν, *pulchrum*), nella storia del pensiero esso porta con sé sostanzialmente due sfumature solitamente riconosciute: l'una *oggettiva*, attestata

* L'autore ha curato la riedizione di vari scritti di Réginald Garrigou-Lagrange OP in italiano e pubblicato tra l'altro alcuni articoli riguardanti la storia del tomismo; sta concludendo una tesi dottorale alla Facoltà di Teologia di Lugano su «L'esperienza della grazia secondo Réginald Garrigou-Lagrange». E-mail: marco.bracchi85@gmail.com.

1 Riassuntivamente cfr. L. STEFANINI, *Estetica*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. V, Città del Vaticano 1950, 632-642.

2 A titolo esemplificativo, padre Pablo Santiago Zambruno prende in considerazione, oltre alla Sacra Scrittura, Basilio di Cesarea, Agostino di Ippona e lo Pseudo-Dionigi Areopagita. Cfr. P. S. ZAMBRUNO, *La bellezza che salva. L'estetica in Tommaso d'Aquino*, Napoli 2008, 16-31. Si veda anche B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna 2002, 485-497.

iconicamente dalla concezione platonica[3] secondo la quale il bello è il trasluminare dell'intelligibile nel sensibile, sicché la realtà viene a manifestarsi secondo differenti gradi (fino al bello in se stesso). Se un filosofo come Hegel (1770-1831) parteggia per tale tipo di concezione, un Kant (1724-1804) riconduce il bello nella *sfera soggettiva*[4], individuandolo come ciò che, senza concetti, piace a livello universale[5].

2) Con *rappresentabilità*, invece, si intende non già un'idea riduzionistica di rappresentazione (ad es. rappresentazione = figura, immagine pittorico-scultorea), bensì una *rappresentabilità a tutto tondo*, in grado di coinvolgere tutti i sensi umani (dai sensi esterni, o cinque sensi[6], ai sensi interni, ossia senso comune, facoltà immaginativa o fantasia, facoltà estimativa, memoria o esperienza[7]), come tutte le forme rappresentative a disposizione dell'umanità, vale a dire ogni *ars* (fonemi, grafemi, pitture, sculture, suoni, odori ecc.). Anche in questo caso, nondimeno, si devono tenere in conto due prospettive: l'una rimandante all'atto della rappresentazione, esterna o interna che sia, l'altra al contenuto stesso rappresentato. Non è terreno facile da sondare, so-

---

3 Cfr. PLATONE, *Fedro*, 250b-e; ID., *Simposio*, 210e-211c. È pur vero che la riflessione estetica trova un precedente storico in Pitagora (VI sec. a.C.) e nella sua scuola; caratterizzante, in particolare secondo Archita (prima metà del IV sec. a.C.), è il concetto di *proporzione* (*ἀναλογία*), vale a dire l'uguaglianza che si instaura tra i rapporti (*λόγοι*), interposti tra i numeri, strutturanti la realtà. La bellezza emerge particolarmente come musica cosmica, ossia *armonia*, che, se non è afferrabile che lontanamente per quanto riguarda le sfere celesti che strutturano il cosmo (ordine né geocentrico né antropocentrico, ma pirocentrico), è nondimeno intuibile grazie, per l'appunto, alla proporzione analogica. Tuttavia la mancata sistematicità (giustificabile), nonché l'aura misteriosa che avvolge parzialmente i protagonisti e i loro pensieri, non permette di istituire un raffronto alla pari con l'elaborazione estetica di Platone che, nel quadro della filosofia greca, continua a detenere il primato. Cfr. A.-D. SERTILLANGES, *Il Cristianesimo e le filosofie*, vol. I, Brescia 1949², 118-119.

4 L'intrinsecismo estetico kantiano affonda le sue radici nel nominalismo tardomedievale. Il che non è un caso, giacché Martin Lutero (1483-1546) e la sua teologia prendono avvio precisamente dal nominalismo occamista, e lo stesso Kant ricevette un'educazione strettamente luterana pietista (cfr. A. C. GRAYLING, *Una storia del bene. Alla riscoperta di un'etica laica*, Bari 2006, 174). D'altra parte non ci si poteva aspettare altrimenti da quella che Étienne Gilson (1884-1978) ha chiamato «influenza polimorfa dell'occamismo» (É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Milano 2012², 748).

5 Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, § 6. La concezione kantiana si rivela inadeguata al recupero del *bello* nel novero dei trascendentali, diversamente da come vedremo in seguito.

6 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 3. «Les sens externes sont constitués par les cinq sens, ils ont pour objet d'expérimenter les choses directement, les sensibles propres à chaque sens. Le sens propre juge du sensible propre et le discerne de tous les autres sensibles qui tombent sous son appréhension», *Sens (*sensus*)*, in P.-M. MARGELIDON – Y. FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Paris 2016², 495. Cfr. B. MONDIN, *Senso (facoltà conoscitiva)*, in ID., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000², 625-626.

7 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4; «Les sens internes ne connaissent les choses que par la médiation des sens externes. Mais il faut un sens commun (*sensus communis*) auquel sont référés comme à leur terme commun, toutes les appréhensions des sens propres, afin qu'il en juge et les discerne», *Sens (*sensus*)*, in MARGELIDON – FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, 495. Cfr. MONDIN, *Senso (facoltà conoscitiva)*, 625-626.

prattutto se si tiene conto che esso trova le sue radici gnoseologiche nella famigerata "disputa sugli universali", trasportata poi in ambiente rinascimentale sul fronte estetico, nonché il dibattito sul senso comune[8]. Senza addentrarci nel ginepraio critico, suscitato soprattutto dal pensiero post-cartesiano, ci attestiamo sulla più semplice posizione aristotelico-tomistica per la quale la rappresentazione si pone a un livello intermedio tra la sensazione originante e il concetto originato.



## 1. La teoria degli stati relazionali

Per qualificare di una certa originalità la nostra ricerca, volgiamo ora lo sguardo alla storia delle religioni entro la quale, a nostro avviso, è possibile individuare tre livelli di mediazione, più o meno riuscita: li chiamiamo *stati relazionali o rapporti* tra rappresentabilità (da parte umana) e divinità. Non si tratta di una scansione sorretta da un principio progrediente, per il quale lo stato sueccessivo sarebbe migliore del precedente, quanto piuttosto della constatazione di tre situazioni di fatto dell'evento religioso. Tale distinzione è *ad experimentum*, cioè non avanza pretesa di definitività ma piuttosto di slancio ulteriore all'approfondimento nonché alla verifica della solidità teorica. Il carattere sperimentale di questa incursione nella scienza delle religioni, relazionato a una *Weltanschauung* cristiana, pensiamo possa implementare anche la ricerca filosofico-teologica, e per tale ragione essa si inserisce come un ponte (solido?) tra le sponde del pensiero speculativo.

### 1.1. Lo stato della rappresentazione dominata

Il *primo stato* è quello che possiamo chiamare della *rappresentazione dominata*. Fondamentalmente lo si ritrova nelle protoreligioni, oggi velatamente persistenti negli animismi africani, asiatici e australiani, ossia in un clima fortemente magico come quello del *teriotropismo* e del *geotropismo*. Tali forme religiose, infatti, si configurano piuttosto come ricerche di una divinità, che non come depositarie di una qualche rivelazione superiore. Per limitarci al solo aspetto pittorico, a partire dai dipinti rupestri, l'idea di fondo è quella che nel dipingere la natura soggiogata dall'uomo (ad es. fuoco o animali selvatici) si passi dalla *rappresentazione* della dominazione all'*attuazione* della dominazione stessa[9]. Ma ci si può spingere anche oltre, stabilendo

[8] Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*, Roma 2013, 39-80.

[9] Cfr. F. Pierini, *Le religioni dell'antichità*, in Id. (ed.), *Guida alle religioni*, Alba 1987³, 20.

facilmente un parallelo con le parole-*tabù* che "verbalizzano" la forza divina[10], o con le *danze sacre* che somatizzano il movimento divino[11]. Sul piano teologico dobbiamo perciò affermare che l'uomo, per il fatto stesso di riconoscere il divino nella natura indomata (e dunque nella sua forza dirompente), anela alla dominazione della medesima (*ergo* all'appropriarsi delle sue potenze); in questo senso si può anche pensare a una valenza *anti-apotropaica*, per cui si intende piuttosto che allontanare l'indomito, trasformarlo in un che di dominato, che ritorni a favore di chi ne ha che fare. Dunque, ciò che è divino resta tale sinché non sarà assoggettato all'uomo. Indubbiamente, ponendoci in una prospettiva realmente cristiana, non possiamo non percepire in tale comportamento un esercizio di ὕβρις quale conseguenza della ferita del peccato originale[12].

## 1.2. Lo stato della irrappresentabilità dominante

Il *secondo stato* può essere invece detto dell'*irrappresentabilità dominante*. Di fatto ci troviamo di fronte a un ribaltamento della prospettiva precedente, ove è la stessa divinità a sottrarsi all'umana rappresentazione e, sfuggendo sempre, a dominare. In questo senso pare quasi che il Supremo stia a dire la sua irriducibilità alla materia e alle nature che gli sono inferiori, sempre inadeguate da sé stesse per istituire un rapporto con lui. È abbastanza intuitivo rivolgere il pensiero a due mondi religiosi che, nella loro radicale diversità, trovano sul tema dell'immagine un punto di confronto interessante – Ebraismo e Islam[13] – sebbene il confronto non debba intendersi in termini di sovrapposizione o semplice confusione tra le due strutture religiose.

Nell'Ebraismo l'irrappresentabilità di Dio vede il suo *locus princeps* nelle *Dieci Parole* rivolte a Mosè: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra» (Es 20,4); ma in questo caso, se è vero che il Dio di Israele si fa presente nella storia, è lui che si sceglie un popolo, mai viceversa: non si esprime forse così il profeta Osea quando vaticina: «Io li seminerò di nuovo per me nel paese e amerò Non-amata, e a Non-popolo-mio dirò: "Popolo mio", ed egli mi dirà: "Dio mio"» (Os 2,25; ripreso da Rm 9,25-26).

---

10 In questo caso il *logos* non è pensato come precedente l'enunciazione, ma prodotto dell'enunciazione stessa.

11 Si presenta, in qualche modo, un processo di "imprigionamento" della ψυχή, per ricorrere all'endiadi platonica σῶμα-σῆμᾰ. Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 400c.

12 I Padri della Chiesa sono pressoché unanimi nel vedere la radice del peccato originale anzitutto in un moto di orgoglio volto al rovesciamento (impossibile) del rapporto creatura-Creatore. Cfr. M. GAGLIARDI, *La verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Siena 2017, 233.

13 In una prospettiva più allargata cfr. J. RIES, *La storia comparata delle religioni e l'ermeneutica*, Milano 2009, 152-154.

Altrettanto nell'Islam[14] è noto il divieto, generato da differenti interpretazioni dell'*Ḥadīth* in ripresa del succitato passo di Esodo, che comporta una conseguenziale irrappresentabilità di ciò che è creato da Dio stesso, onde evitare di sconvolgere il rapporto Creatore-creatura (si tratterebbe di una forma di *idolatria*).

Non a caso, esito inevitabile, entrambe queste religioni rifiutano la possibilità di nominare Dio: il tetragramma ebraico YHWH (יהוה) viene incluso nel divieto di Es 20,7 («Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano»), fatta salva l'eccezione per *yom kippùr* (יוֹם כִּפּוּר), il giorno dell'espiazione (o *yom hakippurìm*, giorno degli espiatori), quando all'epoca della presenza dell'Arca dell'Alleanza veniva pronunciato sommessamente da parte del sommo sacerdote nel *Qodesh ha-Qodashim*. Invece l'Islam, sebbene parli tranquillamente di *Allāh*, nel proprio credo giunge a elencare, su base coranica[15], 99 nomi di Dio, cosicché il centesimo si dischiuda a interpretazioni mistiche sufi che, sostanzialmente, convergono nella sua impronunciabilità: lo puoi conoscere ma non esprimere, ovvero rappresentare. Il precetto si allarga: se non è rappresentabile Dio per eccesso, la creatura non può esserlo per difetto[16].

## 1.3. Lo stato della rappresentazione incarnata del Dominante nel dominato

La vera rivoluzione si compie però con il *terzo stato*, ossia quello della *rappresentazione incarnata del Dominante nel dominato*. L'originalità, o meglio l'unicità di quest'ultima prospettiva già traspare nel fatto stesso che essa, come tale, si riscontri *solamente* nel Cristianesimo. Non c'è altra religione, infatti, che avanzi la pretesa dell'incarnazione di Dio stesso, ossia dell'assunzione nel tempo e nello spazio (storia) della concreta natura umana in Gesù Cristo da parte dell'unica persona del Figlio increato. Si tratta di quel dato che suscita refrattarietà o persino ironia, come esemplarmente riportano rispettivamente Giovanni e Atti degli Apostoli:

> «Venne fra i suoi, e i suoi non lo hanno accolto» (Gv 1,11).
>
> «"[E]gli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti". Quando sentirono parlare di risurrezione dei morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: "Ti sentiremo su questo un'altra volta"» (At 17,31-32).

---

14 Cfr. N. Shabout, *Comprendere l'estetica islamica*, in http://www.cultor.org/islam/A.html (consultato il 14/03/2020).

15 Cfr. *Corano*, VII, 180.

16 Cfr. M. Bombardieri, *La questione delle immagini nell'islam*, in https://ecumenismo.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/32/2015/05/19/10-La-questione-delle-immagini.pdf (consultato il 14/03/2020).

E infatti tale rifiuto di rappresentazione costituisce un aspetto problematico interno persino al Cristianesimo stesso. Se da un lato il mondo cattolico e ortodosso insiste, soprattutto in ambito liturgico o paraliturgico, sull'essenzialità e persino sulla sacramentalità dell'immagine[17], dall'altra essa viene ricusata dall'universo gnostico, iconoclasta e protestante, perlomeno di matrice calvinista. La nostra prospettiva, come risulterà evidente, prenderà le parti dei primi.

La struttura kenotica del Cristianesimo è quella dell'Emmanuel, di Dio-con-noi; la Rivelazione di Gesù Cristo non è propriamente quella di un «totalmente Altro» (*ganz Andere*), per stare a una terminologia cara al *Römerbrief* di Karl Barth (1886-1968)[18], ma della *(rap)presentazione definitiva di Dio agli uomini*, piena realizzazione della presentazione divina di Es 3,14: non più la visione delle terga di YHWH (Es 33,23), ma il volto del Crocifisso Risorto. La rappresentabilità di Dio, soprattutto nella sua Carne assunta, diventa un dovere del cristiano. Non hanno potuto perciò tardare le *rappresentazioni nella Cristianità nascente*: dapprima simboliche (es. il pastore), poi grafiche (es. l'*ichthýs* - ΙΧΘΥΣ), alle quali fanno seguito quelle reliquiarie (es. Sindone, Madylion) e devozionali-rivelative (es. velo della Veronica).

Sarebbe tuttavia errato lasciare che il caratteristico accesso estetico a Dio del Cristianesimo si proponga come isolato dall'anelito umano alla bellezza (*pulchrum*) in quanto tale, già portato a riflessione dalla filosofia greco-antica. Profondo motivo per il quale la religione (o meglio la fede) di Gesù Cristo non ha mai rinunciato allo scambio osmotico con la filosofia e la metafisica classica, è la ferma convinzione che Dio non solo è autore della grazia, ma prima ancora è conosciuto come autore della natura: «non pensi di onorare il Creatore e Redentore colui che disprezza la natura da Lui plasmata e salvata»[19]. Ne va di conseguenza che l'*iconoclastia* (VIII-IX sec.) debba essere considerata come una eresia cristiana[20]; ma non è di questo che ci stiamo occupando[21]. Piuttosto lasciamo spazio a un ultimo abbocco circa il rapporto tra *conoscenza estetica* (dai sensi al *pulchrum* in sé) *e conoscenza aletica* (dal raziocinio al *verum* in sé).

---

17 Cfr. A. G. Martimort, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*, Roma-Paris-Tournai-New York 1963, 22, 182, 187.

18 «Perciò la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima, né alcuna delle più alte o altissime forze che noi conosciamo o che potremmo eventualmente conoscere, né la suprema di esse, né la loro fonte, ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro, commisurate al quale esse sono qualche cosa e nulla, nulla e qualche cosa, il loro primo motore e la loro ultima quiete, l'origine che tutte le annulla, il fine che tutte le fonda», K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Milano 2002, 12.

19 T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione ed analogia entis*, Verona 2009, 31.

20 Cfr. M. Jugie, *Iconoclastia*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VI, Città del Vaticano 1951, 1541-1546.

21 Per il tema, cfr. P. Bernardi, *I colori di Dio. L'immagine cristiana fra Oriente e Occidente*, Milano 2007.

## 2. *Pulchrum*: trascendentale dimenticato?

Nel compiere quest'ultimo passo della nostra riflessione, ci viene indubbiamente in aiuto la dottrina medievale dei *trascendentali* (*diversi modi essendi*)[22]: essi sono proprietà così universali, nel senso che stanno al di là di ogni genere, da poter essere *convertite* con l'ente stesso, poiché l'ente è il concetto che per primo viene da tutti conosciuto e che accomuna ogni realtà (anche quelle non esistenti al di fuori della mente, o enti di ragione)[23]. I trascendentali sono tali poiché estesi quanto l'ente, sebbene non abbiano la stessa connotazione; dunque, si distinguono da esso non realmente ma concettualmente. La molteplicità di applicazione comporta, giocoforza, una *gradualità* di presenza dei trascendentali nei diversi enti, e il fatto che ci sia una gradualità richiede che ci sia un ente che sia origine (*analogatum princeps*) dei trascendentali stessi[24], in modo tale che possa ragionevolmente istituirsi il rapporto analogico suddetto: tale Essere è ciò che chiamiamo Dio[25]. Di conseguenza ogni altro ente che non sia Dio *partecipa* di ciò che Dio propriamente *è* (fondamento biblico: Es 3,14; Gv 14,6-7).

L'elenco dei trascendentali presenta variazioni nella storia del pensiero, ma – grazie alla significativa influenza del tomismo – si attesta sostanzialmente come segue: *unum*, *verum*, *bonum*, *aliquid*, *res*[26].

Come si vede manca il rifermento al bello, stigmatizzato dal filosofo Étienne Gilson (1884-1978) come il "trascendentale dimenticato"[27], obliato persino dal suo maestro *Tommaso d'Aquino* (1224/25-1274). Ma fu così? Forse no, se – come scri-

---

22 Cfr. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 441-447.

23 «Queste proprietà, che nominiamo spesso come i *trascendentali*, non hanno né senso né realtà se non in funzione dell'essere, il quale le pone tutte ponendo se medesimo», É. Gilson, *Il tomismo. Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino*, Milano 2005, 155. Cfr. B. Kemple, *Ens Primum Cognitum in Thomas Aquinas and the Tradition. The Philosophy of Being as First Known*, Leiden-Boston 2017.

24 Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques,* vol. II, Paris 1950[11], 528-568; Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione ed analogia entis*, 581-583.

25 Per essere ancor più esatti, Dio è *super ens*, come afferma la speculazione del Gaetano (1469-1534): «*Sic Deitas simul est ens et formaliter super ens* – Così la Deità è al contempo ente e formalmente superiore all'ente. Cfr. Gaetano, *In I^am^*, q. 39, a. 1, n. 7: "*res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim* super ens *et* super unum, etc." – "la realtà divina è antecedente l'ente e tutte le sue differenze: è infatti *superiore all'ente* e *superiore all'uno, ecc.*"», R. Garrigou-Lagrange, *Il senso del mistero e il chiaroscuro intellettuale. Natura e soprannaturale*, Verona 2019, 157, nota 204.

26 Cfr. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 447-454. L'elenco complessivo dei trascendentali, sia pure soggetto a dibattito tra gli studiosi sul diverso peso da accordare a ciascuno di essi, è confermato anche in *Transcendantaux*, in Margelidon – Floucat, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, 532-533.

27 Cfr. A. Monachese, *Tommaso d'Aquino e la bellezza*, Roma 2016, 182-184. L'Autrice fa riferimento in particolare a É. Gilson, *Elementi di filosofia*, Brescia 1960, 226-238.

ve Battista Mondin (1926-2015) – «pur mancando nel suo elenco[28], S. Tommaso occasionalmente parla anche del *pulchrum*, e lo considera indubbiamente come un trascendentale»[29].

Avviandoci alla chiusura della nostra riflessione (aperta) ci soffermiamo sul pensiero del Maestro domenicano e su quanto ci offre circa la bellezza in rapporto a Dio[30], ritenendo che siano parole che schiudono a una inattesa riflessione. Il riferimento al pensiero tommasiano verte soprattutto sul suo commento al *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita[31]. Illuminante è la *radice ontologica e mistica* della bellezza che Tommaso ripone in Dio[32], tanto da portarlo a ricorrere al neologismo *pulchrificae*: «*istae traditiones sunt pulchrificae, idest facientes pulchritudinem in rebus* – le sue [di Dio] elargizioni sono pulcrifiche, ossia donano la bellezza alle cose»[33]. Ciò che Dio ha creato non può che essere bellezza! Non suona forse così, nel primo capitolo della Genesi, l'aggettivo ebraico טוֹב (*towb*) che mantiene tutta la sua ricca ambiguità semantica tra *buono* e *bello*? Si tratta di una convincente complementarità a quanto declama il Santo Serafico, Francesco d'Assisi (1181/82-1226), nel suo *Cantico delle Creature*, nel quale l'aggettivo più insistente è esattamente «bello»[34], e al quale san Tommaso riecheggia: «*pulchra enim dicuntur quae visa placent* – belle infatti sono dette quelle cose che viste destano piacere»[35]. Tutto ciò che è bello desta nell'uomo qualche forma di ammirazione, pertanto il bello implica una forma di *relazione di convenienza o sintonia*[36] tra ciò che *è* bello (*bellezza oggettiva*) e un intelletto che *percepisce* il bello (*bellezza soggettiva*).

Sebbene *realmente* il bello coincida con il vero e il bene (di fatto solo in Dio

---

28 Si riferisce a Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

29 Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 451. Che san Tommaso tratti *de facto*, anche se non *de iure*, il *pulchrum* come trascendentale ci pare risulti anche dal quadro dell'estetica tommasiana tacciato in un'opera datata come M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, vol. II, Firenze 1945, 163. Sulla controversia sollevata dalla questione, cfr. A. Ara, *Bellezza e conoscibilità di Dio in Tommaso d'Aquino. Ricerche su un tema controverso*, in Vivens Homo 23 (2012) 295-324.

30 Sul pensiero estetico di san Tommaso, oltre al già citato testo della Monachese, rimandiamo nuovamente a Zambruno, *La bellezza che salva*. A titolo più generale: *Beau (*pulchrum*)*, in Margelidon – Floucat, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, 47-48. Cfr. B. Mondin, *Bellezza/Bello*, in Id., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, 96-98.

31 Cfr. C. Pera, *Dionigi il mistico*, Torino 2009.

32 Cfr. V. Sorge, *Nominare il* pulchrum*. A partire da Tommaso d'Aquino*, in V. Sorge – L. Palumbo, *Eros e Pulchritudo. Tra antico e moderno*, Napoli 2012, 115-131.

33 Tommaso d'Aquino, *In Divinis Nominibus*, IV, lect. 5.

34 «Et ellu è *bellu* e radiante cum grande splendore […] le stelle, in celu l'ài formate clarite et pretiose et *belle*. […] et ello è *bello* et iocundo et robustoso et forte», Francesco d'Assisi, *Cantico delle Creature*, 8 ss.

35 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

36 Cfr. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 498.

questo avviene nella sua pienezza, ossia nell'*eminentia Deitatis*[37]), da essi si distingue concettualmente (*ratione*): non coincide con il vero dov'è oggetto di apprensione, cognizione, persino intuizione, in quanto il bello è primariamente oggetto di godimento (*fruitio*), piacere e ammirazione; parimenti, non coincide con il bene nel quale soggettivamente conta il possesso, quando invece nel bello esso viene a escludersi[38]. Stimolante conclusione: il bello interessa allora trasversalmente sia l'intelletto, sia la volontà (sebbene Tommaso non parli propriamente di una distinta "facoltà estetica"). L'Aquinate, come sempre, *distingue* la realtà in ragione del nostro modo frastagliato di conoscere, ma *riconosce l'unità* dell'essenza conosciuta, e questo vale anche per il bello, costituito da *tre elementi* compresenti nella bellezza reale: 1) integrità (*integritas* o *perfectio*), 2) proporzione (*debita proportio* o *consonantia*) e 3) splendore (*claritas*); essi sono presenti in un'essenza per ciò che concerne a *quell'essenza* (ad es. non si può dire che ci sia una mancanza in una pietra se essa non si rallegra, giacché non concerne la sua natura). Ma vediamo rapidamente in che cosa consistono questi caratteri costituenti il *pulchrum*.

1) L'*integrità o perfezione* è l'assenza di incompletezza, giacché quest'ultima comporta una certa deformità. Conseguentemente il bello richiede uno specifico rapporto di grandezza, sia essa *dimensiva* (emergendo rispetto alla media della specie di appartenenza) sia *intensiva* (levatura spirituale volta al perseguimento della perfezione); tali grandezze trovano la dovuta armonia nel secondo elemento costitutivo del *pulchrum*. 2) La *proporzione dovuta o armonia* è l'accordo conforme alle parti che compongono un'essenza composta, per cui si può anche parlare di varietà, purché si tratti di un che di ordinato (proprio come risulta nel racconto genesiaco della creazione, Gen 1-2); meno c'è composizione, più è semplice l'armonia (dunque difficile da perdere). 3) Infine, lo *splendore o chiarezza* è lo stupore che emana dal bello, ossia il suo elemento formale che lo rende conoscibile e, quindi, fruibile.

---

37 La Deità, infatti, «è *questa eminenza inaccessibile* nella quale si identificano, senza distruggersi, le perfezioni *simpliciter simplices* naturalmente partecipabili», GARRIGOU-LAGRANGE, *Il senso del mistero*, 157. Ancora: «la Deità è superiore all'essere, alla vita, all'intelligenza e a tutte le perfezioni naturalmente partecipabili e conoscibili che la Deità contiene nella sua eminenza *formaliter et eminenter. Deitas ut sic est super ens et unum, super esse, vivere, intelligere*», ID., *La sintesi tomistica*, Verona 2015, 319-320.

38 «*[P]ulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. […] Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.* – Il bello si identifica col bene, salvo una semplice differenza di ragione. Infatti mentre il bene è "ciò che tutti gli esseri bramano", e implica l'acquietarsi in esso dell'appetito; il bello implica invece l'acquietarsi dell'appetito alla sola presenza, o conoscenza. Difatti riguardano il bello quei sensi che sono maggiormente conoscitivi, cioè la vista e l'udito a servizio della ragione: e così parliamo di cose belle a vedersi, o a udirsi. […] E perciò evidente che il bello aggiunge al bene una relazione con la facoltà conoscitiva: cosicché si chiama bene quello che è gradevole all'appetito; bello invece ciò che è gradevole per la sua stessa conoscenza», TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

Tommaso è molto "concreto" nella sua riflessione, ribadendo costantemente che la bellezza esiste sia come *bellezza fisica* (ossia materiale), sia come *bellezza spirituale* (ossia formale): «*Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum* – Perciò la bellezza si predica analogicamente [secondo proporzione], infatti ogni cosa si dice bella in quanto possiede un proprio splendore o spirituale o corporeo, ed è costituita secondo la proporzione dovuta»[39].

## 3. Conclusione

Un ritorno alla riflessione sulla bellezza come accesso al Dio vivente, a Colui che si è rivelato a noi come e nel *bel Pastore* incarnato («Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός», Gv 10,11), crediamo sia opportuno e possa svelarsi fecondo. Questo perché l'approccio estetico che, sulla scorta di san Tommaso, abbiamo abbozzato si presta ad essere il presupposto ideale per il prendere forma di un'*estetica ontologica* che prevede esista un *Bello misurante* (Dio) e un *bello misurato* (creature), ossia un rapporto di partecipazione proporzionata (*analogia*), così da istituire un rapporto che tiene conto sia della Parola di Dio sulla creatura (Scrittura e Tradizione), sia di quello specifico religioso del Cristianesimo che abbiamo chiamato *rappresentazione incarnata del Dominante nel dominato*. Per questo Dio viene detto *pulcrifico*, ossia causante e creante la bellezza nelle creature:

> «ipse [Deus] est pulcher secundum seipsum; per quod, excluditur quod non est pulcher secundum unam partem tantum, neque in aliquo tempore tantum, neque in aliquo loco tantum; quod enim alicui secundum se et primo convenit, convenit et toti et semper et ubique. Iterum, Deus est pulcher in seipso, non per respectum ad aliquod determinatum et ideo non potest dici quod ad aliquid sit pulcher et ad aliquid non pulcher et neque quibusdam pulcher et quibusdam non pulcher. Iterum, est semper et uniformiter pulcher, per quod excluditur primus defectus pulchritudinis, scilicet variabilitas»[40].

Ogni qualvolta, infatti, ci si soffermi sul rapporto tra Dio, l'uomo e il bello, proba-

---

39 Tommaso d'Aquino, *In Divinis Nominibus*, IV, lect. 5.

40 «Dio non è bello soltanto secondo una parte, oppure per un determinato tempo o luogo; infatti, ciò che appartiene a qualcuno per se stesso e primariamente, gli appartiene totalmente, sempre e dovunque. Pertanto Dio è bello in se stesso e non sotto un particolare aspetto, e quindi non si può dire che è bello rispetto a qualcosa e non bello rispetto a un'altra cosa, né che è bello per alcuni e non bello per altri; ma è bello sempre e uniformemente, escludendo qualsiasi difetto di bellezza, a partire dalla mutabilità, che è il primo difetto», *ibid.*

bilmente, nella mente di molti risuona quasi immediata l'affermazione iconica de *L'idiota* di Fëdor Dostoevskij (1821-1881), secondo la quale la bellezza salverà il mondo. Ecco che le nostre semplici riflessioni ci hanno portati a domandarci: e se fosse molto di più? E se fosse che la Bellezza il mondo l'avesse non solo già redento, ma anche creato?

Le precedenti considerazioni non hanno inteso perseguire lo scopo di risolvere una questione alla quale non basterebbe dedicare un libro intero. Hanno piuttosto avuto l'intento, ben più modesto, di contribuire alla discussione circa la *via pulchritudinis* suscitando nuove domande, nuove valutazioni che aiutino ad articolare ulteriormente la problematica. Una buona analisi sistematica è frutto, tra l'altro, della considerazione il più ampia possibile dei diversi fattori tirati in causa, nonché del dialogo dei differenti comparti scientifici, senza che alcuno perda la propria specificità epistemologica[41].



41 Intendiamo inserirci in quegli approcci interdisciplinari, come ad es. W. Derkse, *Bellezza*, in http://disf.org/bellezza (consultato il 23/04/2020).

***Riassunto***

Il tema della bellezza è stato ripetutamente oggetto di studio in campo teologico. Questo vale anche in relazione al pensiero di san Tommaso d'Aquino. L'articolo si propone di riprenderne la valenza alla luce di uno spettro più ampio: dal raffronto con le altre religioni (teoria degli stati relazionali) alla riqualificazione del *pulchrum* come trascendentale. Il guadagno finale intende essere quello della necessità della rappresentabilità di Dio attraverso la bellezza che, a sua volta, conduce la creazione alla partecipazione dell'origine divina stessa.

***Abstract***

The theme of beauty has repeatedly been the subject of study in theology. This is also true in relation to the thought of St. Thomas Aquinas. The article aims to take up its value in the light of a wider spectrum: from comparison with other religions (theory of relational states) to the requalification of the *pulchrum* as transcendental. The final gain is meant to be that of the necessity of the representativeness of God through beauty which, in turn, leads creation to the participation of the divine origin itself.

# Nicola Cusano tra teologia della parola e pedagogia

**Andrea Fiamma***

## Introduzione

La disputa sugli universali ha segnato la filosofia delle Università sin dalle sue origini[1]. Nei principali centri universitari europei erano difatti affrontate numerose questioni in merito alla capacità della parola umana di predicare la cosa reale (*res*) nei nomi; faceva inoltre problema la qualità del rapporto tra la realtà designata dal nome, il nome stesso e i concetti "universali" ad essi corrispondenti[2]. La posizione filosofica che di volta in volta i maestri assumevano nel tentativo di fornire risposte coerenti a tali *quaestiones* portava con sé implicazioni di carattere teologico e politico, che è possibile comprendere alla luce della complessa struttura delle Università medievali.

A partire dal XIII secolo si assisteva inoltre in tutta Europa ad una progressiva polarizzazione di concezioni filosofiche ed interessi politici, che riguardavano sia le autorità vescovili, preposte al controllo dottrinale delle Università, sia gli Ordini mendicanti, i quali, tramite i maestri che vi appartenevano, soffiavano sul vento della competizione: nascevano così, nell'agone della disputa accademica, le scuole o *viae*. Le antiche controversie filosofiche, come la predetta disputa sugli universali, si arricchivano dunque di ragionamenti a tutto tondo, che chiamavano in gioco le considerazioni più disparate in materia di teologia, pedagogia e di opportunità politica.

* Dottore di ricerca in filosofia (Università di Chieti) e in teologia (Université de Lorraine), https://independentresearcher.academia.edu/AndreaFiamma. E-mail: andrea.fiamma@hotmail.it.

1 Cfr. ad es. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996; tr. it. a cura di R. Chiaradonna, *Il problema degli Universali da Platone alla fine del Medioevo*, Firenze 1999.

2 Su questo tema si veda il primo capitolo, intitolato «I nomi delle cose: concetti, parole e segni scritti», del libro di F. BOTTIN, *Filosofia medievale della mente* (Subsidia Mediaevalia Patavina 7), Padova 2005, 17-167.

Nicola Cusano († 1464), cardinale della Chiesa, matematico e filosofo, è noto alla storiografia recente per aver voltato pagina rispetto alla tradizione universitaria[3], contraddistinta da uno stile "verboso", da eccessivi formalismi e dalle lunghe raccolte di *quaestiones*: egli, nell'opera *Idiota*, propone un modello alternativo di educazione, che si fonda sulla «dotta ignoranza» e perciò sulla *vera sapientia*, e promuove così un ripensamento della figura del maestro: né un logico, né un professionista delle dispute – «Liberaci, o Signore, dai dialettici», scrive in una sua nota opera[4] –, bensì un nuovo Socrate cristiano, che recuperi il valore umano e sapienziale della Parola[5].

Si presenta nelle pagine che seguono uno studio interdisciplinare sulla tematica della Parola nelle opere di Nicola Cusano, intesa come quello spazio in cui si concretizza il nostro rapporto con la Verità; viene esaminata in primo luogo la parola in quanto prodotto della nostra ragione e dunque strumento del linguaggio dell'uomo che esprime i propri pensieri; in seguito si analizza la parola secondo le diverse accezioni psicologiche, sociali e pedagogiche – la parola del maestro – elaborate da Cusano stesso, per poi affrontare, infine, la parola come quel momento in cui si dischiude all'uomo la presenza divina.

## 1. Parola e anima razionale

Nicola Cusano afferma, nei suoi scritti, che l'espressione più alta delle facoltà conoscitive dell'uomo consiste nella produzione del linguaggio, che gli permette sia di dare un nome a ciò che ha dinanzi, sia di aprire un canale di comunicazione con i suoi simili[6]. L'attività linguistica connota a tal punto la struttura cognitiva dell'uomo da

---

3 Sugli studi universitari di Cusano cfr. ad es. G. Federici Vescovini, *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, hg. von M. Thurner, München 2002, 93-114; tr. it. *Cusano e lo studio scientifico di Padova agli inizi del XV secolo*, in *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. IV, a cura di G. Gembillo, Roma 2005, 223-240; A. Fiamma, *Nicolaus Cusanus and the University Philosophy: Paris, Cologne and Leuven*, in H. Schwaetzer – M.-A. Vannier, *Nikolaus von Kues: Die Großregion als Denk- und Lebensraum* (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte - Reihe B 20), Münster 2019, 89-100.

4 *Apologia doctae ignorantiae*, n. 31, 3: «a dialecticis libera nos, Domine».

5 A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano* (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte - Reihe B 19), Münster 2019, in part. 265s.

6 *De mente*, c. 2, n. 58, 12; cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998, tr. it. *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, a cura di T. Cavallo, Torino 2011, 345.

essere per lui come un "sesto senso"[7]: è il linguaggio che ci definisce in quanto uomini e che ci fonda nella nostra identità personale. Per questo motivo – spiega Cusano nel *Compendium* – «nulla etiam naturalior ars faciliorque est homini quam dicendi, cum illa nullus perfectus homo careat»[8].

Il linguaggio, più nello specifico, è connesso all'anima razionale[9]; infatti tutto ciò che si può pensare con la ragione si può anche esprimere con le parole[10]. Tra le funzioni dell'attività linguistica bisogna considerare con particolare attenzione il nominare: ognuno può infatti attribuire un nome a ciò che lo circonda, donando ad una cosa un senso che essa non possiede in natura. Così, poiché ognuno di noi può formulare un nome diverso, di una medesima cosa si possono dare vari nomi, tanti quanti sono gli uomini che la nominano. L'uomo ha così stabilito per convenzione taluni nomi o parole allo scopo di designare le cose, fino a formare una lingua complessa di segni[11].

I nomi sono pertanto segni convenzionali[12] e si trasmettono tra gli uomini non in maniera naturale[13], bensì mediante «arte aut doctrina»[14]. Gli uomini hanno sviluppato l'arte del dire, articolata dalla grammatica e perfezionata con la dialettica[15] e con la retorica[16]: essa consente la comprensione reciproca e la trasmissione della lingua

---

7 *Sermo* CLXXIV, n. 2, 23-24: «quidam vir religiosus dicebat esse sensum sextum, et ipsum nominavit affatum». Il riferimento è a RAYMONDI LULLI *De virtute veniali,* c. 6 (*CCContMed* 80, 245, l. 438).

8 *Comp.*, c. 3, n. 6, 16-18.

9 Cfr. *De docta ign.*, I, 24, 74, 10-12.

10 *Sermo CLXXIV*, n. 2, 25: «nam de omnibus quae concipimus loquimur».

11 ARISTOTELIS *De interpretatione*, 2, 16a19-29. Cfr. su questo tema G. SADUN BORDONI, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Bari-Roma 1994, in part. 53-60; D. QUARANTOTTO, *Aristotele sulla naturalità e convenzionalità del linguaggio*, in Elenchos XXVI/1 (2005) 139-159.

12 *Comp.*, c. 2, n. 5, 2: i nomi sono stabiliti «ex instituto».

13 Cusano nel *Compendium* menziona la dottrina della lingua originaria che sarebbe stata parlata da Adamo; essa comprendeva tutte le lingue: cfr. *ibid.*, n. 6, 10-16: «omnes enim linguae humanae sunt ex prima illa parentis nostri Adae, scilicet hominis, lingua. Et sicut non est lingua, quam homo non intelligat, ita et Adam, qui idem quod homo, nullam, si audiret, ignoraret. Ipse enim vocabula legitur imposuisse. Ideo nullum cuiusque linguae vocabulum ab alio fuit originaliter institutum. Nec de Adam mirandum, cum certum sit dono dei multos linguarum omnium peritiam subito habuisse».

14 *Ibid.*, n. 5, 10.

15 Sulla dialettica come espressione del moto della ragione cfr. ad. es. *De con.* II, c. 2, n. 84, 1ss.: «ita quidem rationalis discursus scientiae, quae dialectica dicitur, ad quandam ducitur rationis necessitatem. Dum enim complicativa unitas, quae est et universalitas, in alteritate explicatur, rationabiliter ex complicative noto explicative ignotum attingitur, alioquin in telligentia non esset in ratione rationabiliter, et unitas non esset in numero numeraliter seu in alteritate alterabiliter, et nihil omnium esset. [...] Ratio autem hanc unicam artem discursivam in quaternaria alteritate explicat. Quattuor enim dicit propositionum quantitates, quattuor modificationes, quattuor syllogisticas figuras, et ita de reliquis. Nec est aliud logica quam ars, in qua rationis vis explicatur. Naturaliter igitur ratione vigentes hac arte pollent».

16 Cusano cita spesso insieme grammatica e retorica quali arti prodotte dall'anima razionale, ad es. cfr. *De con.* II, c. 2, n. 86, 12-13: «ita quidem de logica sensibili, rationali et intellectuali, ita de rhetorica, ita de

stessa. D'altra parte non vi sarebbe comunicazione se l'arte di decodificare i segni linguistici non fosse insita nella natura umana. Difatti «pueros, quam cito fari possunt [cioè quando sopraggiunge in loro l'anima razionale], artis dicendi capaces videmus, quia prima et magis necessaria ad bene essendum scientia»[17].

Gli animali, che invece non posseggono alcuna arte del dire, sono comunque in grado di codificare e decodificare un sistema di segni: ad esempio «gallus enim alia voce convocat gallinas, dum invenit pastum, et alia de milvo, quem ex umbra praesentem percipit, eas avisat, ut fugiant»[18]. Non bisogna però confondere questo genere di comunicazione, che obbedisce alla meccanica dei segni e che avviene al livello dell'anima sensitiva, con il linguaggio umano, che è sia un prodotto delle strutture cognitive, che sono naturali, sia dell'arte umana[19].

La capacità di nominare e connettere tra loro segni fino a formare una lingua complessa scaturisce per Cusano dall'esercizio virtuoso della ragione ed è dunque un prodotto della natura; invece la scelta stessa dei nomi e le costruzioni grammaticali, retoriche e culturali connesse alla lingua sono convenzionali e sono prodotto dell'arte. Natura e artificialità non sono concepite da Cusano come l'una contrapposta all'altra; anzi, l'arte imita la natura creando relazioni tra le cose e in questo suo esercizio la porta a perfezione[20].

---

grammatica, si libet, agas»; cfr. *De ven. Dei*, n. 88, 7-10: «non enim scimus omnia, quae per hominem sciri possunt. Tu enim non es grammaticus, rhetor, logicus, philosophus, mathematicus, theologus, mechanicus et talia omnia, quae tamen, cum sis homo, fieri potes»; e soprattutto *De gen*. n. 186, 8-10, dove nomina le arti del quadrivio: «quemadmodum doctor, qui et scholarum rector, per alium praeest submonitorem grammaticae scholae, per alium rhetoricae, per alium logicae, per alium mathematicae». Cfr. anche *De sap*. I, n. 27, 2, in cui sostiene che la sapienza non si trova «in arte oratoria aut in voluminibus magnis».

17 *Comp.* c. 3, n. 6, 6-7.

18 *Ibid.*, c. 2, n. 4, 3-5.

19 Si nota in questo passo una critica di Cusano a quanto scrive Aristotele nel *De interpretatione*, e cioè che la differenza principale tra il linguaggio degli uomini e quello degli animali è che il primo possiede una certa convenzionalità e una articolazione in messaggi complessi. L'esempio fornito da Cusano si oppone esplicitamente a questa prospettiva, poiché mostra come tra il gallo e la gallina avvenga una comunicazione articolata, al punto che l'uno sa distinguere diversi generi di messaggi provenienti dall'altro. La ragione di questa critica, come vedremo a breve, risiede nel fatto che mentre per Aristotele il linguaggio è un puro prodotto convenzionale, che non ha alcuna relazione con la denotazione naturale dell'oggetto, per Cusano, al contrario, ogni nome possiede in sé un riflesso nel nome naturale della cosa. Cfr. Aristotelis *De anima* II 9, 420b28-32.

20 Cfr. *De docta ign.* II, c. 1, n. 94, 11; *De ludo globi* I, n. 7, 6-9; *Comp*. c. 9, n. 27, 6-9. Non è possibile sviluppare in questa sede tale nozione. Cfr. a tal proposito il volume *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. von A. Moritz – F.-B. Stammkötter, Münster 2009.

## 2. La parola parlata

Cusano descrive le dinamiche fisiologiche e psicologiche che dirigono la formazione dei discorsi verbali in numerose opere[21]. Ad esempio nel *De filiatione Dei* l'analisi del funzionamento del corpo umano, che mediante la bocca articola il suono di segni convenzionali, e dell'anima razionale, che decodifica quei segni, viene presentata mediante la metafora della comunicazione verbale tra un maestro e un discente[22]. Cusano mostra che la capacità di esprimere un discorso non è di per sè sufficiente a determinare il successo della comunicazione stessa; bisogna infatti che il maestro e il discente accordino i loro intelletti mediante lo strumento della parola parlata.

Cusano nota che proprio nel momento in cui il maestro intende trasmettere contenuti agli studenti, il suo intelletto «movetur, ut ad similitudinem sui uniat alios»[23]. L'intelletto agisce infatti per somiglianza, sia nel caso della conoscenza di una cosa a lui esterna sia nella trasmissione e ricezione dei segni convenzionali attraverso la parola. La *adaequatio intellectus ad intellectum* è precisamente, per Cusano, l'attività di decodifica e codifica dei contenuti dei nomi e delle parole che avviene ogniqualvolta un maestro e uno studente stiano discutendo tra loro. Il *medium* che permette l'adeguamento degli intelletti è quel passaggio fisico delle specie verbali attraverso i suoni articolati mediante la bocca e ricevuti attraverso l'apparato uditivo.

I contenuti di queste specie sono i concetti verbali del maestro, cioè la sua *oratio mentalis*[24]. Seguendo la traccia di Agostino[25], Cusano spiega che il maestro, «quo-

---

21 Cfr. ad es. *De docta ign*. III, c. 5, n. 210.

22 *De fil. Dei*, c. 4, n. 74-75. Cfr. *De gen*., c. 4, n. 165ss.

23 *De fil. Dei*, c. 4, n. 74, 3-4.

24 Questa tripartizione del linguaggio in parlato (*oratio vocalis*), interiore (*oratio mentalis*) e scritto (*oratio scripta*), del tutto assente in Aristotele, proviene da Boezio: cfr. BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, 38-46. Bottin sottolinea l'apporto filosofico di Boezio al *De interpretatione* di Aristotele, poiché egli avrebbe offerto «un sostegno ontologico certamente irreperibile in Aristotele» all'affermazione secondo cui la ricezione delle specie che determinano la formazione di un concetto mentale – e da esso nasce il linguaggio – avviene allo stesso modo in tutti gli uomini, sicché un greco, un romano e un barbaro vedono il medesimo cavallo – benché essi, a causa della convenzionalità del linguaggio, lo nominino in maniera diversa. In Boezio nasce così l'idea che vi sia un linguaggio interiore che è universale perché corrisponde ad una struttura oggettiva della percezione; tale nozione di *oratio mentalis*, come di una lingua concettuale condivisa da tutti gli uomini, ha avuto un'influenza decisiva nel Medioevo, in particolar modo nel nominalismo, come ha mostrato C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris 1999. Anche Agostino, seppur in maniera del tutto indipendente da Aristotele, ha presentato l'ipotesi di un linguaggio interiore che fosse universale e indipendente dalla sua espressione in una lingua umana. Tuttavia in Agostino l'origine del linguaggio non è, come per Boezio, nella comune impressione sensibile (o passione dell'anima), bensì nella comune formulazione di concetti interiori (*verbum mentis*); cfr. nota successiva.

25 Per Agostino nel contesto della comunicazione si può affermare che il verbo vocale è come l'anima, mentre il suono della voce o l'inchiostro della scrittura sono come il corpo, vedi *De quant. an*., n. 13, 22.

niam autem non potest nisi per sensibilia signa intrare in mentem, attrahit aërem et ex eo vocem format, quam varie informat et exprimit, ut sic mentes discipulorum elevet ad magisterii aequalitatem»[26]. Pertanto anche la formulazione del suono vocale avviene secondo similitudine. Il maestro si sforza di affinare il «verbo vocale» rendendolo simile al «verbo mentale» che è nel proprio intelletto. La lingua e la gola si contraggono ed il primo viene modellato ad immagine del secondo. Un riferimento a tale dinamica si trova nel *De docta ignorantia*[27], quando Cusano sostiene che il maestro non ha altro modo di comunicare il proprio pensiero agli studenti se non vi «induat sensibilem figuram»[28].

La comunicazione avviene «per spiritum naturalem doctoris»: il maestro inspira l'aria e «adaptat vocalem figuram mentali verbo convenientem, cui taliter ipsum verbum unit, ut vox ipsa in ipso verbo subsistat»[29]. A proposito di questo spirito naturale, nel *De genesi* Cusano spiega che nell'uomo è presente «quandam virtutem [...] spirativam»[30] che presiede «motus linguae, labiorum et aliorum instrumentorum prodire necesse est, ut sit vocale verbum»[31]. Il compito precipuo di questo spirito è di muovere «instrumenta ad eandem intentionem proferentis»[32]. Tale assimilazione avviene sulla base di un corpo diafano, cioè l'aria, e della specie del suono, che trasmette le forme delle parole.

## 3. Dal silenzio alla voce

Cusano nel *De genesi* afferma che l'azione del parlare consiste essa stessa in un movimento di *adaequatio*. La formulazione della parola vocale è dal suo punto di vista un atto in cui il maestro «silentium ad vocem in similitudinem sui conceptus vocat et

---

Nel verbo, come nell'anima, viene condensata l'essenza formale della cosa che viene comunicata (cfr. *De trin.* VIII, c. 6, n. 9). Tuttavia per Agostino la vera questione da porre nell'analisi del linguaggio è capire come individuare, nell'immagine del verbo vocale, la sua origine interiore, cioè il *verbum mentis* (o *cordis*). Infatti soltanto il linguaggio interiore della mente ha accesso alla verità delle cose esterne (cfr. *De doctrina christiana* I, 12). Sulla metafora del maestro, cfr. AUGUSTINI HIPPONENSIS *De magistro*, 12, 40.

26 *De fil. Dei*, c. 4, n. 74, 6-9.

27 *De docta ign.*, III, c. 5, n. 210.

28 *Ibid.*, n. 210, 5.

29 *Ibid.*, n. 210, 6-9.

30 *De genesi*, c. 4, n. 167, 1-2.

31 *Ibid.*, n. 167, 2-3.

32 *Ibid.*, n. 167, 5-6.

surgit silentium in assimilatione conceptus»[33]. Così come il verbo vocale si assimila a quello mentale, nella formulazione della parola parlata il silenzio si assimila al verbo vocale, che a sua volta porta con sé le specie del verbo mentale: il silenzio procede «per gradus de confuso sono in discretam articularem vocem»[34], diventa suono e poi parola e infine discorso.

Quando l'uomo manifesta l'intenzione di esprimere il proprio concetto in una parola, per prima cosa «oritur sonus, quasi vocis possibilitas, ut sic possibilitas quae sonus nec sit silentium nec vox formata sed formabilis»[35]. Le specie del suono vengono raffinate sempre più, presentando una forma via via meno confusa: così dai suoni emergono gli elementi del linguaggio, poi le sillabe, poi le parole e i discorsi completi[36]. Chi parla non si limita soltanto ad imprimere al proprio discorso i contenuti nozionali trasmessi nel verbo vocale ad immagine del verbo mentale; infatti «in tali quidem expressione doctrinae magistri resplendet affectus magistri»[37]. In altri termini, nel verbo vocale, oltre all'*intelletto*, emerge anche la *volontà* del parlante, che si rintraccia «in pronuntiatione, et varie quidem secundum varios exprimendi modos»[38].

Il tono della voce e l'accento con cui si pronunciano le parole non sono per Cusano caratteristiche accessorie della comunicazione; esse manifestano invece in maniera sensibile le affezioni del maestro: nella parola parlata si esprimono l'intelletto e la volontà del maestro, che sono rintracciabili sia sul piano dei contenuti del discorso (specie) sia su quello della parola parlata (materiale); nonostante ciò, la suddetta manifestazione avviene pur sempre in maniera non adeguata[39], come insegna la regola della dotta ignoranza: ogni possibile verbo mentale cade nel più e nel meno, e pertanto esso, in quanto finito e limitato, non può mai esprimere in maniera precisa l'intelletto e la volontà che sono nel verbo mentale del maestro.

Le medesime difficoltà si trovano dalla parte di chi ascolta. Nel *De beryllo* Cusano sottolinea che chi ascolta può accedere alla volontà di chi parla, che è spirituale, sol-

---

33 *Ibid.*, n. 165, 8-9.

34 *Ibid.*, n. 165, 12.

35 *Ibid.*, n. 165, 15-17.

36 *Ibid.*, n. 165, 17-18: «oriuntur elementa de confuso sono, post combinatio elementorum in syllabas, syllabarum in dictiones, dictionum in orationem».

37 *De filiatione Dei*, c. 4, n. 75, 1-2.

38 *Ibid.*, n. 75, 3-4.

39 Cfr. *ibid.*, n. 75, 5-12: «neque omnes modi pronuntiationis attingunt affectum, cum tantus sit, quod sufficienter pronuntiari non possit, neque omnes modi orationum attingunt conceptum, qui est inexpressibilis fecunditatis, cum sit ars magisterii, neque oratio et pronuntiatio cum omnibus modis possibilibus exprimere possunt magisterium ipsum intellectuale, quamquam non aliud in omni oratione exsistat aut significetur quam sui ipsius manifestatio ad finem transformationis in simile magisterium».

tanto attraverso il verbo vocale, che però è materiale[40]. La ragione di chi ascolta deve così sforzarsi di intendere l'intelletto e la volontà di chi parla a partire dalle «sensus species sensibiles»[41]; egli deve infatti semplificare le specie percepite «quantum fieri potest»[42], finché non divengano fantasmi sottili e non rivelino «intentionem conditoris intellectus»[43]. Pertanto chi parla non ha altro modo per manifestare la propria volontà e il proprio intelletto se non affidarne l'immagine ad una espressione vocale, che non può essere precisa, al contempo anche chi ascolta deve trarre dalle specie sensibili la traccia del loro «intelletto creatore»[44].

## 4. Comunicazione e pedagogia

Comunicare è per Cusano conoscere mediante segni: le specie naturali del rosso sono percepite attraverso la vista, mentre le specie convenzionali dei nomi si apprendono nell'udito. La conoscenza ha bisogno di una parola (formale) e dell'aria materiale (corporea) per essere espressa nel verbo vocale e per essere ricevuta da chi ascolta secondo un processo di similitudine o *adaequatio*. La lingua stessa, in quanto prodotta dalla ragione – la quale si muove tra il più e il meno –, possiede una minore o maggiore capacità, a seconda dei casi, di predicare la cosa e/o di apprenderla.

Una volta che chi ascolta percepisce le specie individuali e particolari nel verbo vocale o parola, la sua ragione deve rappresentarsele (*phantasma*) e così astrarre un contenuto formale e universale[45]. Nella ragione dell'ascoltatore la conoscenza torna pertanto ad essere spirituale, formale e universale nonostante sia stata comunicata come materiale, individuale e particolare. La comunicazione non può mai fornire precisione, perché dalla parte sia di chi parla sia di chi ascolta essa avviene mediante specie sensibili che cadono sotto il più e il meno[46].

---

40 *De ber.*, c. 31, n. 54, 5: «intentionem loquentis».

41 *Ibid.*, n. 54, 6.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, n. 54, 7-12.

44 *Ibid.*, n. 54, 15-16: «est autem intentionis causa manifestatio; intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus».

45 Cfr. A. Fiamma, *Der menschliche Geist und die Universalienbegriffe bei Nikolaus von Kues. Eine einführende Themenskizze*, in C. Stroebele (hg.), *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus*, Regensburg 2015, 53-71.

46 A. Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Brescia 1973, 18: «Se esaminiamo col Cusano gli elementi e le leggi del discorso razionale, osserviamo che la proporzione, su cui si fonda il discorso della ragione, implica *convenientia in aliquo uno*, ma anche l'alterità dei termini del discorso e quindi il loro limite e l'impossibilità di una loro piena identificazione e risoluzione in unità. Da ciò segue l'infinità delle mediazioni del discorso razionale».

Cusano afferma nel *De genesi* che vi è un «triplicem ordinem»[47] di precisione in colui che parla (ovvero il maestro), che corrisponde ai gradi del discorso sensibile, razionale e intellettuale; al contempo vi sono tre livelli di comprensione del verbo vocale nello studente che ascolta[48]:

| | Livello sensibile | Livello razionale | Livello intellettuale |
|---|---|---|---|
| maestro | in quanto il discorso è formato da suoni articolati in parole. | in quanto il discorso si sforza razionalmente di esprimere i contenuti mentali. | in quanto è la mente stessa del maestro. |
| studente | al modo dell'*animale*: si ascolta una voce articolata, come fanno gli animali. | al modo del *grammatico*: si comprende il discorso. | al modo del *matematico* o del *teologo*: si intuisce il concetto nella mente stessa del maestro. |

La comunicazione permette l'utilizzo della lingua nella sua funzione comparativa: la trasmissione avviene nel *medium* imperfetto della parola vocale, che pone in relazione l'intelletto del maestro e quello dello studente. In questo contesto non è possibile attendere alcuna *scientia absoluta* in quanto l'adeguamento dei due intelletti è strutturalmente precario, transeunte e imperfetto. Chi volesse costruire una *scientia* della comunicazione verbale, ovvero chi perseguisse l'ideale della perfetta unità pedagogica tra maestro e allievo sarebbe destinato a cadere nel paradosso. La comunicazione non esprime correttezza né precisione né verità.

Cusano fornisce a tal proposito un esempio tratto dall'esperienza quotidiana[49]: nel caso in cui un certo numero di giudici ascolti un candidato che esprima un qualche concetto a tutti già noto, «unus dicit exprimentem praecise expressisse, alius recte, alius vere, alius iuste et alius bene»[50]. Costoro si pronunciano in maniera simile sul candidato, infatti «qui ait aliquem praecise ac recte dixisse, vult aliud dicere quam alter, qui eum ait vere ac iuste aut bene dixisse»[51]; eppure nessuno di questi giudizi

47 *De gen.*, c. 4, n. 166, 1ss.

48 *Ibid.*: «est deinde verbum magistri sic prolatum in se tenens triplicem ordinem. Nam est ipsum tale verbum sensibile et sensibilibus tantum auribus attingitur per penitus vocabula ignorantes. Et hic modus est bestialitatis. Omnes enim bestiae cum homine ignorante vocabula non aliud quam vocem articulatam attingunt. Est deinde verbum ipsum rationale, quia per scientes vocabula attingitur. Unde, cum solum ratio vocabula capiat, sic attingitur per hominem tantum sermo magistri et non per bestias. Sed quia potest grammaticus tantum attingere sermonem et non mentem magistri, qui in sermone conceptum mathematicum vel theologicum nititur explicare, habes verbum magistri in alio ordine rationale exsistere. Deinde, quoniam mathematicus aut theologus mentem magistri in verbo eius intuetur, verbum intellectuale ex hoc elicis tertii ordinis, quod gerit proximam similitudinem mentis magistri».

49 *De sap.* II, n. 36, 9ss.; *ibid.*, n. 36, 13: «in cotidiano experimur». Su questo passo cfr. Flasch, *Niccolò Cusano*, 294.

50 *De sap.* II, n. 36, 11-12.

51 *Ibid.*, n. 37, 1-2.

è *uguale* all'altro[52]. Ogni giudice esprime in differente guisa il medesimo concetto inesprimibile di bontà che è nella propria mente, di cui tutti i suddetti termini menzionati sono immagine[53].

Cusano fa però notare che vi sono discorsi maggiormente precisi di altri, così come per una medesima cosa vi sono nomi più appropriati di altri. Tale scala di prossimità al vero è manifesta nelle lingue degli uomini, infatti ogni «lingua habet propriora, alia magis barbara et remotiora vocabula»[54]. Per questo motivo Cusano conclude che la ragione umana non istituisce i nomi delle cose «ad placitum»[55], ma in ogni suo movimento cerca di avvicinarsi il più possibile al nome preciso. Benché, dunque, i nomi siano frutto di convenzione, il movimento di imposizione del nome non è casuale[56]: esso rappresenta lo sforzo dell'intelletto di adeguarsi alla verità della cosa esprimendone una similitudine mediante una «certam rationem»[57].

---

52 *Ibid.*, n. 37, 5-7: «nam praecisum non est aliud nisi quod nec plus nec minus. Sic nec rectum nec verum nec iustum nec bonum plus aut minus admittunt».

53 *Ibid.*, n. 38, 17-19: «praecisio igitur aut rectitudo aut veritas aut iustitia aut bonitas in hoc mundo reperibiles sunt quaedam participationes talium absolutorum et imagines, quarum illa sunt exemplaria».

54 *De mente*, c. 2, n. 58, 15-16.

55 *Ibid.*, n. 59, 2-3.

56 *Ibid.*, n. 58, 13-14: «sunt enim vocabula motu rationis imposita».

57 *Ibid.*, n. 58, 14-15. Aristotele nel *De anima* aveva evidenziato il carattere convenzionale ed arbitrario del «nomoteta». Tommaso nel *De veritate* nota invece che questa ragione, per cui si impone un nome ad una cosa, dipende dall'immagine della cosa che ci si è formati. Cfr. *De veritate*, q. 4, a. 1. Tommaso ha lo scopo di salvare una certa naturalità nel processo di attribuzione del nome. Infatti, poiché il concetto può rappresentare adeguatamente la cosa, allora anche il nome, che è parzialmente attribuito sulla base del verbo interiore all'intelletto, può predicare qualcosa dell'essenza della cosa. Infatti per Tommaso tale verbo scaturisce dalla rielaborazione interiore delle modificazioni dell'anima, che permettono all'intelletto di conoscere la cosa, quando a partire da esse trae le specie intelligibili, e di esprimere la cosa, quando elabora delle definizioni su ciò che ha conosciuto; queste definizioni, che compongono il verbo interiore, sono simili tra gli uomini perché sono frutto dell'astrazione delle nozioni delle cose dal contenuto sensibile. Questo complesso tentativo di recupero della naturalità del nome proposto da Tommaso ha d'altra parte un precedente in Aristotele – come ha notato BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, 89 –, il quale nella *Metafisica*, in apparente contraddizione con il testo dei *Parva naturalia*, sostiene che il nome esprime l'essenza della cosa. Sullo sfondo di questa discussione in merito alla convenzionalità o alla naturalità del nome, e sulla possibilità che il linguaggio designi l'essenza della cosa, emergono i tratti fondamentali del dibattito sugli universali, che ha permesso ai maestri e ai dottori del Medioevo di sviscerare una vasta gamma di possibili combinazioni e soluzioni del problema. A partire da questi problemi si è generato il celebre dibattito sugli Universali nel Medioevo, su cui si è scritto molto; ad es. tra i lavori più recenti cfr. il già citato DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Cusano segue Tommaso nel tentativo di moderare la convenzionalità del nome con una certa razionalità nell'attribuzione dello stesso. Tuttavia, a ben vedere, Cusano si muove in una direzione diversa rispetto a Tommaso. Cusano ritiene che ogni cosa disponga di un nome naturale, che le è stato imposto da Dio insieme alla forma. I nostri nomi, che sono espressione della nostra ragione, sono imprecisi e non possono riprodurre il nome naturale, perché quel nome non l'abbiamo prodotto noi. Noi conosciamo con precisione soltanto ciò che abbiamo prodotto. Dunque conosciamo con precisione il nostro linguaggio, ma non il linguaggio della natura, che è scritto da Dio. L'uomo può soltanto limitarsi a formulare congetture sui nomi naturali.

Cusano afferma che in ogni cosa è inscritto un nome naturale «ab aeterno»[58], frutto della imposizione astorica di Adamo[59]. Più precisamente, il nome naturale viene «eo ipso unitum, quo forma materiae advenit, et verum sit formam adducere vocabulum»[60]. Il nome naturale precede ogni nome attribuito alla cosa dalla ragione umana. Cusano fornisce a tal proposito un esempio di come avvenga l'imposizione del nome: l'Idiota viene presentato da Cusano nel celebre dialogo omonimo mentre è intento a scolpire il legno fino a far emergere la forma di un cucchiaio che egli possiede nella mente[61]. Cusano afferma che «lignum recipiat nomen ab adventu formae»[62], ovvero soltanto allorquando «orta proportione, in qua coclearitas resplendet, "cochlear" nominetur»[63].

Il nome "cucchiaio" viene liberamente imposto dalla ragione umana e istituito per convenzione dai popoli che parlano la lingua latina; similmente i popoli tedeschi, francesi o anglofoni attribuiscono i loro nomi alla medesima cosa. Nessun nome attribuito dai vari popoli coglie il nome naturale o preciso, che è unito alla forma del cucchiaio. Il nome naturale che determina quella proporzione formale che i latini chiamano "cucchiaio" è impronunciabile se non mediante un termine concepito nel contesto di una lingua umana; eppure esso «post formae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet»[64].

Il linguaggio rappresenta le medesime caratteristiche "congetturali" della conoscenza congetturale umana, in quanto per un verso esprime l'essenza della cosa in un nome congruo, mentre per l'altro il linguaggio vede la propria inadeguatezza rispetto al nome naturale della cosa che esso vuole esprimere; purtuttavia tale nome naturale è presente in ogni nome congruo. Pertanto in ogni discorso umano si esprime con segni vocali ciò che non può essere espresso: la fonte dell'essere e del pensiero, che è presente in ogni cosa e al contempo in essa inafferrabile[65].

---

58 *De mente*, c. 2, n. 59, 8.

59 Cusano sostiene che il nome naturale delle cose è stato imposto da Adamo: cfr. *De gen.*, c. 4, n. 172, 6-9: «quod Moyses pulchre exprimit, ubi Adam seu hominem nomina rebus imposuisse describit et in processu historiae causam nominum certam semper rationem insinuat». L'episodio sarebbe narrato in *Ps.* XCVIII, 2 e CXLIV, 3.

60 *De mente*, c. 2, n. 59, 6-7.

61 Un esempio simile è quello della palla del *De ludo globi*, cfr. I, n. 3ss.

62 *De mente*, c. 2, n. 64, 1.

63 *Ibid.*, n. 64, 1-2.

64 *Ibid.*, n. 64, 6-7.

65 Cfr. *De con.* I, c. 4, n. 14, 1-6: «has mentales unitates vocalibus signis figurat. Primam quidem altissimam simplicissimamque mentem deum nominat, aliam radicalem, nullam priorem sui habens radicem, intelligentiam appellat, tertiam quadratam, intelligentiae contractionem, animam vocat, finalem autem soliditatem grossam explicatam, non amplius complicantem, corpus esse coniecturatur».

## 5. Parola umana e Parola divina

Il linguaggio, in quanto prodotto dalla ragione, possiede per Cusano una struttura razionale: è la ragione stessa che, dopo aver imposto i nomi, li distingue, li organizza e li associa tra loro. L'uomo parla secondo dieci generi e specie[66], definisce la cosa e, inserendola in un contesto linguistico, le fornisce un senso[67]: si costruisce così una mappa linguistica, in cui ogni nome è presente secondo una «certam rationem»[68]. Tuttavia, per il fatto che i nomi delle cose cadono nel molteplice[69], essi sono inadatti a predicare la singolarità della cosa[70].

Non è possibile esprimere in maniera precisa l'essenza della cosa attraverso la parola parlata[71]; purtuttavia, il discorso razionale è l'unica via congetturale per manifestare il nome naturale della cosa, che in sé è inesprimibile, eppure celato in ogni termine e discorso. Nel *De filiatione Dei* Cusano spiega che il linguaggio si situa strutturalmente in questa condizione paradossale, per cui «omnia igitur quae effari possunt ineffabile non exprimunt, sed omnis elocutio ineffabile fatur. Est enim ipsum unum, pater seu genitor verbi, id omne, quod in omni verbo verbatur, sic in omni signo signatur»[72].

Tuttavia, proprio perché l'essenza è indicibile mediante il nome, ancora nel secondo capitolo del *De mente* Cusano sostiene che l'essenza di ogni cosa e di ogni pensiero «per omnia vocabula rationis motu imposita ineffabilis non comprehenditur»[73]; sarebbe pertanto necessario un nome intellettuale o un nome inesprimibile con la voce. Infatti «res, ut sub vocabulo cadit, imago est ineffabilis exempli sui proprii et adaequati»[74]. Questo nome intellettuale e ineffabile non corrisponde a nessuno dei nomi razionali imposti dalla ragione, ma al contempo risplende in ognuno di essi come loro presupposto e misura adeguata[75].

---

66 *De mente*, c. 11, n. 135ss. A tal proposito cfr. anche FLASCH, *Niccolò Cusano*, 345.

67 Cfr. *De mente*, c. 11, n. 133ss.

68 *Ibid*., n. 58, 14-15.

69 *Ibid.*, n. 58, 16-18: «cum proprietas vocabulorum recipiat magis et minus, vocabulum praecisum ignorari».

70 *Ibid.*, n. 58, 12-13: «quemadmodum enim ratio humana quiditatem operum dei non attingit, sic nec vocabulum».

71 D'altra parte già affrontando la dottrina dei segni naturali abbiamo avuto modo di osservare come per Cusano il segno non predichi mai la cosa stessa «per essentiam», bensì sempre «per accidens»: così come le specie naturali del colore rosso non trasmettono la rappresentazione della singolarità del rosso, bensì soltanto delle sue proprietà, i segni convenzionali, cioè i nomi, esprimono gli accidenti della cosa, ovvero le sue proprietà. Cfr. *Comp.*, c. 5, n. 11ss.; vedi anche sopra.

72 *De fil. Dei*, c. 4, n. 73, 3-4.

73 *De mente*, c. 2, n. 67, 8-10.

74 *Ibid.*, n. 67, 10-11.

75 *Ibid.*, n. 68, 1-6: «unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut

In tal modo Cusano introduce il tema dell'onnipresenza del nome divino in ogni nome imposto dalla ragione come quell'unico nome intellettuale e ineffabile che è il presupposto in ogni nominare[76]. Ogni parola detta è fondata su una parola pensata; ma ogni parola pensata vive nel presupposto della Parola divina: unica in grado di imporre alle cosa il proprio nome naturale. Nell'esperienza del nominare che si offre all'uomo, egli percepisce la presenza in sé di uno spirito creativo del nome: l'uomo impone il nome ad immagine di Dio, Parola divina, che nel *fiat* della creazione ha dato nome, cioè realtà, alla cosa.

Cusano riconosce nel nome intellettuale quella originarietà della Parola divina descritta dal testo biblico[77] e talvolta ricorda il detto pagano di Ermete Trismegisto sull'onnipresenza della stessa Parola divina[78], mentre nel *De docta ignorantia*[79] e nel *De genesi*[80] nomina Dio con il tetragramma ebraico YHWH: queste e altre tradizioni religiose avrebbero compreso, a suo modo di vedere, il carattere congetturale del linguaggio, incapace di esprimere, mediante la propria articolazione razionale, il presupposto su cui esso stesso è fondato[81]; eppure ogni tradizione ha saputo intravedere

---

motu rationis sub vocabulo cadunt. Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilium, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis».

76 Sull'ineffabilità divina cfr. ad es. *De possest*, n. 10, 1-4: «grata sunt haec. Sed sicut video, nec nomen nec res nec quicquam omnium, quae creatae magnitudini conveniunt, convenienter de deo dicuntur, cum differant per infinitum», oppure *De non aliud*, c. 6, n. 22, 11-19: «sensibile igitur caelum non est id, quod est, ab alio aut quid aliud a caelo, sed ab ipso 'non aliud' ab aliquo, quod vides ante nomen, quia omnia in omnibus est nominibus et omnium nullum. Nam eadem ratione, qua rationem illam caelum nominarem, eadem ratione ipsam terram nominarem atque aquam et pari de singulis modo. Et si rationem caeli non video caelum nominandam, quasi causa causati non habeat nomen, sic ipsum eadem ratione nullo nomine video nominabilem. Non video igitur innominabilem quasi nomine privatum, verum ante nomen».

77 Cusano interpreta l'episodio biblico della caduta della lingua a Babele in chiave filosofica, mostrando come nei diversi nomi convenzionali che le lingue umane danno alle cose vi è comunque conservata, benché sempre in maniera parziale, traccia dell'unica vera lingua di Adamo, che è una lingua composta dai nomi naturali. Tuttavia la lingua di Adamo è oramai impronunciabile per l'uomo: soltanto Dio, infatti, conosce e pronuncia i nomi naturali delle cose. Vi è traccia in questo passo anche della dottrina dei «primi nomi» (*próta onómata*) che espone Platone nel *Cratilo*, 422e-424b, in cui un'importanza centrale viene rivestita da colui che "dà il nome" o nomoteta, poiché è in grado di imitare la sostanza delle cose combinando lettere e sillabe.

78 *De mente*, c. 3, n. 69, 6-8.

79 Cfr. *De docta ign*. I, c. 24, n. 76, 1ss., dove vengono citati sia Ermete Trismegisto sia il tetragramma ebraico. Cfr. *De docta ign*. I, c. 24, n. 75, 1-4; *De ber.*, c. 12, n. 13, 10-12; *De mente*, c. 3, n. 69, 6-8. Cfr. *Sermo* XX, n. 7, 16-20. In relazione alle fonti di questa dottrina esposta da Cusano si rimanda a Mosè Maimonide, *Dux neutrorum*, I, 60-62 e Meister Eckhart, *In Exodum* III, 19 (LW II, 25, 3-6).

80 Cfr. *De gen*., c. 4, n. 168, 1-5: «et hinc maximi mysterii ineffabile dei nomen, quod Graeci, quia quattuor Hebraicis characteribus scribitur, Tetragrammaton appellant et Iehova profertur, forte quoniam est complicatio omnis vocalitatis, ineffabile dicitur, tamquam fons omnis effabilis verbi quasi ineffabilis in omni verbo effabili ut causa resplendeat».

81 Cfr. ad es. *De non aliud*, c. 10, n. 36, 5-9: «tu vides quidem ipsum "non aliud" innominabile, quia

nel linguaggio il momento creativo dell'umano in cui si dischiude la Verità. Ogni lingua umana tende perciò all'unico Verbo divino, che è condizione di possibilità di ogni parola detta e pensata.



## Conclusione

Nel presente contributo è stata circoscritta la tematica della parola nella filosofia di Nicola Cusano. Si è mostrato come per Cusano la parola costituisca il nesso trasversale alle dimensioni dell'umano: quella corporea, per cui la parola è voce; quella sociale, per cui la parola è dialogo; quella pedagogica, per cui la parola è insegnamento; quella psicologica, per cui la parola è attivazione delle funzioni dell'anima; quella conoscitiva, per cui la parola è congettura sulla verità; e infine quella divina, per cui la parola è lo spazio per la manifestazione di quell'indicibile presupposto che è Dio.

Cusano nella sua analisi ha promosso la parola come strumento per la comprensione dell'umano e per l'espressione della sua creatività; nell'imporre il nome ad una cosa l'uomo esperisce la sua origine divina: ad immagine di Dio nel *Genesi*, l'uomo «fa come Egli ha fatto», ovvero dona nome e senso alle cose. Benché il linguaggio sorga per Cusano dalla funzione razionale dell'anima, esso oltrepassa sempre la dimensione psicologica e finita dell'uomo: nel donare un nome l'uomo riluce come *viva imago Dei*, immagine viva di Dio nel mondo.

La teologia della parola elaborata da Cusano permette all'uomo non soltanto di restare in ascolto di Dio, ma anche di orientarsi nella costruzione delle relazioni umane. In particolare la parola del maestro, umano e divino, è per Cusano una parola che nasce da una originaria relazione con l'allievo e, coltivata nella relazione stessa, conduce entrambi per mano verso Dio (*manu-ducere*). La Sapienza, infatti, non si impone dall'alto, bensì «grida nelle piazze», come Cusano stesso scrive nell'omonimo libro, cioè si manifesta nella costruzione spirituale della relazione tra gli uomini.

---

nullum nomen ad ipsum attingit, cum omnia praecedat; omne nomen tamen id est, quod est, ipsius participatione; nominatur igitur minime nominabile. Sic in omnibus imparticipabile participatur». Inigo Bocken, commentando il *De mente*, sottolinea che «es gibt zwar eine unauflösbare Spannung zwischen endlichen Namen und dem unendlichen göttlichen Namen – diese Spannung ist jedoch ein *charakteristikum des menschlichen Sprechens selber*. Hier schient sich eine ganz unerwartete, nicht dialektisch fundierbare, Wende zu vollziehen: der von Menschen erfundene Name ist *Ausdruck* des unerreichbaren und göttlichen Namens, der der unerreichbaren Genauigkeit der Dinge entspricht»: vedi I. Bocken, *Friede und Schöpfungskraft. Cusanus, Montaigne und die Philosophie der Renaissance*, in K. Yamaki (cur.), *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond 2002, 60-76, cfr. 64; cfr. A. Fiamma, *Il* De pace fidei *di Cusano: un appello all'unità dei cristiani*, in Prospettiva Persona CVI (2018) 50-54.

***Riassunto***

Il saggio si propone di interpretare le opere di Nicola Cusano (1401-1464) alla luce di una "teologia della parola", che si realizza in aspetti filosofici, psicologici e pedagogici. Dopo un'analisi della concezione cusaniana della parola mediante i tradizionali argomenti psicologici del Medioevo, si procede con l'evidenziare che per Cusano la parola custodisce anzitutto una dimensione sociale nel dialogo e pedagogica nell'insegnamento; in questi "discorsi umani" la parola si fa immagine del discorso di Verità di Dio. Per Cusano ogni parola umana tende al Verbo divino; e benché nessuna parola esprima adeguatamente il Verbo stesso, ognuna riposa su di Lui come propria inesprimibile condizione di possibilità.

***Abstract***

The paper aims to the interpretation of the works of Nicholas of Cusa (1401-1464) through a "theology of word", which is realized in philosophical, psychological and pedagogical aspects. First of all, the paper analyses the Cusanian conception of the word related to the traditional psychological arguments of the Middle Age; then it emphasizes that, from the Cusanian point of view, the word has an important social value in dialogue and pedagogical in teaching; in these "human discourses" the word becomes an image of the discourse of Truth of God. Cusanus thinks that every human word tends to the divine Word; and although no word adequately expresses the divine Word itself, each rests on him as his own inexpressible condition of possibility.

# Joseph Ratzinger: Faith and Reason.
## A Tale of two Texts: a Homily and a suppressed Lecture

**Emery de Gaál***

We gather for a most felicitous occasion: to celebrate the publication of a book both excellent and beautiful: *The Theology of Benedict XVI, A Protestant Appreciation*, edited by Tim Perry[1]. No less than 15 scholars open for us 15 different vignettes into Joseph Ratzinger's rich theological legacy. This precious collection is dedicated to the memory of an esteemed fellow scholar and faithful Anglican minister, the Reverend Professor Dr. Daniel Westberg (1949-2017) of Nashotah House, Wisconsin who had also been invited to contribute to this volume. Sadly, he had passed away while sailing on a picturesque lake next to Nashotah House. I have had the privilege of personally meeting him twice at Nashotah House. He was a disciple of Our Lord, a serious scholar and someone deeply concerned to keep the crucial connection between the Christian Creed, the ethical message of the New Testament and moral conduct alive[2].

The rapid ascendance of the MINT[3] disciplines and Stanford University's rather prominent professor of literature Hans-Ulrich Gumbrecht's recent eulogy on the humanities in general would suggest that faith, along with history, poetry and allied areas are irrevocably fated to irrelevance[4].

---

* Fr. Emery de Gaál is Chairman and Professor of Dogmatic Theology at the University of St. Mary of the Lake/Mundelein Seminary (USA). He had studied philosophy and theology at Munich University and Duquesne University in Pittsburgh and is a priest of the diocese of Eichstätt, Germany. E-mail: EdeGaal@usml.edu.

1 T. Perry (ed.), *The Theology of Benedict XVI. A Protestant Appreciation*, Bellingham 2019, 272 pp.

2 This paper was delivered at the occasion of the American Academy of Religion's annual conference in San Diego, California in November 2019 for the *Joseph Ratzinger Society*.

3 MINT is an acronym for Mathematics, Internet, Natural sciences and Technology; cfr. STEM.

4 A. Kablitz, *Geisteswissenschaften am Ende? Apokalyptiker und Alimentierte*, in Frankfurter Allgemeine Zeitung, https://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/hans-ulrich-gumbrecht-und-die-geisteswissenschaften-16469039.html (accessed 11/9/2019).

This rather dire forecast notwithstanding, one of the numerous interlocutors of Pope Benedict, the German philosopher of the influential Frankfurt School, Jürgen Habermas (1929-) just published a two-volume survey of the history of philosophy[5]. Though not a believer himself, he there again restates his firm conviction that the confrontation of Greek rationality with the two Jerusalem-based religions claiming positive revelation as objectively true, serves as the *point d'appui* for the genius of European culture to come about in the first place and for that culture to reflect since in a sustained manner on the relationship between faith and reason as no other civilization had done before. With the author of *Il Principe*, Niccolò Machiavelli (1469-1527), Habermas believes that an epochal separation of faith and reason begins in the West. Habermas recognizes the cultural relevance of a religious consciousness as expressed in the liturgies of local Christian parishes. But he stops short of accepting either the human being as created in the image and likeness of the triune God (Gen 1:26) or in the incarnation of the second person of the Blessed Trinity (Lk 2:1-20). As a result, he does not countenance the possibility of divine grace expanding or correcting the secular understanding of human freedom and rationality. Logically it then follows, that it must be Habermas' undiminished ambition to promote with yet greater verve the, in his estimation as of yet incomplete Enlightenment project – *sapere aude* à la Kant!

This is where Ratzinger's contributions to the mutually necessary and reciprocally enriching interplay of faith and reason come to bear. He affirms nothing short of a mutual interdependence of both – grounded in the overarching divine Logos' *philanthropia*.

## 1. A University Homily delivered at the Aftermath of World War II (1946)

However, what are the factors that have given Ratzinger the ability to speak so eloquently to this germane issue? One of them is the Cologne priest and theologian Gottlieb Söhngen (1892-1971). He had been the director of both Ratzinger's dissertation and habilitation at Munich University. One year after Ratzinger had defended his award-winning dissertation on *The House and People of God*[6] – that will correspond somehow to the tenor for the Second Vatican Council's dogmatic constitution

[5] J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 vols., Berlin 2019, 1752 pp.

[6] J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, in J. Ratzinger/ Benedikt XVI, *Gesammelte Schriften. Die Dissertation und weitere Schriften zur Theologie der Kirchenväter*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2011. No English translation is available.

on the Church *Lumen Gentium*, which will thematize the concept «People of God»[7]. Söhngen published a number of his essays in a rather thick tome with the title *Die Einheit der Theologie* (*The Unity of Theology*)[8]. This title was inspired by the celebrated study by the Tübingen School theologian Johann Adam Möhler (1796-1838) *The Unity of the Church*[9].

Under the title «Der Geist des Glaubens und der Geist der Wissenschaft» (The Spirit or Essence of Faith and the Spirit of Scholarship) Söhngen delivered a homily at the aftermath of World War II at the occasion of the solemn opening of the new academic year for the University of Bonn in 1946[10].

Very much in the tradition of St. John Henry Newman (1801-1890), he delivered this homily with a weighty theological content to the teaching faculty and students. There he argues on the assumption that there is a philosophical differentiation (*eine weltanschauliche Unterscheidung*), but also an interior relatedness between the endogenic and exogenic bases for any kind of scholarly work in every academic discipline[11].

This homily was delivered in St. Elisabeth Church in Bonn on November 10th, 1946. In the opening he prays «Holy Spirit, Spirit of Truth, enter our hearts and illuminate us with the light of your truth and with the clarity of your light!»[12]. He calls down upon the academic congregation God's creative spirit. For Söhngen reminds his audience: «God's spirit hovered over the chaos of the primordial floods»[13]. The homilist consoles his audience, only gradually recovering from the horrors of the Second World War, that the Lord's spirit filled the world then and He continues to keep the universe together and knows of every sound therein. He asks God for the spiritual gifts of scholarship, of reason and of wisdom. «The spiritual countenance of Germany is covered by rubble and many a thought-façade is now revealed as interiorly hollow from its own mad fires»[14], he poetically observes. Having banished Christ and Christian faith from public life for long twelve years, many people in Germany

---

7 Cfr. *Lumen Gentium*, esp. 9-17.

8 G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952.

9 J. A. Möhler, *Unity in the Church or the Principle of Catholicism*, Washington 1996. Originally: *Die Einheit in der Kirche: oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen 1825.

10 In Söhngen, *Die Einheit der Theologie*, 393-404; there: «Der Geist des Glaubens und der Geist der Wissenschaft (eine Universitätspredigt)».

11 *Ibid*., v.

12 *Ibid*., 395. As is fitting for homilies, no references are listed here, but can be found in *ibid*., 24-62.

13 *Ibid*., 395.

14 *Ibid*., 396.

now call for a rebirth of «the German soul» from the thoughts and resources of Christianity. A similar call had been expressed by Catholic academicians already at the aftermath of World War I, but then it had gone terribly unheeded.

Solipsisticly, in the days of the Third Reich human reason had deemed itself autarkic. The necessary and salutary recovery of the underlying, critical nexus between faith and scholarship must now not lead to a naïve overreaction to the other extreme, he warns, conflating Christian faith and reason in favor of the former. «Insofar as it intends remaining academic, scholarship must be pursued on its own foundations and on the basis of its own powers» Söhngen cautions his audience[15]. Every discipline operates on its own, «pure and objective» assumptions resulting from its specific object. Certainly all sciences share in common principles, such as the principle of contradiction and the principle of sufficient cause. In fact, such exogenic presuppositions are constitutive for every discipline. There is an overarching rationality to which every discipline naturally adheres to. He admits that this also applies to theology. As regards theology, its inherent object is lived Christian faith. This is theology's very own endogenic principle. It is the task of the, then still new academic disciple of fundamental theology to secure theology's scientific and reasonable dimensions. Worldviews – nota bene not ideologies – can never replace or complement a discipline's principles. They can, however, serve as «regulative ideas» – a term he borrows from Immanuel Kant (1724-1804)[16]. Thus, quite naturally, the scholar brings to bear his dispositions and orientations in this qualified sense. Söhngen emphasizes that «it belongs to the inalienable legacy of occidental academics, that scholarship asserts vis-à-vis any worldview the right… to adjudicate its scientific validity»[17].

The term *Weltanschauung* includes both religions and worldviews. Nationalsocialism is categorized as an unscientific worldview since it did not «dare» confront scientific scrutiny. Untethered from an awareness of and reverence for the numinous, it succumbed to the temptation of being a mere ideology. Therefore, invariably it had to resort to violence in order to assert itself vis-à-vis the overarching rationality of being.

It holds: the borders between faith and scholarship must be clearly defined and respected by both religion and the sciences. Nevertheless, a Christian scholar is mindful of the epistemic singularity and novelty of Christianity. This statement he further develops.

---

15 *Ibid*., 399.

16 I. KANT, *Critique of Pure Reason (1781)*, New York 1965, A 3/b 7.

17 SÖHNGEN, *Die Einheit der Theologie,* 400. «Und es gehört zum unveräußerlichen Erbgut abendländischer Wissenschaft, daß die Wissenschaft gegenüber aller Weltanschauung einen Anspruch erhebt, und zwar den Anspruch, jede Weltanschauung auf ihre wissenschaftliche Gültigkeit hin zu beurteilen».

Söhngen underscores that when the terms of Greek philosophy such «*logos* or word, *gnosis* or science, *sophia* or wisdom, *nous* or reason, *pneuma* or spirit, *aletheia* or truth, *photismos* or illumination» are used by Paul or John, Christianity substantially enlarges and to a degree transforms their content from how Plato and Aristotle had employed them centuries earlier[18]. There is a major difference, but nevertheless also a profound relatedness between the *logos* of academia and the *Logos* of Christian revelation.

As so well expanded upon by Thomas Aquinas, with the incarnation as sure basis, theology proceeds from faith, while the secular sciences proceed from their own respective bases and powers using natural reasoning and sense experience. Methodological independence is essential for all sciences vis-à-vis any worldview – be it philosophical or religious – in order to have the achievements or insights of a particular discipline develop and flourish.

The exhilarating experience of «*eine innere Freiheit der Seele*», of «an interior freedom of the soul» comes about in every discovery – no matter what discipline[19]. This phenomenon signals a certain congeniality between the Creator, the created order and the human mind. Ultimately the indwelling intentionality of this Platonic understanding of scientific inquiry is congruent with Christian faith. There is no contradiction between the eternal *Logos* and the created *logoi*. Succinctly he informs his congregation:

> «The inner norm of our knowledge and research remains the *Logos* or the Truth; for the *Logos* is the truth, hidden in the things as their *Gestalt* (form) and order and it becomes visible to the [human] spirit (intellect) discovering [something]. But *eros* [a capability common to all human beings] opens the gate to the *Logos*; and *eros* is this particular *seelische Aufschwung* (uplift of the soul), that occurs through ethical purification and intellectual self-liberation of the human being»[20].

This statement he qualifies by pointing out that Christian *agape* is radically different from Plato's understanding of *eros.* The truth Plato had inchoately sought becomes tangible in the divine-human *Logos*. The reality Plato describes, is not idiosyncratic or specific to the Greek culture alone, but a universal constitution of every human being *qua homo*. The Christian truth as captured in the term *Logos,* likewise makes free and veracious, though in a qualitatively different manner. When *pistis* and *agape* are combined in Christian existence a fresh interiority and a deeper sense of authentic veracity are gained. Thus, a certain and necessary congruence between the secular discipline of philosophy and the supernatural discipline of theology is stated.

---

18 *Ibid*. Emphasis added.

19 *Ibid*., 402.

20 *Ibid*.

Christian freedom is granted in the strength of the gospel – it is not achieved by philosophical inquiry alone, but one is prepared towards this freedom by philosophy's disposition towards an all-encompassing truth not of its own making.

As Plato had so well done as a pagan, so also Augustine (354-430) and Anselm of Canterbury (1033-1109) point to the ethical preparation required for insight into sublime truth to come about. «Such faith must purify our spirit and strengthen it, so that it is healthy and strong for beholding truth»[21]. Along with Augustine and Anselm, Söhngen believes such virtue-oriented purification must occur in every academic discipline, be it a natural science or one of the humanities – not only in theology.

The «pathology» reason devolves into, when severed from faith (Ratzinger), as manifested during the Third Reich, is for Söhngen reason to call upon his congregation to renew the sciences from Christian faith, following the thoughts of Anselm. A Christian is acutely mindful that no contingent human truth can be the final word on a matter. The Christian believer will always strive to enable truth in its comprehensive meaning to come to bear, rather than permit the self-enamored Nietzschean «will to power»[22] to govern the search for truth, let alone to define truth – as had happened during the reign of the benighted Third Reich. Then indeed reason on its own can exercise its faculties without facing encumbrance or perversion. On the contrary, then it will contribute to civility in public discourse. Faith protects human reason from absolutizing itself and thereby degenerating into a violent ideology.

Such healthy correlation between faith and reason is an important *conditio sine qua non* for preventing a repetition of a dehumanizing dictatorship of an ideology. A human being bound to the divine Word will not send people of different races or nationalities «into the febrile barrack of a *völkische Wissenschaft* (of a nationalistic science)»[23], but rather discover and honor the truth common to all people and peoples and found in every human person.

In closing, he reminds the still traumatized faculty and student body that one must call down ever again the Holy Spirit. One can only give the sciences their due fully if one grants God and His grace space in one's thought and existence.

## 2. A Lecture never delivered (2008)

There exist speeches and lectures deeply etched in our collective memory, such as Marc Antony's fictitious oration on Julius Caesar's dead body in Shakespeare's play

21 *Ibid*., 403.

22 Cfr. F. Nietzsche, *The Will to Power*, London 2017.

23 Söhngen, *Die Einheit der Theologie*, 404.

*Julius Caesar*[24] or Alexander Solzhenitsyn's acceptance speech of the literary Nobel Prize (1970)[25] he had been deprived from delivering in person.

Perhaps Pope Benedict XVI's lecture at the Roman university La Sapienza will one day be counted among the great speeches. He should have delivered this lecture on January 17, 2008, but protests by students and faculty alike had prevented Benedict XVI from holding it. The university had been founded in 1303 by Pope Boniface VIII (1294-1303). After the reunification of Italy it had become a public university, with a secular mindset part of its genetic code ever since.

The title of Benedict XVI's lecture had been «The Truth makes us good and Goodness is God». He begins by affirming the need of institutions of higher learning to be independent «from political and ecclesiastical authorities…»[26]. Then he delineates the nature of the episcopal office. The bishop as shepherd is «the one who cares for [t]his community; he is the one who keeps it united on the way towards God»[27]. This path is Jesus Christ. Following this Christocentric introduction, he then asks the question as regards the nature of reason. He reminds his academic listeners that the noted liberal American moral and political philosopher John Rawls (1921-2002) believed religious doctrines have a significant role to play as «'non-public' reason»[28]. Rawls held that religious doctrines are the outgrowth of a well-developed rational tradition, just as any academic discipline, but paradoxically denied them any relevance in public discourse. Thus, Benedict sees also Rawls defending a form of religious rationality that is historically grown. While Benedict admits there is something like «a-historical rationality», he cautions «– the wisdom of the great religious traditions – should be valued as a heritage that cannot be cast with impunity into the dustbin of the history of ideas»[29].

It is precisely as representative of such historical reason that the pontiff addresses the members of La Sapienza University. He points out that already Socrates in Plato's *Euthyphro* searched for a God beyond myth. In the example of Socrates he makes out the quintessential human orientation towards «the true God, the God who is

---

24 Accessed 20/11/2019: https://www.opensourceshakespeare.org/views/plays/playmenu.php?WorkID=juliuscaesar.

25 Accessed 20/11/2019: https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1970/solzhenitsyn/lecture/.

26 *Lecture by the Holy Father Benedict XVI at the University of Rome «La Sapienza»*, 2. Accessed 13/11/2019: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html. Nota bene this title is not mentioned on the Vatican website. Cfr. S. Ahrens, *Die Rede vom 17. Januar fällt aus*, accessed 13/11/2019: https://www.die-tagespost.de/gesellschaft/feuilleton/Die-Rede-vom-17-Januar-faellt-aus;art310.184974.

27 *Lecture by the Holy Father Benedict XVI at the University of Rome «La Sapienza»*, 2.

28 *Ibid*.

29 *Ibid*., 3.

creative Reason, God who is Reason-Love»[30]. The universal, indwelling entelechy of the human mind that points to and moves towards the Christian faith – no matter what the person's point of departure may be. This is the mysterious, ineluctable facticity of human existence. This universal habitus of the human soul the Greek mind spells out for humankind. Such rational sobriety is achieved through intellectual discipline. This yearning for *theoria*, finds its corresponding concretion in Augustine's distinction between *scientia* (knowledge) and *tristitia* (sadness). Thereby, the African Church Father argues that any kind of rationality closed unto itself will ultimately grow malcontent and sad. The world calls for a comprehensive reason, dare one say logoscity.

In God's incarnation God is revealed as both true and good – and indeed as Goodness itself. It is this reality that ennobles every form of human existence beyond compare. In the university, the pontiff continues, human rationality is cultivated and thus also healing occurs, as human beings gradually move away from myth and magic. It is in this open-ended ambience, which does not absolutize finite reason, that finds theory and praxis related to one another. Here the nature of justice and freedom are explored and the conditions for good behavior are discussed. It is in such a unique forum, that Jürgen Habermas for instance, Ratzinger's interlocutor of 2004 sees «a process of argumentation sensitive to the truth (*wahrheitssensibles Argumentationsverfahren*)»[31] lived that is beneficial to the development of a nation's constitution and for social well-being in general. It is a truth that is not *a priori* defined, but somehow placed on a higher pedestal than particular interests, that allows political discourse to be mindful and respectful of all members of the body politic.

Pilate asks the ageless question «What is truth? And how can it be recognized?» (cfr. John 18:38) without *ab initio* delimiting it. Rawls speaks of «public reason» and thereby introduces a supposed bifurcation of reason that stands in glaring opposition to the medieval university's understanding of truth. All faculties at that time honored a truth not of their own making and promoted the public search for it. For this «reason» (pun intended) theology had then been considered the indispensable (first) discipline – for the well-being of the whole academic enterprise. In fact, «Theology and philosophy … [are] a strange pair of twins, in which neither of the two can be totally separated from the other, and yet each must preserve its own task and its own identity»[32]. While in Platonic thought there existed an intimate relation between philosophy and religion, the Church Fathers will emphasize a distance between Christian faith and Neo-Platonic philosophy by defining the Christian statement as «true

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*, 5.

[32] *Ibid.*

philosophy». They had insisted that this novel faith is *the* fulfillment *par excellence* of any philosophical search for truth.

The pope then relates the different context of the medieval universities, when pagan thought had receded into distant memory. This was the opportunity to restate the necessary «specific responsibility of reason, which is not absorbed by faith»[33]. Enlarged by Jewish and Arab philosophers, the inalienable right of philosophy to be «an autonomous partner of theology and the faith» was then rediscovered. Pope Benedict summaries this new valorization:

> «Saint Thomas's idea concerning the relationship between philosophy and theology could be expressed using the formula that the Council of Chalcedon adopted for Christology: philosophy and theology must be interrelated "without confusion and without separation". "Without confusion" means that each of the two must preserve its own identity. Philosophy must truly remain a quest conducted by reason with freedom and responsibility; it must recognize its limits and likewise its greatness and immensity»[34].

In the dogmatic definition of Jesus Christ at the Council of Chalcedon in 451, Benedict XVI makes out an axiom applicable to the relationship between faith and reason: the two are distinct, i.e. «without confusion» and «without separation», related and indebted to one another in such a way that both enable reciprocal flourishing. There is no gainsaying, he observes, that in history reason often corrected some statements made by theologians or «ecclesiastical authorities». But Rawls' attempt to isolate or privatize religious rationality is unrealistic. As Christian faith is not self-standing, but grounded in created human rationality, religious doctrine «is a purifying force for reason»[35]. The implication is that all rationality finds its ultimate origin in the *Logos*, in Jesus Christ.

The modesty created, though engraced Christian rationality exercises vis-a-vis the Christ mystery, should be an invitation for secular rationality likewise not to lose sight of the fact that it cannot absolutize itself, but must remain mindful of its own contingent range and critical of its competence as well. This becomes a special challenge in an age of a veritable inflation of information, which offers the prospect of immense power «available to humanity» unprecedented in history. Such exponential growth in knowledge may distract from the indispensable task to restate for every age afresh the required self-limitation of reason. Indirectly reminding one of Söhngen's words of 1946, Ratzinger cautions his addressees that reason bereft of an outside corrective, can turn awfully totalitarian – as had occurred when Italy had been ruled by fascism

33 *Ibid*.

34 *Ibid*., 6.

35 *Ibid*., 5.

(1922-1943). Left to its own devices, reason «dwindles» to «positivism» while faith, reduced to piety, becomes «private».

In our age and time, Pope Benedict considers the following to be the challenge:

> «Yet if reason, out of concern for its alleged purity, becomes deaf to the great message that comes to it from Christian faith and wisdom, then it withers like a tree whose roots can no longer reach the waters that give it life. It loses the courage for truth and thus becomes not greater but smaller. Applied to our European culture, this means: if our culture seeks only to build itself on the basis of the circle of its own argumentation, on what convinces it at the time, and if – anxious to preserve its secularism – it detaches itself from its life-giving roots, then it will not become more reasonable or purer, but will fall apart and disintegrate»[36].

As Vicar of Christ, of *the* Logos on earth, it is the noble task of a pope to keep the tension between faith and reason alive.

> «Over and above his ministry as Shepherd of the Church, and on the basis of the intrinsic nature of this pastoral ministry, it is the Pope's task to safeguard sensibility to the truth; to invite reason to set out ever anew in search of what is true and good, in search of God; to urge reason, in the course of this search, to discern the illuminating lights that have emerged during the history of the Christian faith, and thus to recognize Jesus Christ as the Light that illumines history and helps us find the path towards the future»[37].

## 3. A Constancy grounded in the organic Presence of the Logos in the Church

Benedict does not mention the German poet and playwright Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), but one is inevitably reminded of the dissatisfied professor Faust in Goethe's masterpiece of the same name. While walking with a research assistant and a poodle on Heidelberg's *Philosophenweg* along the Neckar River in the first act, Faust is heavy-hearted for he cannot make a connection between his soul's search for knowledge and happiness. He had earned four doctoral hats and yet remains completely unfulfilled. Life offers nothing. He therefore resolves to commit suicide. Mysteriously to Faust, only the bells ringing at that moment on Easter Sunday keep him from following through. Virtually every German knows this episode and its charming location. When relating the interwovenness of the proprium of Christianity and that common to humankind, Söhngen does ponder Goethe's understanding of Christianity[38].

---

36 *Ibid*., 7.

37 *Ibid*.

38 Söhngen, *Die Einheit der Theologie,* 372-392.

The Catholic mind is now well-equipped to address the connection between faith and reason, as it successfully navigated between the extremes of fideism (Augustin Bonnetty) and rationalism (Anselm Günther) in the 19th century, culminating in the dogmatic constitution on faith *Dei Filius* at Vatican I[39].

The tenor of Pope Benedict's lecture is at the same time disarmingly humble and sovereign; indeed, it is resolutely self-confident and prophetic. Pope Benedict demonstrates the inner rational relatedness of both human rationality and supernatural faith. Much like his professor Gottlieb Söhngen in his 1946 homily at the opening of the academic year at Bonn University, Pope Benedict XVI warns presciently again 62 years later the scholars and students, this time gathered at La Sapienza University in 2008 that a reason not mindful of faith as its necessary critical court of discernment can turn inhumane. The wholly unjustified protests against the pope is a telling indication of secular reason's febrile condition. The contemporary unchecked ascendance of the MINT disciplines is most worrisome.



[39] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, San Francisco 2012[43], 3000-3045.

***Abstract***

Faith and reason are two irreducible poles of the human mind. This essay attempts to relate two significant but as of yet little noticed texts to one another in the hope of thereby shedding light on 1. the Catholic correlation of faith and reason, and 2. the intellectual legacy of the priest and professor of fundamental theology at Munich University Gottlieb Söhngen (1892-1971) had bequeathed on his illustrious doctoral student Joseph Ratzinger (1927-). Söhngen's text is a homily he had delivered in the immediate aftermath of World War II in 1946 in front the professors and students of Bonn University at the inauguration of the academic year 1946/7. Many years later, Pope Benedict XVI had been scheduled in 2008 to deliver a lecture on this crucial issue at *La Sapienza* University, Rome. The dialogue between these two texts reveals 1. Ratzinger's debt to Söhngen, and 2. the remarkable consistency and coherence of Catholic thought on this topic throughout the centuries.

***Riassunto***

Fede e ragione sono i due poli irriducibili della mente umana. Questo articolo cerca di mettere in relazione due testi significativi ma ancora poco noti, nell'intento di far luce anzitutto sulla correlazione tra fede e ragione all'interno della fede cattolica e poi sull'eredità intellettuale che il sacerdote e professore di teologia fondamentale all'Università di Monaco Gottlieb Söhngen (1892-1971) aveva lasciato al suo illustre dottorando Joseph Ratzinger (1927-). Il testo di Söhngen è un'omelia pronunciata nell'immediato dopoguerra, precisamente nel 1946, davanti ai professori e agli studenti dell'Università di Bonn in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 1946/47. Molti anni dopo, nel 2008, si sarebbe programmato che papa Benedetto XVI tenesse una conferenza su questo tema cruciale all'Università La Sapienza di Roma. Il confronto tra questi due testi rivela, da una parte, il debito di Ratzinger nei riguardi di Söhngen e, dall'altra, la notevole consistenza e coerenza del pensiero cattolico su questo argomento nel corso dei secoli..

# La teologia nelle Università tedesche

**Karl-Heinz Menke***

Non è possibile, anche dopo trent'anni di insegnamento di teologia, descrivere lo stato di questa disciplina nell'ambito linguistico tedesco dalla prospettiva a volo d'uccello di una "panoramica oggettiva". Non sarò dunque io a tentare questa impresa, ma in seguito parlerò consapevolmente delle mie esperienze come fondamento di precisi giudizi e diagnosi[1].

Insieme a sessantatré candidati al sacerdozio (in una sola diocesi!) iniziai a Münster il mio corso di studi nel 1968. Quasi tutti provenivano da buone famiglie cattoliche, erano stati chierichetti e nelle attività ecclesiastiche per i giovani (*kirchliche Jugendarbeit*) avevano acquisito familiarità con la liturgia e la professione di fede. Questo radicamento dovette imbattersi nell'università con una critica che, pochi anni dopo la fine del Concilio Vaticano II, mise in questione ogni patrimonio tramandato.

La rivolta del Sessantotto, insieme alla sollevazione della generazione postbellica contro la *Täter-Generation* (generazione dei colpevoli del Nazionalsocialismo), al congedo dall'epoca di Adenauer e alla liberazione dalle prescrizioni normative di una morale percepita come restrittiva e mendace, non rimase, anche all'interno della Chiesa, senza conseguenze. L'Enciclica *Humanae Vitae*, pubblicata nel 1968, rappresentò per moltissimi uomini l'occasione di passare al vaglio della ragione illuminista non soltanto la morale sessuale della Chiesa, ma anche ogni dogma e ogni norma. Nei proseminari e nei seminari superiori delle facoltà cattoliche, Marx, Freud e Nietzsche

* L'autore è professore emerito di Dogmatica e Propedeutica teologica alla Facoltà teologica di Bonn (Germania). Dal 2014 al 2019 è stato membro della Commissione Teologica Internazionale. E-mail: k.menke@uni-bonn.de.

1 Il presente articolo è già apparso (senza note a piè di pagina), con il titolo *Die Deutsche Universitätstheologie – eine kritische Analyse*, in Korrespondenzblatt Germanicum et Hungaricum 127 (2018) 66-74. La versione completa tedesca sarà pubblicata anche in Forum Katholische Theologie 36 (2020). Ringraziamo la redazione del Korrespondenzblatt per aver concesso il permesso di tradurre il contributo.

erano letti e discussi in modo più approfondito che Tommaso d'Aquino, Newman o von Balthasar. Quest'ultimo scrisse in quello stesso periodo *Der antirömische Affekt* («Il complesso antiromano»), un'analisi che ancor oggi merita di essere letta. Inoltre Joseph Ratzinger – autore, nel 1968, dell'*Einführung in das Christentum* («Introduzione al cristianesimo») – abbandonò la Facoltà di Tubinga, travolta dalla rivolta sessantottina, per poter fare a Ratisbona teologia come egli la intendeva: non come legittimazione ideologica di una determinata politica o utopia sociale, ma come riflessione sulla fede della Chiesa cattolica vissuta in innumerevoli comunità.

## 1. L'unità perduta della teologia



La teologia, nel periodo immediatamente successivo al Concilio, fu determinata da un cambio di paradigma che minaccia a tutt'oggi la sua unità. La dogmatica dovette cedere all'esegesi il titolo di "disciplina regina". La critica storica divenne sinonimo di teologia moderna. Ebbi per la prima volta consapevolezza di questo cambiamento in tutta la sua portata quando, nel 1970, giunsi alla Gregoriana di Roma dalla Facoltà teologica cattolica, a ordinamento statale, di Münster. Anche a Roma le lezioni di dogmatica non si svolgevano più prendendo avvio dalle definizioni dottrinali del Denzinger per poi raccogliere nella Scrittura e nella Tradizione prove (*dicta probantia*) dei singoli dogmi. Si procedeva dalla testimonianza della Sacra Scrittura, e quindi si cercava di dimostrare che l'interpretazione della Sacra Scrittura nella Tradizione dei Padri e nella teologia successiva portava a determinate decisioni che appartengono alle irrevocabili regole vitali della Chiesa. Nella Gregoriana era incontestabile la considerazione della Chiesa come soggetto non soltanto del dogma ma anche della canonizzazione di determinati testi, oltre che della perseveranza nella verità che è Gesù Cristo. Sempre alla Gregoriana mi fu insegnato che la teologia fondata sulla ricerca storica può preparare decisioni del magistero ecclesiastico e collocare nel loro contesto storico decisioni già prese, e che la stessa può anche dimostrare che tali decisioni devono essere completate o differenziate, ma non cambiate.

L'unità di teologia storica e sistematica, che alla Gregoriana era ancora del tutto naturale, in Germania, nel 1968, si era già spezzata. Molti esegeti cattolici volevano finalmente lavorare senza paraocchi come i loro colleghi nelle facoltà protestanti. La maggior parte degli esegeti non rivolgeva contro la Chiesa il proprio appassionato impegno per una ricerca emancipata dai vincoli dogmatici. Essi volevano piuttosto liberare la Chiesa dalla propria autoinflitta minorità. Molti di loro ritenevano che una revisione del dogma di fronte al tribunale della ragione storico-critica fosse il miglior strumento per la riforma indicata dal Concilio Vaticano II. Uno studente che non voleva essere più critico del suo professore veniva deriso. E non raramente accadeva che qualcuno perdesse la fede non malgrado i propri studi teologici, ma a

causa degli stessi. Dei sessantatré candidati, con i quali iniziai i miei studi nel 1968, soltanto undici vennero ordinati sacerdoti. Più di undici tra quei candidati avrebbero poi abbandonato la Chiesa.

Il libro su Gesù di papa Benedetto parte dalla premessa che la Chiesa – definita «sacramento» dal Concilio Vaticano II – sia esistita per molto tempo prima che delle testimonianze giudicate autentiche e apostoliche venissero raccolte e fissate per iscritto. La Chiesa ha scritto (canonizzato) per sempre nella propria memoria alcune di queste testimonianze. Essa è il soggetto di questa scelta e anche il soggetto della distinzione tra false e giuste interpretazioni. A livello metodologico l'esegesi deve distinguere il Gesù della storia dal Gesù della fede della Chiesa per essere in grado, ad esempio, di stabilire la cronologia e il profilo di differenti testimoni e testimonianze. Tuttavia cessa di essere teologia quando tenta di contrapporre il Gesù storico come Gesù reale al Cristo oggetto della fede della Chiesa. Il carattere ipotetico di ogni "verità" stabilita attraverso il metodo storico-critico è divenuto evidente almeno a partire dall'apparizione della *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* («Storia della ricerca sulla vita di Gesù») di Albert Schweizer. Soltanto un'esegesi che intenda mettersi al servizio della comprensione della fede di una comunità credente è teologia. Dove invece l'esegesi si esaurisce nell'indagine storico-critica, essa può essere integrata, senza subire alcuna diminuzione di livello scientifico, nell'ambito delle discipline filologiche, storiche, archeologiche e letterarie della facoltà di filosofia.



## 2. Una divergenza tra protestanti e cattolici dalle conseguenze imprevedibili

Il noto esegeta protestante Ulrich Luz ritiene che sia una regola di onestà fondare il Cristianesimo *o* sulla Scrittura *o* sulla Chiesa.

### 2.1. Il pluralismo fondato sul principio scritturale protestante

Chi, nella scia di Luz, sceglie la Scrittura, non può – come sottolinea questo stesso studioso – vincolarla a una professione di fede ecclesiale. A chi vuole un criterio di verità egli raccomanda la Chiesa cattolica. Infatti un criterio di separazione tra vere e false interpretazioni delle testimonianze bibliche si dà soltanto a condizione che i primi testimoni del Gesù storico – normalmente chiamati "Apostoli" – abbiano dei successori e che dunque la Scrittura sia fondata sulla base di due principi: quello della testimonianza storica (*traditio apostolica*) e quello della successione apostolica (*successio apostolica*). Luz chiarisce che, in una prospettiva storica, non è possibile dubitare del fatto che la testimonianza degli Apostoli preceda cronologicamente

i testi del Nuovo Testamento, e che, ciò nondimeno, è fondamentale una duplice considerazione: se le testimonianze procedenti dalla Tradizione apostolica e specialmente il canone dei testi neotestamentari siano vincolate, oppure no, all'autorità dei successori degli Apostoli e perciò a un magistero ecclesiastico.

Nel suo discusso saggio *Was heißt ‚sola scriptura' heute?* («Che cosa significa oggi *sola scriptura*?») Luz spiega: «Il principio protestante di Scrittura, con la separazione della Scrittura dall'autorità eteronoma del magistero ecclesiastico, reca già in sé il germe della propria dissoluzione. […] Di conseguenza, penso che sia per sempre passato il tempo in cui si poteva cercare di costruire una Chiesa sulla base della Scrittura, almeno fintanto che con "Chiesa" si intenda, nel senso della Confessione augustana, un'assemblea nella quale si predica "il Vangelo" nella sua purezza»[2]. Ciò che rimane è soltanto una professione di radicale pluralismo: «Cristo ci è presentato nel Nuovo Testamento né come dottrina né come storia chiara e univoca, bensì sempre e soltanto in forma di immagini che di lui si fanno uomini come, per esempio, Matteo o Paolo o Giovanni. Tali immagini sollecitano le lettrici e i lettori a entrare in dialogo con loro, affinché anch'essi pervengano a una loro propria immagine di Cristo. Pertanto le immagini neotestamentarie di Cristo non invitano alla scomunica ma alla comunicazione. Non sono prescrittive ed hanno piuttosto una natura esemplare»[3].

Non differente è il giudizio del teologo sistematico protestante Falk Wagner (1939-1998). Nella sua analisi intitolata *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus* («Sullo stato attuale del protestantesimo») – un testo che merita di essere letto – giunge alla conclusione che la Scrittura non comunica un vangelo normativo; che l'invocazione dello "spirito della Scrittura" in contrasto con la lettera della stessa non è altro che il tentativo facilmente intuibile di difendere la propria interpretazione come ispirata dallo Spirito. In realtà – ed è questa la critica di Wagner – «il cosiddetto spirito conforme alla Scrittura è accessibile solamente nella forma della pluralità degli spiriti»[4]. Per questa ragione i protestanti devono accettare la nuda verità secondo la quale, «in base alla multiformità delle concezioni del Vangelo, tutte le Chiese cristiane, le sette e i gruppi possono appellarsi alla Bibbia per giustificare scritturalmente la propria interpretazione»[5].

Si fraintenderebbe completamente il pensiero di Luz e di Wagner, se si volesse leggere tra le righe un rimpianto della tesi secondo cui il principio scritturale della Riforma si sarebbe «rivelato non come fondamento della Chiesa, ma come *leitmotiv*

---

2 U. Luz, *Was heißt ‚sola scriptura' heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip*, in EvTh 57 (1997) 28-35; 32.

3 *Ibid.*, 80.

4 F. Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh 1995, 79.

5 *Ibid.*, 80.

della sua divisione»[6]. Al contrario, essi celebrano il principio scritturale della Riforma come il catalizzatore del pluralismo (post)moderno. Luz afferma letteralmente che «l'esegesi successiva alla Riforma, che si era inizialmente incaricata di chiarire il fondamento sul quale la Chiesa è edificata, è divenuta precorritrice del pluralismo, di quel pluralismo che, almeno nel Nord Europa protestante, dissolve su vasta scala le Chiese in senso tradizionale e le priva della loro forza di identificazione»[7]. E questo non a loro detrimento, ma affinché esse divengano finalmente ciò che devono essere. Luz confessa: «La Chiesa non è per me un ente composto da fedeli osservanti che condividono alcuni *common beliefs*, ma una comunità di lettori/lettrici maturi che traggono arricchimento e doni dai testi biblici, discutono delle loro verità in un aperto scambio di opinioni e, nel dialogo con i loro testi, cercano un comune operare nella società»[8]. In Svizzera, racconta Luz, «come documentato da un'indagine pubblicata nel 1993, "ogni caso particolare" è religioso. La religione è nel senso eminente della parola una questione privata. Il suo soggetto più importante è l'individuo che tra […] diversi orientamenti religiosi sceglie quello che gli si confà. La religione è un "bricolage" individuale rispetto al quale le Chiese istituzionalizzate hanno ancora competenza soltanto in misura relativamente ristretta»[9].



### 2.2. L'alternativa: la Chiesa come soggetto della distinzione fra "vero" e "falso"

Anche nelle facoltà cattoliche di teologia hanno intanto fatto apparizione teologi che, similmente ai loro colleghi protestanti[10], mettono in questione il vincolo tra teologia e credo cristiano e riconoscono ancora alla teologia sistematica una giustificazione soltanto quando questa si limita a una riflessione critica sulla propria storia e sul proprio linguaggio. Tuttavia, a mio avviso, una facoltà teologica che non vuole essere null'altro che un "circolo di conversazione" che lavora – in parte con il metodo della critica storica e in parte mediante l'analisi analitico-linguistica – sulle interpretazioni o sulle immagini di Cristo all'interno di una storia degli effetti dei testi, è, a lungo andare, destinata a non produrre alcun effetto. Essa degenera in qualcosa di simile al *Literarische Quartet* di Reich-Ranicki che sempre terminava con la conclusione: «E

6 U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft*, in NTS 44 (1998) 317-339; 321.

7 *Ibid.*, 334.

8 Luz, *Was heißt ‚sola scriptura' heute*, 34.

9 Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein?*, 318.

10 Oltre a Ulrich Luz si devono nominare Ulrich H. J. Körtner, Gerd Theissen, Falk Wagner, Christian Danz, Ingolf U. Dalferth, Roderich e Ulrich Barth, Markus Öhler, Jörg Lauster, Markus Buntfuss, Constantin Plaul, Michael Murrmann-Kahl.

sgomenti vediamo a sipario caduto / Che qualunque problema è rimasto insoluto». «Rimane soltanto il dibattito nel quale ciascuno comunica la "*propria* verità" e frequentemente non ascolta più gli altri, giacché non c'è una verità comune, che tutti lega e unisce, alla quale, pertanto, la conversazione non può più essere orientata. E bisogna supporre che abbastanza presto si leveranno delle voci che grideranno: perché proprio una conversazione sulla Bibbia? Perché dobbiamo dedicarle così tanto tempo e fatica? Perché la consideriamo un'autorità decisiva?»[11].

Ormai da molto tempo si può osservare che la riduzione della teologia alla prospettiva storica significa, a lungo termine, l'abolizione di questa stessa scienza. Infatti la considerazione storica dei contenuti della fede e della pratica religiosa non è ancora teologia. La storia della teologia, la storia dei dogmi, la storia della pietà religiosa, la storia sociale e delle mentalità, l'archeologia cristiana e consimili discipline sono possibili campi disciplinari di una facoltà teologica, ma soltanto a condizione che siano poste al servizio della comprensione e dell'annuncio della verità che è vissuta dalla comunità di fede della Chiesa. È significativo il fatto che le università tedesche, che non hanno al proprio interno una facoltà teologica, contemplino le "discipline teologiche" come parti della Scienza della cultura (*Kulturwissenschaft*). Questa etichettatura è, a mio vedere, sintomatica dell'esclusione dell'adesione al dogma di fede. Si coltiva un aspetto dell'analisi culturale e intanto ci si dimentica che una teologia, allorché si dispensa dall'indagare la questione della verità, ha dimenticato il proprio principale servizio all'università.



Un cristianesimo che non comprende più nei dogmi la verità vissuta da due miliardi di uomini non è un'unità di fede. Infatti un cristianesimo, le cui differenze confessionali sono visibili e la cui unità rimane invisibile, è una *civitas platonica*; non lo è però la Chiesa come fu intesa da Cristo (vedi Gv 17,21). È fuori discussione che le convinzioni comuni, che si è soliti chiamare "dogmi", hanno bisogno di una continua chiarificazione attraverso la riflessione filosofica, storica o fenomenologica e, perciò, del confronto con le acquisizioni delle scienze non teologiche. Ciò nondimeno è altrettanto vero che l'unità di fede ecclesiale è costituita non da opinioni ma da convinzioni (dogmi) come le seguenti:

– Tutto ciò che è reale appartiene alla creazione.

– Tutto ciò che è reale è determinato dal Logos che la Chiesa identifica con la figura di Gesù Cristo testimoniata dal Nuovo Testamento.

– Ogni uomo è infinitamente più che la somma degli atomi e degli organi dei quali è composto il suo fisico.

Il compito di una riflessione, svolta con metodo scientifico, su queste e altre premesse scientifiche consiste innanzitutto nel sottoporle a indagine in tutti i contesti

11 M. Reiser, *Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz*, in Id., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift* (WUNT 217), Tübingen 2007, 39-61; 54.

del sapere e, in tal modo, di dimostrarle; e, in secondo luogo, nell'integrare tutte le acquisizioni incontrovertibili delle scienze non teologiche. Non per caso sono sorte le prime università nell'Occidente cristiano. Le università – lo dice già il nome derivato dal latino *universitas* – considerano la realtà come una connessione universale, un'unità. Partono dunque dall'unità di tutta la verità, dalla connessione di tutto il reale che, se certamente non può mai essere scandagliato fino in fondo, è, tuttavia, lo scopo e il senso di ogni ricerca. Senza il presupposto di una connessione universale, la prospettiva particolare della singola scienza rimane letteralmente campata per aria. Si tratta della questione dell'unità del tutto la cui risposta presuppone sempre la ricerca del singolo studioso.

## 3. Il rapporto alterato con la filosofia



Non solo è minacciata l'unità della teologia. Non soltanto è turbato il rapporto tra teologia storica e teologia sistematica. Egualmente sintomatico della condizione patologica della teologia è il suo rapporto, ormai da lungo tempo incrinato, con la filosofia.

A prima vista, la ragione di ciò è riposta in condizionamenti pratici. Con questi condizionamenti intendo il fatto che i candidati al sacerdozio, che normalmente dispongono di scarsa conoscenza della lingua latina e per lo più ignorano il greco e l'ebraico, impiegano una gran parte del primo semestre alla preparazione, spesso frustrante, degli esami linguistici. A parte la scarsa efficacia dell'apprendimento contemporaneo di più lingue attraverso i cosiddetti corsi intensivi, la filosofia è per le discipline sistematiche almeno altrettanto importante delle lingue antiche per l'esegesi. Eppure soltanto studenti particolarmente dotati dedicano spontaneamente allo studio della filosofia lo stesso tempo riservato all'apprendimento delle suddette lingue al quale sono costretti dagli esami. A ciò si aggiunge che, nelle facoltà teologiche che sono situate in università a ordinamento statale, i teologi ricevono la propria formazione filosofica attraverso lezioni e seminari delle cattedre di filosofia afferenti alla facoltà di filosofia. Qui, però, le lezioni, pensate per essere ascoltate da studenti di filosofia, presuppongono una visione panoramica della storia della filosofia e dei concetti. Soltanto pochi teologi si appropriano di queste conoscenze. Alcuni nemmeno frequentano i corsi di filosofia e cercano unicamente di superare in qualche modo gli esami. Il loro superamento è facilitato dal fatto che, in seguito alla sciagurata modulizzazione dell'organizzazione degli studi universitari in Germania, la filosofia è stata distribuita a frammenti nei diversi moduli teologici. Riguardo a un modulo, sul quale esaminano soltanto uno o due professori e nel quale un corso di filosofia integra soltanto una parte di sei o sette altre parti, lo studente può sperare di non

essere esaminato dal professore di filosofia. A Bonn, per esempio, gli studi filosofici modularizzati del candidato al sacerdozio non hanno praticamente alcuna incidenza sui corsi di dogmatica, di teologia fondamentale e di teologia morale. C'è una distanza siderale tra ciò che nelle discipline filosofiche si esige dagli studenti della Gregoriana e ciò che, per esempio, a Bonn, si richiede agli studenti di teologia.

Tuttavia la diminuzione dell'interesse per la filosofia nella maggior parte degli studenti di teologia non è dovuta soltanto a condizionamenti del sistema. Un motivo di ciò risiede anche nell'insegnamento della filosofia nelle università. Allo spostamento, appena descritto, del baricentro della teologia verso la linguistica, la scienza storica e la sociologia della Chiesa e della religione, corrisponde la riduzione della filosofia all'analisi linguistica, all'autoriflessione storica e alla teoria della scienza. Sono passati i tempi in cui la corrispondenza tra pensare ed essere era presupposta; sono perciò passati anche i tempi in cui la teologia sistematica poteva ricorrere a una forma di pensiero filosofica ossia a una metafisica e accedere così, in maniera sempre nuova, all'unità della fede cristiana. Non è questa l'ultima ragione del fatto che la teologia, negli ultimi decenni, è connotata da una mancanza di grandi progetti sistematici e da un positivismo che si limita a raccogliere e catalogare fatti. Non c'è pressoché un tema, un concetto, una persona della storia della filosofia e della teologia che non sia trattata con metodo storico. Spuntano ovunque, come funghi dal suolo, enciclopedie (non soltanto enciclopedie universali, ma enciclopedie specializzate in tutti i campi scientifici). Chi si intende di filosofia e teologia, sa che questo diligente ricercare e raccogliere è più il sintomo di una crisi spirituale che la prova della vitalità della filosofia e della teologia.

Klaus Demmer nel suo volumetto intitolato *Zumutung aus dem Ewigen* («Ingiunzione dall'eternità»), un altro testo che vale la pena leggere, ha espresso osservazioni degne di considerazione sulle conseguenze della mancanza di istruzione filosofica nei teologi, per la consistenza della loro personalità spirituale oltre che intellettuale. «Quanto più è intenso lo studio della filosofia – osserva Demmer –, tanto più è ricettivo il senso per l'eccedenza del pensiero teologico (*denkerischer Überschuss*). Lo studente si rende conto dell'alto grado di forza razionale e di cogenza contenuto nelle proposizioni teologiche. Il positivismo teologico versa sempre nel pericolo di nascondere questo aspetto […]. Positivismo e clericalismo sono due facce della stessa medaglia […]. Allo studente di teologia non è concesso di perdersi in una conoscenza nozionistica, per quanto essa sia irrinunciabile, e gli devono essere offerti strumenti di sintesi: quali questioni umane si celano dietro i temi dominanti della teologia? Come sono state recepite, comprese e affrontate tali questioni lungo la storia della teologia? Si è ulteriormente evoluto lo *status quaestionis*? Possono essere introdotti nuovi aspetti non presi in considerazione finora?»[12].

[12] K. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg 1991, 75s.

## 4. Conseguenze pratiche e postulati

Da trent'anni vivo nel *Collegium Albertinum*, a Bonn, tra i candidati al sacerdozio della Diocesi di Colonia. Ritengo perciò di potermi assumere la responsabilità delle seguenti osservazioni.

Mentre gli studenti, con i quali iniziai cinquant'anni fa i miei studi, erano radicati nella Chiesa, tra i pochi che ancora entrano in seminario, sono molti quelli che sin dall'infanzia hanno familiarità con la critica anticristiana, il pluralismo postmoderno e l'agnosticismo. Essi non hanno bisogno, all'inizio dei loro studi, di un'intensificazione della critica alla quale sono stati sottoposti persino dai genitori, dai fratelli e dagli amici. Lo studioso viennese dell'Antico Testamento Ludger Schwienhorst-Schönberger osserva: «Durante la mia attività di professore universitario ho conosciuto, ancor prima dell'ondata dei profughi, studenti che sono passati dall'Islam al Cristianesimo. Altri hanno preso congedo dall'ateismo e dall'edonismo dei loro genitori. Altri ancora hanno vissuto sul proprio corpo la fragilità del contesto esistenziale (*Lebenswelt*) moderno e intuito le sue ingannevoli promesse. Con gli studi teologici si assumono un vero e proprio rischio (professionale). Da questo contesto esistenziale proviene una parte di coloro che oggi studiano teologia. Di solito non hanno esperienze negative con la cosiddetta "Chiesa ufficiale". Alcuni nemmeno sanno che cosa significhi. Una studentessa convertita dall'Islam, quando le chiesi rispettosamente che cosa l'avesse spinta a entrare nella Chiesa cattolica, mi rispose che, tra l'altro, era stata la considerazione della donna nella Chiesa cattolica»[13].

Molti tra coloro, relativamente pochi, che vogliono ancora studiare teologia, hanno conosciuto la forza fondatrice di senso della fede cristiana non in famiglia o nella comunità ma per caso od occasionalmente. Essi anelano a una stabilizzazione di queste esperienze e a una comunità nella quale la fede cristiana è vissuta con evidenza e in maniera soddisfacente. Poi, però, capita abbastanza spesso che questi cercatori di senso incontrino professori di teologia che rivelano "esperienze spirituali" ridicole. L'atteggiamento critico nei confronti della Chiesa da parte di questi "maestri di teologia" rincorre ciò che la maggioranza secolarizzata ritiene plausibile, senza accorgersi che una teologia, che si vende come amplificatore dello spirito del tempo, è a buon diritto ritenuta superflua dai profani. Certo, la teologia è sempre anche autoriflessione della fede e della pastorale comunitaria della Chiesa. Tuttavia questa critica presuppone, come condizione della propria giustificazione, amore per la Chiesa. Un amore che gli studenti devono poter sperimentare nella persona del loro docente di teologia, anche e specialmente quando egli mette a nudo le ferite della Chiesa e denuncia le sue mancanze.

13 L. Schwienhorst-Schönberger, *Theologie und Lebensform*, in *Unabhängige Theologie. Gefahr für die Kirche?*, cur. B. Leven, Freiburg 2016, 101-123; 104.

Forse oggi bisognerebbe concepire uno studio della teologia che non abbia origine dalla divisione tra formazione spirituale e formazione scientifica, bensì da un'introduzione alla fede cattolica che unisca reciprocamente entrambi questi percorsi. E sicuramente i vescovi tedeschi si sbagliano, se aspettano che sia lo Stato a eliminare la sproporzione tra il numero degli studenti, da un canto, e le istituzioni teologiche, dall'altro. Dal momento che il Concordato esige che i docenti di teologia dei candidati al sacerdozio siano di regola sacerdoti (*communiter sint sacerdotes*), e se si mette in conto che statisticamente uno su settanta candidati al sacerdozio presenta i presupposti per avere una cattedra, si può allora attualmente disporre, ogni anno, di tre candidati idonei all'insegnamento della teologia in tutta la Germania. Rispetto a questo numero è estremamente sproporzionata la quantità di cattedre che ogni anno rimangono vacanti. Ovunque, infatti, il numero delle facoltà e degli insegnamenti teologici nelle università è stato solo minimamente o per nulla ridotto. Dove vengono formati soltanto docenti di religione, non c'è praticamente più alcuna cattedra occupata da un sacerdote. In alcune facoltà, su tredici o quattordici professori, ce n'è ancora uno che è presbitero o diacono. È difficile pretendere da una facoltà che tra quindici aspiranti scelga un sacerdote, se non è anche il più qualificato scientificamente. Se, in conformità con il Concordato, i vescovi tedeschi volessero occupare con sacerdoti almeno la metà delle cattedre vacanti nelle facoltà, dovrebbero ogni anno dispensare almeno dieci candidati al sacerdozio per consentire loro di seguire la carriera accademica.

Da un punto di vista meramente numerico, due case come il *Collegium Albertinum* a Bonn o il *Borromaeum* a Münster sarebbero frattanto sufficienti a ospitare tutti i candidati al sacerdozio della Repubblica Federale Tedesca. E se si trattasse soltanto di formazione e non anche di ricerca teologica, in Germania sarebbe necessaria soltanto una facoltà teologica cattolica. Nella prospettiva concordataria le facoltà (con una media di 12-15 studenti) sono prescritte soltanto per la formazione dei sacerdoti. Pertanto ritengo che sia soltanto questione di tempo perché una delle parti politiche affronti il tema della sproporzione tra il numero degli studenti e quello delle cattedre di teologia. Il federalismo culturale tedesco, lo *status* di dipendenti dei professori stipendiati dallo Stato e la proporzionale confessionale si oppongono a ciò. In ogni caso, una società sempre più secolarizzata costringerà a chiedersi perché il contribuente debba finanziare due teologie confessionalmente legate che, all'interno delle università, sono spesso più tollerate che rispettate e la cui base ecclesiale si fa sempre più esigua.

Con questa prognosi non mi esprimo a favore di una ritirata della teologia dalle università a ordinamento statale. Tuttavia se i vescovi tedeschi vogliono università nelle quali i candidati al sacerdozio siano formati, almeno per la metà, da sacerdoti e sia garantito un livello scientifico che imponga considerazione e rispetto ai potenziali interlocutori nelle discipline confinanti, devono essi stessi farsi carico dell'iniziativa

e proporre allo Stato una riduzione entro limiti ragionevoli. Temo tuttavia che l'affermazione dei diritti acquisiti sia più forte della disponibilità a una loro dismissione. Prerequisito di ciò sarebbe infatti un elenco di criteri sulle cui conseguenze tutti i vescovi dovrebbero concordare. È da sperare che i pastori della Chiesa in Germania, dopo il prevedibile collasso del sistema attuale, si accordino su due siti nei quali tutti i candidati al sacerdozio siano formati da parte di sacerdoti chiamati all'insegnamento in base a regole oggettive, che corrispondano agli standard scientifici di discipline non teologiche, non considerino l'istruzione scientifica e la formazione spirituale come due realtà contrapposte, tutelino l'unità di teologia sistematica e di teologia storica, restituiscano alla teologia la sua originaria importanza e bandiscano il sistema statale dei moduli di studio mettendolo dove deve stare: nel cestino degli esperimenti falliti.

*(Traduzione dal tedesco di Andrea Sandri)*

# La morte di padre Tarcisio Stramare, biblista, mariologo e josefologo di fama internazionale

**Giuseppe Attilio Mattanza***



All'indomani della solennità di san Giuseppe, il 20 marzo 2020, all'età di 91 anni è morto Padre Tarcisio Stramare. La data non è casuale essendo stato lui il più grande josefologo dei nostri tempi. La Provvidenza divina ha permesso che passasse in terra l'ultima solennità del santo a lui così caro.

Chi scrive ha avuto la grazia di conoscerlo; infatti, alcuni anni fa, ebbi l'onore di incontrarlo e parlargli in occasione della preparazione della tesi di dottorato su san Giuseppe ricevendone preziosi consigli e direttive. Restai colpito dalla sua profonda cultura, ma anche dalla sua umiltà, dalla capacità di dialogo e di ascolto, qualità oggi abbastanza rare in uomini di una certa levatura e importanza.

* Parroco a Tignale sul Lago di Garda, **è** rettore del Santuario di Montecastello e autore dello studio *San Giuseppe, capo della Santa Famiglia, nel magistero pontificio da Pio IX ai nostri giorni. L'importanza di San Giuseppe per la figura del padre di famiglia* (Lugano-Siena 2019). E-mail: ga.mattanza@gmail.com.

Padre Tarcisio era nato a Valdobbiadene (Treviso) il 14 settembre 1928. Nel 1940 entra nella congregazione degli Oblati di san Giuseppe, fondata dal Vescovo piemontese san Giuseppe Marello (1846-1895). Viene ordinato il 6 luglio 1952, frequenta l'Università Gregoriana e successivamente il Biblico per laurearsi in Sacra Scrittura. Nell'agosto 1958 diventa membro del Capitolo Generale e insegna al neo Pontificio Istituto Pastorale eretto da Pio XII. Per diversi anni è stato professore di Sacra Scrittura al Seminario Regionale "La Quercia" a Viterbo, alla Facoltà Teologica "Marianum" e al Centro diocesano di Teologia e di formazione dei laici all'Apostolato, a Roma. Ha collaborato con "L'Osservatore Romano" e con numerose riviste bibliche e teologiche. Docente di Sacra Scrittura anche alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, ha curato la rubrica "Liturgia di domani" a Radio Vaticana, collaborando poi con Telepace e con la Rai. Nel 1973 è stato nominato addetto alla Pontificia Commissione per la Neo Volgata. Nel 1981, viene eletto Direttore del Movimento Giuseppino, per il quale si prodiga promuovendolo attraverso la stampa, libri, internet e la partecipazione a tutti i «Simposi internazionali su san Giuseppe»[1], dei quali sarà coordinatore per molti anni. Nel 1982 è divenuto socio della Pontificia Accademia Theologica e Consultore della Congregazione per le Cause dei santi. Nel 1984 è stato esaminatore apostolico del Clero Romano. Nel 1991, fino al 2005, riprende l'insegnamento presso l'Università Urbaniana. Si allontana da Roma nel 2013 per ritirarsi nella Casa di Riposo Mons. Marello in Asti, con lunghe parentesi a Imperia, da dove era partito e dove muore.

In un colloquio con lui, mi confidava essere stato il primo collaboratore che san Giovanni Paolo II scelse per la stesura dell'Esortazione apostolica *Redemptoris Custos*, che illustra in modo mirabile il ruolo di san Giuseppe nel mistero della Redenzione, e che venne edita nell'agosto del 1989. Infatti, la maggior parte della sua vita padre Stramare l'ha dedicata agli studi sulla figura di san Giuseppe, grande santo che, come afferma la *Redemptoris Custos*, «[…] è stato chiamato da Dio a servire direttamente la persona e la missione di Gesù mediante l'esercizio della sua paternità: proprio in tal modo egli coopera nella pienezza dei tempi al grande mistero della redenzione ed è veramente ministro della salvezza»[2].

Con i suoi numerosi scritti e ancor più abbondanti interventi radiotelevisivi, padre Stramare ha dato un contributo straordinario alla conoscenza e alla riscoperta di san Giuseppe sotto molteplici aspetti, in particolare per il rapporto specialissimo che lo lega come sposo verginale di Maria al piano divino dell'Incarnazione[3]. Padre

---

1 Iniziati nel 1970, i Simposi su san Giuseppe superano oggi la decina. I rispettivi *Atti* sono pubblicati simultaneamente nelle riviste Estudios Josefinos e Cahiers de Joséphologie, indispensabili per una seria consultazione su ogni argomento giuseppino. Non dovrebbero mancare in nessuna biblioteca teologica.

2 RC, n. 8.

3 T. Stramare, *Gesù lo chiamò Padre. Rassegna storico-dottrinale su san Giuseppe*, Città del Vaticano

Stramare, poi, era particolarmente illuminante quando parlava di cosa avesse da dire al mondo, ieri e oggi, la paternità di san Giuseppe. Insisteva proprio sulla necessità di riscoprire degnamente san Giuseppe, senza il quale è impossibile riscoprire la figura del padre, in questa società, riconosciuta ormai da molti, «orfana di padri»[4].

Nella sua ultima intervista, pubblicata sul numero di marzo della rivista "il Timone", in un articolo dal titolo *Chiamato a essere padre di Dio*, padre Stramare confidava anche un piccolo retroscena sulla stesura della *Redemptoris Custos*, a partire dalla scelta del titolo che venne personalmente voluto da san Giovanni Paolo II, nonostante lui ne avesse proposto un altro. «Ma perché è stato preferito "custode"? Quel titolo [… afferma Stramare] esplicita fin da subito il cuore dell'esortazione apostolica, incentrata appunto sul ministero di san Giuseppe nell'opera della Redenzione […]. In apparenza "custode" sembra diminuire l'autorità di san Giuseppe perché i Vangeli lo chiamano "padre di Gesù"»[5], ma aggiunge Stramare: «Sottolineare la custodia significa sottolineare il servizio, in quanto la vita non è nelle mani dell'uomo bensì in quelle di Dio. È Dio che infonde l'anima, Lui è la causa, l'uomo lo strumento. E quindi, per far capire questa verità, è più appropriato mettere in luce che l'uomo è custode di qualcosa, qualcuno, che è proprietà di Dio, vita inclusa. La custodia, dunque, non solo non esclude i diritti paterni, ma è fondamentale per comprendere cosa debba essere la paternità. San Giuseppe è stato vero padre perché vero custode, portando a compimento il progetto che Dio ha sull'uomo»[6], ha custodito, educato e amato il Figlio che la Santissima Trinità gli aveva affidato[7].

Proseguendo nel suo percorso di studio e rivalutazione di san Giuseppe, in un



1997, 5: «Nella mia esperienza di docente mi accade sempre più spesso di notare la meraviglia degli alunni dei corsi teologici al solo nominare l'Esortazione Apostolica *Redemptoris Custos* di Giovanni Paolo II, edita solamente nel 1989, e quindi ancora a portata di memoria d'uomo. "Esiste un documento del Magistero su San Giuseppe? Mai sentito!". Questa la loro reazione. Ciò significa che non ne hanno parlato né il parroco, né il catechista, né il predicatore, né il teologo più di moda. Silenzio su tutta la linea, dunque, in perfetta sintonia con colui che è ritenuto il Santo del… silenzio!».

4 F. Belletti, *Essere padri, aspetti esistenziali, emozionali e relazionali della paternità*, Cinisello Balsamo 2003, 28-29: «[…] la rivolta antiautoritaria della seconda metà del ventesimo secolo ha certamente ferito in modo grave l'idea stessa di paternità, rinnegando in modo indistinto sia gli aspetti negativi che le valenze positive di essa; la giusta rivolta contro l'autoritarismo e il potere dittatoriale paterno, collegato anche all'emergere, per la prima volta nella storia, di una rivolta radicale dei giovani verso gli adulti (Sessantotto francese e americano, soprattutto nella fase iniziale dei moti), ha coinvolto anche la "funzione di autorità", vale a dire la responsabilità di porsi come "guida e orientamento" nei processi educativi, integrando il codice "materno" della cura e della donazione con quello della responsabilità e della normatività; si potrebbe dire, metaforicamente, che nel tentativo di uccidere il "padre padrone" è stato gravemente ferito anche il "padre", senza aggettivi».

5 E. Dovico, *Chiamato a essere padre di Dio*, in il Timone XXII (2010) 46.

6 *Ibid.*, 47.

7 Padre Stramare fu convinto assertore della superiorità di san Giuseppe nei confronti degli altri santi: «Non esiste nessuno né in terra né in cielo, eccetto Maria, che possa vantare qualifiche superiori», T. Stramare, *San Giuseppe nella storia della salvezza*, Torino 1993, 104.

suo libro di meditazioni, padre Stramare, evidenziava come, «Pronunciando il nome di Gesù, san Giuseppe proclama al mondo la presenza e la missione del salvatore, divenendo di fatto il primo annunciatore del Vangelo, che è salvezza. Quante volte san Giuseppe avrà pronunciato nella sua vita il nome di Gesù, come pure quello di Maria! Coloro che insistono sul fatto che i Vangeli non ci riportano nessuna parola di san Giuseppe, come pretesto per accantonarlo, non possono negargli di aver pronunciato almeno due parole, che sono proprio i nomi delle persone più grandi di questo mondo. Ebbene, queste due parole, […] hanno riempito il silenzio della vita di san Giuseppe […] Gesù e Maria!»[8].

Queste espressioni ci dicono un altro aspetto fondamentale della teologia josefina di padre Stramare, quello che fa riferimento alla Santa Famiglia di Nazaret: la cosiddetta Trinità terrena, che ha in Gesù, vero Dio e vero uomo, il punto d'unione con la Trinità celeste. A questo riguardo padre Stramare affermava: «Se ci chiediamo, infatti, dove e meglio la Santissima Trinità si rispecchi sulla terra, la risposta non può essere che una: nella Santa Famiglia, formata dalle tre persone: Gesù, Giuseppe e Maria»[9]. Riprendendo poi alcuni autori antichi metteva in evidenza come il ruolo di san Giuseppe fosse per analogia, collegato allo Spirito Santo, il quale è come il cuore fonte della vita, che nutre e vivifica il corpo, così san Giuseppe ha nutrito, facendo crescere il bambino Gesù, e manifestandosi agli occhi del mondo come principio della sua vita[10]. Tuttavia, richiamava anche la relazione di san Giuseppe con la figura del Padre celeste riprendendo l'analogia dell'ombra: oggi frequentemente applicata, «l'ombra del Padre» appunto. Citando il cappuccino Louis-François d'Argentan (1615-1680) era d'accordo nell'affermare che: «Dire che san Giuseppe è l'immagine di Dio Padre è troppo; ciò non appartiene che al suo Figlio unico. Ma dire che egli è l'ombra di Dio Padre, è parlare bene; questo appartiene solo a Giuseppe, è la sua gloria, il suo privilegio, il suo carattere particolare»[11].

Concludo testimoniando come la personalità di padre Stramare è così ricca e poliedrica che le riflessioni sopra fatte non sono altro che un piccolo e umile contributo con il fine di farlo conoscere anche nell'ambito della nostra Facoltà di Teologia di Lugano. L'augurio è quello che, nella formazione teologica, si possa tener conto anche di questo autore e della mole di studi e pubblicazioni che lascia in eredità al mondo intero. Per questo sono certo che san Giuseppe, patrono anche dei moribondi, non ha fatto mancare il suo patrocinio a questo figlio che tanto lo ha onorato, fatto conoscere e amare.



8 T. Stramare, *Il mese di marzo dedicato a San Giuseppe*, Camerata Picena 2004, 105.

9 T. Stramare, *San Giuseppe. Fatto religioso e teologia*, Camerata Picena 2018, 407.

10 Cfr. *ibid.*, 415.

11 *Ibid.*, 416.

# Fede ed esperienza.
## Rapporto sul Simposio luganese in occasione del 100° anniversario della nascita del Cardinale Leo Scheffczyk

**Manfred Hauke***

## Occasione, tema e impianto organizzativo del Simposio

Dal 14 al 18 settembre 2020, in occasione del centesimo anniversario della nascita del Cardinale Leo Scheffczyk, la Facoltà di Teologia di Lugano ha organizzato un Simposio internazionale offerto contemporaneamente agli studenti come Settimana intensiva[1]. È il secondo convegno dedicato al Cardinale, dopo il primo congresso tenutosi a Bregenz (Austria) nel 2015 (dieci anni dopo la morte di Scheffczyk)[2]. A causa della pandemia del coronavirus si è dovuta limitare la partecipazione in presenza a circa 30 persone, e tuttavia, nel formato della videoconferenza, l'evento ha riscosso grande interesse ben al di là dello spazio della Facoltà luganese. I testi scritti delle conferenze sono stati messi a disposizione in due lingue (in italiano e in tedesco e, in un caso, in italiano e inglese). Una pubblicazione degli atti in forma amplificata è in preparazione, con due volumi distinti, in tedesco e in italiano. Il programma del Simposio è stato elaborato dal Prof. Dr. *Richard Schenk* OP (Freiburg im Breisgau), l'ultimo assistente universitario di Leo Scheffczyk (1982/85), e dal sottoscritto che ai tempi preparò la sua tesi dottorale sotto la guida del teologo di Monaco.

La settimana di studi ha avuto inizio con una solenne celebrazione eucaristica del-

* Professore ordinario di Dogmatica presso la Facoltà di Teologia di Lugano. Cfr. www.teologialugano.ch, www.manfred-hauke.de.

1 Il programma bilingue del Simposio, i Comunicati stampa, i riassunti delle conferenze (in italiano e tedesco) oltre a una galleria di fotografie (del 14 settembre) si trovano in http://www.teologialugano.ch/eventi.html.

2 Cfr. J. Nebel (ed.), *Kardinal Leo Scheffczyk (1920-2005). Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart. Mit wissenschaftlichem Gesamtverzeichnis seiner Schriften*, Regensburg 2017; traduzione spagnola degli interventi del convegno: J. Nebel (ed.), *Cardenal Leo Scheffczyk (1920-2005). El legado de su pensamiento para la actualidad. Traducción y edición española a cargo de José R. Villar*, Pamplona 2017.

la Festa dell'Elevazione della Santa Croce nella basilica luganese del Sacro Cuore di Gesù. Il celebrante principale della Messa pontificale per l'inaugurazione dell'Anno accademico è stato il Cardinale *Gerhard Müller*, già docente di Dogmatica alla Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Monaco negli anni 1986-2002, quindi quasi immediatamente dopo il pensionamento di Scheffczyk nel 1985[3].

«Fede ed Esperienza. In dialogo con Leo Scheffczyk» è stato il tema del Simposio. Il Cardinale Scheffczyk rappresenta una grande chiarezza e affidabilità nell'insegnamento della fede, ma, allo stesso tempo, è aperto a tutte le esperienze capaci di avvicinare l'uomo al mistero di Dio. Nella teologia contemporanea si trova spesso il desiderio di modificare o "aggiornare" la fede rispetto alla "realtà vissuta". Qui il ricorso all'"esperienza di vita" rischia d'introdurre nella Chiesa delle ideologie secolariste estranee alla rivelazione divina accolta nella fede. Scheffczyk ha cercato di chiarire l'importanza dell'esperienza per il lavoro teologico. Egli ha prestato un'attenzione particolare all'esperienza della grazia e alla mistica, tema che conclude l'ampio manuale sulla Grazia apparso in versione italiana nel 2019.



## L'importanza della divina grazia

Il *Cardinale Müller*, dopo la Messa solenne del 14 settembre, ha tenuto una *lectio magistralis* sul tema «L'assioma *gratia supponit naturam*. Significato e attualità»[4]. La particolare attenzione riservata alla Grazia corrisponde alla recente pubblicazione della traduzione italiana del manuale sulla Grazia all'interno della Dogmatica di otto volumi di *Leo Scheffczyk* e di *Anton Ziegenaus*, la cui versione originale tedesca apparve tra il 1996 e il 2003[5] (l'edizione tedesca è momentaneamente esaurita, ma se ne sta preparando una nuova). L'edizione italiana della Dogmatica, a cura di *Manfred Hauke*, è stata pubblicata, dal 2010 al 2020, dalla casa editrice della Pontificia Università Lateranense[6].

---

3 Vedi qui, subito dopo il nostro resoconto, Gerhard Cardinale Müller, *Festa dell'Esaltazione della Santa Croce. 14 settembre 2020*; è stata pubblicata anche la versione originale tedesca della predica tenuta in italiano: Gerhard Kardinal Müller, *Wir wollen treu zum Kreuze Jesu stehen, auch wenn wir als wirklichkeitsfremd bekämpft werden*, in www.kath.net, 14. September 2020 (https://www.kath.net/news/72813; cons. 6.10.2020).

4 Vedi già la pubblicazione anticipata in occasione di un evento successivo: *Che cos'è la Grazia? Un dono fatto per amore*, in La Nuova Bussola Quotidiana, 4 ottobre 2020 (https://www.lanuovabq.it/it/che-cose-la-grazia-un-dono-fatto-per-amore) (cons. 5.10.2020). La versione originale tedesca (*Das Axiom "Gratia supponit naturam". Sinngehalt und gegenwärtige Bedeutung*) è stata presentata in anteprima in www.kath.net, 16 settembre 2020 (https://www.kath.net/news/72835) (cons. 6.10.2020).

5 L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, 8 Bde., Aachen 1998-2003.

6 L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, *Dogmatica cattolica*, Edizione italiana a cura di M. Hauke, 8 voll., Città del Vaticano 2010-2020.

Sul tema della Grazia sono intervenuti anche *Thomas Marschler* (Augsburg), *Hans Christian Schmidbaur* (Lugano), *Andreas Fuchs* (Liechtenstein) e *Marco Bracchi* (Lugano). *Thomas Marschler* ha messo in luce «Il rapporto reciproco di grazia "esterna" e "interna". Riflessioni sulle tracce di Leo Scheffczyk». «Leo Scheffczyk, nella sua dottrina della grazia che ha trovato il proprio sviluppo più completo nel libro sul tema apparso nel 1998, ha ripreso la discussione sulle differenti dimensioni della realtà della grazia così come sono state sviluppate, anche per quanto riguarda la distinzione tra grazia "interna" e grazia "esterna", dalla teologia cattolica a partire dal Medioevo. In questo contesto ha anche cercato di preservare la continuità dottrinale e, al contempo, di aprirla cautamente a nuovi paradigmi dai contorni dialogico-personalistici e storico-salvifici. Anche la riflessione sull'aspetto interno ed esterno della dedizione di Dio – all'interno della quale si pone, nel suo complesso, il trattato sulla grazia di Scheffczyk – è concepita a partire da un chiaro centro teologico: origine e fine dell'avvenimento della grazia è la grazia increata, ossia il Dio trinitario nella sua volontà di salvare gli uomini che vuole entrare in una relazione di amore e di amicizia con loro; una relazione che li trasforma interiormente. La considerazione dell'interiorità della giustificazione resa possibile da Dio, nonché della santificazione, è coniugata da Scheffczyk con un più forte apprezzamento delle forme di comunicazione e di espressione della vita nella grazia e procedente da essa. Inoltre egli indica i modi in cui nella riflessione sull'essenza della grazia interna – nella misura in cui essa, in quanto "santificante", definisce il nuovo rapporto con Dio dell'uomo giustificato – può essere riconosciuta anche quella dimensione creaturale dell'essere che in molti altri progetti della nuova teologia della grazia è sommariamente rigettata»[7].

*Hans Christian Schmidbaur* ha esposto «L'importanza delle religioni non cristiane nella dottrina di Leo Scheffczyk sulla grazia», mentre *Andreas Fuchs* si è dedicato alla questione: «Che cos'è la "grazia"? La grazia è un dato dell'esperienza? Gli approcci di Leonardo Boff e Leo Scheffczyk». *Marco Bracchi* ha presentato l'«esperienza della grazia» secondo Réginald Garrigou-Lagrange e Leo Scheffczyk.

## L'importanza dell'"esperienza"

Dopo la nostra «Introduzione alla vita e all'opera teologica di Leo Scheffczyk»[8], il domenicano *Anselm Ramelow* (docente all'Università di Berkeley, California, USA)

7 T. Marschler, *Il rapporto reciproco tra "grazia esterna" e "grazia interna". Riflessioni sulle tracce di Leo Scheffczyk*, riassunto.

8 La versione tedesca è già anticipata su internet: M. Hauke, *Leo Kardinal Scheffczyk als „Eisbrecher" in den Diskussionen der Gegenwart*, Teil 1 & Teil 2: www.kath.net, 15. September 2020 (https://www.kath.net/news/72821; https://www.kath.net/news/72823) (cons. 6.10.2020)

ha presentato alcune «Riflessioni filosofiche preliminari sull'importanza teologica del concetto di esperienza». «"Esperienza", secondo Richard Swinburne, è un "evento mentale cosciente" (*conscious mental event*). Esperienza presuppone quindi coscienza. Su questo sfondo possiamo comprendere l'esperienza *religiosa*. La conferenza abbozza il significato di coscienza e di esperienza, per applicare i risultati di quest'indagine al concetto religioso di esperienza. La *coscienza* dispone (secondo John Searle) di tre aspetti: una qualità soggettiva, unità e intenzionalità. La coscienza razionale che riflette su se stessa trascende se stessa verso l'essere e la verità, anche nello scetticismo. L'*esperienza* presuppone la coscienza, ma aggiunge una certa estensione nel tempo e un processo di formazione nel quale anche la negatività ha il suo ruolo. L'*esperienza religiosa* come fenomeno di coscienza ha una qualità soggettiva ed è un'unità orientata all'insieme della realtà. L'unità mistica non è un'identità, ma viene caratterizzata da un'intenzionalità riferita a un contenuto distinto dal soggetto»[9].

Il sottoscritto ha poi offerto una panoramica generale: «Il tema dell'esperienza nella teologia di Scheffczyk». «L'anelito a sperimentare Dio nella propria vita è oggi particolarmente grande. La vita cristiana sulla terra è indubbiamente determinata dalla fede, mentre la visione beatifica di Dio rimane riservata alla gioia del cielo. Per questa ragione sono vietate le esagerazioni riguardanti l'esperienza di Dio e della grazia divina durante il cammino terreno. È necessario a tal proposito un chiarimento teologico equilibrato allo scopo di apprezzare la legittima aspirazione all'esperienza.

In una serie di pubblicazioni Leo Scheffczyk indaga diversi aspetti inerenti al tema dell'esperienza. L'"esperienza" è, secondo la definizione che ne viene data, immediato coglimento della realtà come pure coglimento soggettivo di singoli dati di fatto. Ed è quindi possibile pervenire ad affermazioni universalmente valide soltanto se le esperienze vengono sottoposte al vaglio della ragione. Per la teologia si tratta della ragione illuminata dalla fede che si dischiude alla rivelazione divina ed è a ciò predisposta dalla conoscenza naturale di Dio. L'esperienza non è dunque per la fede un autonomo principio di verificazione; essa fornisce alla fede una più forte attestazione, ma non può fondarla. La fede rimane intatta, anche se manca l'esperienza. L'esperienza è un principio regolativo, non costitutivo, per la fede. L'esperienza della fede richiede una purificazione dai peccati e una disposizione alla sequela della croce.

L'interpretazione dell'esperienza di Scheffczyk si lega a quella di Hans Urs von Balthasar e, per alcuni aspetti, è paragonabile all'approccio di Joseph Ratzinger che, tra l'altro, fa riferimento a Scheffczyk e a Balthasar. Per quanto riguarda l'esperienza mistica concorda con Réginald Garrigou-Lagrange. Si oppone all'interpretazione immanentistica della rivelazione nel modernismo che fa derivare il dogma dall'esperienza sentimentale soggettiva e lo priva della sua verità oggettiva. Al contrario l'esperienza

[9] A. Ramelow, *Riflessioni filosofiche preliminari sull'importanza teologica del concetto di esperienza*, riassunto.

non può essere separata dalla conoscenza che accoglie la rivelazione divina nella fede. Scheffczyk si dimostra critico anche rispetto alla teologia di Karl Rahner secondo il quale l'"esperienza trascendentale" di ogni uomo include sempre già la rivelazione divina. Di conseguenza la fede è soltanto esplicazione dell'esperienza esistenziale. La teologia trascendentale non riconosce il significato della storia, dell'incontro personale e della possibile contraddizione. Scheffczyk illustra questa critica con la parabola del seminatore narrata da Gesù: non l'esperienza esistenziale è "seme" dell'"albero" della storia della salvezza, bensì la Parola di Dio che deve essere seminata e in molti casi non attecchisce. L'esperienza può preparare la fede, ma non ne è la radice.

Scheffczyk prende in esame anche il significato dell'esperienza nella cristologia di Edward Schillebeeckx, per il quale l'esperienza contribuisce a fondare la rivelazione. La ricettività umana appare qui causa efficiente e formale della rivelazione divina. Ed è questa la ragione per cui la rivelazione muta in ogni nuova situazione socioculturale. D'altro canto, Scheffczyk mette in evidenza il significato di Gesù Cristo: un'esperienza immediata è soltanto possibile con il divino Signore vivente nello Spirito Santo nella comunità della Chiesa.

Nell'ambito della grazia si deve distinguere tra grazia interna e grazia esterna. La priorità spetta alla grazia interna che si comunica attraverso fattori esterni ed esplica i propri effetti nelle opere visibili dell'amore. Scheffczyk rileva come questo equilibrio in Leonardo Boff si sbilanci a favore della grazia esterna.

L'esperienza della grazia è per Scheffczyk un elemento di congiunzione tra fede e visione. Sperimentabile non è la grazia increata, la realtà stessa di Dio, ma l'efficacia di questa presenza nella grazia creata. Nei doni dello Spirito Santo si palesa un'esperienza della grazia, che però è limitata nel tempo, può essere sostituita dal sentimento della lontananza di Dio ed è sempre unita alla croce. L'esperienza della grazia appare anche nella mistica come *cognitio Dei experimentalis*, la quale, tuttavia, non elimina la fede e non perviene ancora alla visione celeste di Dio»[10].

## Teologia, "realtà vissuta" e "segni dei tempi"

Il punto nevralgico del simposio è emerso nella maniera più diretta durante la conferenza di *Richard Schenk*: «Teologia e "realtà della vita". Distinzione e rapporto tra *loci proprii* e *loci alieni* nel dialogo con Leo Scheffczyk». Con uno sguardo alla ricezione contemporanea della dottrina del domenicano spagnolo *Melchior Cano*, l'ex presidente dell'Università cattolica di Eichstätt-Ingolstadt ha mostrato il rapporto teologicamente corretto tra i «segni del tempo» e la loro interpretazione «alla luce del

10 M. Hauke, *Il tema dell'esperienza nella teologia di Scheffczyk. Panoramica generale*, riassunto.

Vangelo» (*Gaudium et spes* 4). I «segni del tempo» sono ambigui, come fece presente il teologo riformato *Lukas Vischer* ai padri del Concilio Vaticano II, e hanno perciò bisogno di un'interpretazione critica alla luce della fede cristiana. Qui non si tratta di fluttuare sulle onde dello «spirito del tempo». Chi non rispetta questa distinzione, regredisce a uno stadio immaturo della discussione superato già nello stesso Vaticano II.

Nonostante ciò, nella Costituzione pastorale dell'ultimo Concilio sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (*Gaudium et spes*) sono anche presenti alcune formulazioni bisognose di una ricezione critica. Questo aspetto emerge chiaramente dalla nota iniziale a piè di pagina di *Gaudium et spes*, la cui origine è stata esplorata da *Serafino M. Lanzetta*: la nota risale a un intervento, coordinato con i vescovi tedeschi, di *Karl Rahner* che criticava tra l'altro la distinzione non chiara tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, oltre che la mancanza della teologia del peccato originale e delle conseguenze disastrose del peccato. Similmente si pronunciò, dopo il Concilio, Leo Scheffczyk.



## Interlocutori nel dialogo con Leo Scheffczyk

Il simposio ha messo la teologia di Scheffczyk in contatto con una serie di vari interlocutori. *Helmut Müller* (Koblenz) si è occupato dell'incontro tra la biologia, qui rappresentata da *Adolf Portmann*, e la teologia (Scheffczyk). *Martin Lugmayr*, autore di una tesi dottorale sulla teologia della creazione in Scheffczyk[11], ha presentato la persona come «realtà della fede e dell'esperienza». Seguendo il personalismo filosofico, soprattutto di *Ferdinand Ebner*, Scheffczyk vede la relazione come parte essenziale del concetto di persona. Nella discussione su quest'approccio si è sottolineato che, nella visione classica (per esempio di Tommaso d'Aquino), ciò vale soltanto per la Trinità, nella quale le persone sono delle relazioni sussistenti, ma non per l'antropologia.

*Andreas Jall*, che già aveva incentrato la sua tesi di dottorato sull'importanza dell'esperienza nell'opera di *Joseph Ratzinger*[12], ha messo a confronto il rapporto tra fede ed esperienza in Ratzinger e in Scheffczyk. *Manfred Lochbrunner*, autore di una recentissima biografia di *Hans Urs von Balthasar*[13], ha fatto dialogare il teologo di

---

11 M. Lugmayr, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kisslegg 2005.

12 A. Jall, *Erfahrung von Offenbarung. Grundlagen, Quellen und Anwendungen der Erkenntnislehre Joseph Ratzingers* (Ratzinger-Studien 15), Regensburg 2019.

13 Cfr. M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar 1905-1988. Die Biographie eines Jahrhunderttheologen*, Würzburg 2020.

Basilea con la dottrina sull'esperienza di fede in Leo Scheffczyk. Lochbrunner si è concentrato sull'esplorazione del primo volume dell'estetica teologica (*Gloria*) con il quale inizia la nota trilogia balthasariana. Per quanto concerne l'esperienza di fede, tanto Ratzinger quanto Scheffczyk si rifanno a Balthasar.

L'esegeta neotestamentario nell'Università di Eichstätt, *Lothar Wehr*, ha esaminato il tema «Esperienza di fede nel Nuovo Testamento, nel contesto delle posizioni teologiche di Leo Scheffczyk ed *Edward Schillebeeckx*». «L'esperienza di fede assume una grande rilevanza in Schillebeeckx. Già il rapporto di Gesù con il Padre sarebbe caratterizzato dall'"esperienza dell'Abba" [di Dio come Padre]. Gesù avrebbe inteso Dio come contrasto alla mancanza di pace e all'ingiustizia tra gli uomini. Schillebeeckx non intende la Pasqua come incontro personale dei discepoli con il Cristo risorto, ma come esperienza del perdono del loro fallimento durante la Passione. Queste esperienze di fede sarebbero entrate nella Sacra Scrittura. Oggi sarebbe importante confrontare le proprie esperienze di vita con le esperienze di fede nei primi cristiani.

Anche Scheffczyk trova nel Nuovo Testamento dei riferimenti a esperienze di fede. Queste esperienze, però, sarebbero più varie. Non esistono soltanto l'esperienza della vicinanza, dell'aiuto e del perdono di Dio, bensì anche l'esperienza della Croce e persino l'impossibilità di sperimentare Dio. Scheffczyk mette in guardia da una sopravvalutazione dell'esperienza di fede. L'esperienza di fede va riferita al suo contenuto, alla conoscenza credente, e non può essere giocata contro la dottrina. Del resto, l'atto di fede conterrebbe già sempre un momento di esperienza.

Il Nuovo Testamento manifesta un'ampia panoramica di esperienze di fede le quali, però, sono sempre riferite alla professione di fede e ai contenuti dottrinali»[14].

*Andrew Meszaros* (Dublino) ha presentato la ricezione in Scheffczyk dell'opera di *John Henry Newman* sullo sviluppo del dogma. Sia Newman sia Scheffczyk rappresentano ciò che Newman chiama «il principio dogmatico», un punto importante di fronte ad una concezione neo-modernista dello sviluppo dei dogmi secondo la quale la dottrina di fede è semplicemente un prodotto di casi storici oppure un'espressione della fede condizionata dall'ambiente. Meszaros ha intrapreso un interessante confronto con la dottrina di Newman sulla coscienza.

*João Paulo de Mendonça Dantas* (Belém, Brasilia) ha riassunto gli interventi critici di Scheffczyk sulla teologia della liberazione nell'America Latina. Tra il 1978 e il 1993 Scheffczyk pubblicò una serie di articoli che apparvero nella maggior parte anche in spagnolo. Il teologo di Monaco riconobbe le intenzioni positive di questa teologia allora ai suoi inizi, ma evidenziò allo stesso tempo le radici di alcuni suoi errori, ancora prima degli interventi della Congregazione per la Dottrina della Fede negli anni

[14] L. Wehr, *Esperienza di fede nel Nuovo Testamento, nel contesto delle posizioni teologiche di Leo Scheffczyk ed Edward Schillebeeckx*, riassunto.

1984 e 1985. Egli mise in evidenza i contesti sistematici e aprì delle prospettive nuove che avrebbero potuto arricchire il panorama della teologia latinoamericana del suo tempo.

## L'attenzione al "Mondo della fede cattolica"

Accanto ai temi della grazia e dell'esperienza, alcuni interventi si sono concentrati sull'opera forse più originale di Scheffczyk, *Il mondo della fede cattolica*[15]. Qui è già importante la valorizzazione dell'attributo "cattolico". Molti cattolici vogliono essere soltanto "cristiani" e ritengono l'essere cattolico un patrimonio peculiare meno importante. L'opera di Scheffczyk, invece, sottolinea l'essere cattolico come una nota essenziale dell'essere cristiano. Già il Padre apostolico Ignazio d'Antiochia parla della Chiesa "cattolica", un punto entrato anche nella professione di fede dei Concili di Nicea e Costantinopoli (il nostro *Credo*). La parola greca *katholikós* intende una realtà che riguarda l'insieme, la totalità. Quest'attributo, applicato alla Chiesa, indica prima di tutto un insieme qualitativo, cioè la pienezza dei mezzi salvifici (tutti i sette sacramenti, la professione integrale della fede, la guida da parte del papa e dei vescovi come successori degli apostoli). Questa pienezza procede dalla presenza di Cristo nel suo corpo mistico, la Chiesa. La pienezza qualitativa, però, reca in sé il dinamismo con cui la Chiesa abbraccia anche geograficamente tutta la terra. Perciò sant'Agostino può affermare di fronte agli scismatici in Nord Africa: la Chiesa non esiste soltanto in Africa, ma nel mondo intero. Questa prospettiva è importante proprio di fronte alla globalizzazione attuale e alle tendenze scismatiche in alcune Chiese particolari.

*André-Marie Jerumanis*, professore di Teologia morale a Lugano e direttore del Centro di studi Hans Urs von Balthasar ivi insediato, ha esaminato l'importanza dell'essere cattolico in *Hans Urs von Balthasar* e Leo Scheffczyk. «Il confronto proposto tra loro intende evidenziare meglio tutta la ricchezza e l'originalità del pensiero del cardinale Scheffczyk. I due Autori non mancano di rilevare quanto sia problematica l'idea stessa della cattolicità. La cattolicità, però, è qualcosa di essenziale, qualitativo e intrinseco al cristianesimo. Secondo Scheffczyk il cattolicesimo, in quanto realtà complessa, non può essere definito partendo solo da un unico principio teoretico, ma è necessario ricorrere al principio dell'*et-et* ("sia-sia"). Il cattolicesimo, proprio perché è ciò che è comprensivo di tutto, esclude dal suo essere l'elemento settario, anche nel caso in cui debba essere di fatto vissuto nelle condizioni di minoranza. Scheffczyk propone quindi "un rapporto dinamico e flessibile con il 'mondo'", anche se la Chie-

[15] L. Scheffczyk, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma. Con un'intervista a Benedetto XVI*, Milano 2007; vedi l'originale tedesco: *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn 2008[3].

sa deve rimandare sempre a Cristo, quale fondamento in cui sono contenute le radici della rivelazione, della fede e della grazia. L'*et* cattolico non è solo un'idea, ma un atteggiamento che permette di pensare in modo equilibrato la relazione tra Dio e l'uomo, tra il particolare e l'universale, tra le confessioni e le diverse concezioni del mondo, non sotto la forma dell'esclusione ma dell'integrazione, a partire da un'unità più grande che trova nella comunione divina della Trinità il fondamento dell'apertura "cattolica" sul mondo. Nel tempo delle grandi tentazioni identitarie in reazione all'anonimato che impone sempre una certa liquefazione delle differenze derivanti da una concezione ideologica della globalizzazione, i due Autori ci ricordano che è possibile vivere la differenza in modo sinfonico, se non si dimenticano le premesse dell'autentica *communio* universale»[16].

All'esclusivismo protestante del «soltanto» (soltanto la grazia, la fede, la Scrittura…) Scheffczyk contrappone, come già altri teologi prima di lui, l'*et-et*: grazia e cooperazione del libero arbitrio umano, fede e opere della carità, Scrittura e Tradizione… Scheffczyk, comunque, è (a quanto pare) il teologo moderno che ha elaborato il tema dell'*et-et* più chiaramente di tutti gli altri. Ciò è stato affermato dal dogmatico italiano *Mauro Gagliardi* che ha composto la sua sintesi della Dogmatica secondo questo principio[17]. L'*et-et* non porta ad alcun sincretismo che mette insieme indiscriminatamente cose diverse, bensì conduce ad assumere come misura Gesù Cristo, il Figlio di Dio fattosi uomo: si accentua la realtà divina (quindi il primo *et*), ma è coinvolta anche la realtà umana (il secondo *et*).

*Johannes Nebel*, Direttore del Centro Leo Scheffczyk a Bregenz, ha presentato il «realismo della salvezza» come punto cardine del pensiero teologico. È merito di Scheffczyk «aver distinto il concetto di realismo della salvezza dalle altre correnti contemporanee, averlo ampiamente plasmato e averne fatto il perno della sistematica teologica. Nella demarcazione dall'idealismo e dall'esistenzialismo il realismo della salvezza significa il rapporto dell'uomo con Dio e con la salvezza preparata per lui da Dio sulla base della realtà della rivelazione, per la quale la fede trova sostegno nell'ambito storico-materiale. Il realismo della salvezza è quindi il principio dell'esperienza di fede. Il panorama della sua portata comprende – a partire dall'Incarnazione e dal mistero della persona di Gesù Cristo – tutta la fede, in particolare la realtà della Chiesa con i suoi sacramenti e sacramentali, il dogma, l'uomo, come creatura dotata della grazia nella vita etica e spirituale, e le realtà escatologiche. Il realismo della salvezza trova in Maria il suo ancoraggio più profondo»[18].

---

16 A.-M. Jerumanis, *La cattolicità in Hans Urs von Balthasar e Leo Scheffczyk*, riassunto.

17 Cfr. M. Gagliardi, *La Verità è sintetica*, Siena 2017, seconda edizione 2018, quarta ristampa 2019; traduzione inglese: *Truth is a Synthesis: Catholic Dogmatic Theology*, Steubenville 2020. Un'edizione tedesca è in preparazione.

18 J. Nebel, *Il "realismo della salvezza" come punto cardine del pensiero teologico di Leo Scheffczyk e come base dell'esperienza di fede*, riassunto.

## La conclusione del simposio con la presentazione della «Società Cardinale Scheffczyk»

Leo Scheffczyk morì l'8 dicembre 2005, solennità dell'Immacolata Concezione di Maria. Il Cardinale Meisner, nella sua predica al funerale, richiamò questa data riconoscendovi un segno provvidenziale dal momento che il teologo slesiano si occupò intensamente, sin dalla sua tesi di abilitazione, della Madre di Dio e ne favorì la venerazione. Infatti Maria, «per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera le esigenze supreme della fede»[19]. La mariologia elaborata in fedeltà alla Chiesa è perciò un medicamento di fronte alla crisi di fede che colpisce in questi anni con particolare forza le regioni di lingua tedesca. *Imre von Gaál* (Mundelein University, USA) ha presentato la tesi di abilitazione di Scheffczyk sulla mariologia carolingia sotto l'aspetto dell'esperienza contemporanea.

Il simposio si è concluso con la presentazione ufficiale dell'edizione italiana della *Dogmatica* di Scheffczyk-Ziegenaus e della nuova «Società Cardinale Scheffczyk» (*Kardinal-Scheffczyk-Gesellschaft*) che si sente particolarmente legata alla rivista «Forum Katholische Theologie» fondata dallo stesso Scheffczyk.



19 *Lumen gentium* 65.

# Festa dell'Esaltazione della Croce (14 settembre 2020)[1]

**Gerhard Müller***

A Gerusalemme, nell'anno 335, nel giorno della consacrazione della Basilica costantiniana edificata sopra il Santo Sepolcro, fu mostrata ai fedeli la Croce di Cristo rinvenuta da sant'Elena, madre dell'Imperatore. Così celebriamo ancor oggi, ogni 14 settembre, la Festa dell'Esaltazione della Croce.

Ciò non ci ricorda soltanto la data storica della consacrazione di una chiesa. Infatti la divina liturgia ci unisce realmente a un accadimento storico di significato cosmico: la morte di Gesù sul Golgota. Cristo è in effetti morto sulla Croce per la redenzione dell'intera umanità dai suoi peccati e dalla sua morte eterna, ossia da una triste esistenza umbratile dopo il corso della vita sulla terra, da un'esistenza priva della luce della comunione d'amore con il nostro Creatore e Perfezionatore. Quando, trovandoci di fronte a delle sue rappresentazioni pittoriche e figurative, noi incontriamo la Croce di Gesù nelle nostre abitazioni, nelle chiese e nei luoghi pubblici, pensiamo, in quanto discepoli di Gesù, alla parola con la quale Egli accenna alla sua morte salvifica: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32).

Mai – né a Gerusalemme, sul Monte del Tempio, di fronte ai musulmani, né in qualsiasi altro luogo del mondo – possiamo, dunque, deporre la Croce e rinnegare Gesù. Infatti la sua parola non abbandona il nostro orecchio e il nostro cuore, quando egli dice: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua» (Lc 9,23). Prendere la propria croce su di sé e non deporla: è ciò che contraddistingue il cristiano del XXI secolo.

Noi dobbiamo riconoscerci in Lui non nel senso del simbolismo di una religio-

---

* Gerhard Müller, Cardinale diacono di Sant'Agnese in Agone, già Vescovo di Ratisbona (2002-2012), dal 2017 è Prefetto emerito della Congregazione per la Dottrina della Fede.

1 Omelia per l'inaugurazione dell'anno accademico 2020/2021 della Facoltà di Teologia di Lugano e del Simposio all'interno della Settimana intensiva per gli studenti in occasione del centesimo anniversario del cardinale Leo Scheffczyk, 14-18 settembre 2020.

ne civile, in base alla quale, in nome dei valori cristiani come radici della cultura occidentale, ci giustifichiamo dinanzi a un mondo profondamente scristianizzato. Il cristianesimo non è un programma di civiltà, anche se per ogni civiltà può diventare la radice di tutta l'umanità.

La nostra fede cristiana è la totale donazione di sé al Dio trinitario nell'amore che il Padre di Gesù Cristo ha riversato attraverso lo Spirito Santo nel nostro cuore (Rm 5,5). Se noi guardiamo Cristo sulla Croce, siamo colmati dell'immediata certezza dell'eterno significato di ogni singola vita umana. Qui nella nostra cerchia ognuno – tu ed io, noi tutti insieme e ciascuno per se stesso –, in quanto persona che è stata creata a immagine e somiglianza di Dio, deve, nella propria vita e nel proprio pensiero, nella propria speranza e nella propria sofferenza, nei rapporti con le persone più care e con i propri nemici, sentirsi direttamente coinvolto quando Gesù dice: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16).

Non è l'amore dei sentimenti romantici o la simpatia calcolata secondo la regola del *do ut des* dalle cui fessure occhieggia il nichilismo o sgorga velenosamente il cinismo. L'amore di Dio è redimente e ri-creante per il fatto che Dio nulla guadagna e nulla perde, quando si comunica a noi sulla Croce e nella Resurrezione del Suo Figlio. Egli si dona a noi come la Verità attraverso la quale noi Lo riconosciamo, e come la vita nella quale diveniamo una sola cosa con Lui. Chi pensa secondo i parametri del mondo, e perciò fa del denaro e della fama, del potere e del lusso, i propri elisir di lunga vita, non può che allontanarsi deluso e inorridito da un Dio sulla Croce. E chi definisce Dio, in termini religiosi e filosofici, come realtà assolutamente superiore e pensiero autosufficiente, rabbrividirà a causa della «parola della Croce» (1 Cor 1,18) come dell'espressione di un'idea di Dio immatura o primitiva. «Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini» (1 Cor 1,23-25).

Di fronte alla strapotenza dell'ateismo politico e ideologico e all'ostilità religiosa contro la Chiesa di Cristo in tutto il mondo, la causa di Cristo sembra perduta – come un tempo sul Golgota, quando il Figlio di Dio fu deriso con cinismo: «Se tu sei Figlio di Dio, scendi dalla croce! … Scenda ora dalla croce e gli crederemo» (Mt 27,40.42). In base a criteri umani la Chiesa è perduta.

Eppure tutti coloro che storicamente esercitarono il loro di potere di vita e di morte contro Cristo e, nel corso dei tempi, perseguitarono i suoi discepoli, sono oggi dimenticati o condannati dalla memoria e hanno dovuto rispondere in giudizio di fronte al Dio giusto e misericordioso. Ma Gesù vive. Egli è l'unico che può vincere anche la nostra morte e aprire i cuori dei suoi persecutori al suo amore.

Per questo vogliamo essere fedeli alla Croce di Gesù, anche se siamo derisi come medioevali da coloro che hanno potere sulle idee e sulle condizioni di vita degli uomini, oppure anche se, all'interno della Chiesa, alcuni cristiani secolarizzati ci combattono e ci demotivano, considerandoci inattuali ed estranei alla realtà. Noi pieghiamo le nostre ginocchia soltanto di fronte al Nome di Gesù. Noi professiamo Colui che fu fedele fino alla morte in Croce. «Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (Fil 2,11).

Nella Festa dell'Esaltazione della Croce di Gesù Cristo come segno della salvezza per ogni uomo preghiamo con lieta certezza.

Nella Croce c'è salvezza, nella Croce c'è vita, nella Croce c'è speranza.

# Non capite ancora? Pagine difficili della Bibbia

**Mauro Orsatti**
*Àncora, Milano 2020, 142 pp.*

Il catalogo dell'editrice Àncora si arricchisce con il volume *Non capite ancora? Pagine difficili della Bibbia* scritto dal Prof. Mauro Orsatti, che aiuta a leggere la Bibbia con la testa, ma anche con il cuore.

Il titolo riprende in parte un famoso libro di Enrico Galbiati e Alessandro Piazza, edito per la prima volta nel 1951, intitolato appunto *Pagine difficili della Bibbia (Antico Testamento)*, che purtroppo limitava il campo di indagine all'Antico Testamento, «forse perché mancò agli autori il tempo di affrontare anche le pagine difficili del Nuovo Testamento» (p. 5).

Non si può comprendere la Bibbia senza una minima conoscenza di storia e di geografia. Perciò il libro si apre con un *Prospetto storico-letterario*, offrendoci «alcune tabelle che hanno il duplice vantaggio di sintetizzare i periodi essenziali della storia e di indicare i libri biblici a essi corrispondenti in linea di massima» (p. 11). Inizia con i tre periodi della storia bimillenaria di Israele: il primo, la preparazione, fino all'ingresso nella Terra promessa; il secondo raccoglie la maggior parte del tempo e va dall'esodo alla caduta di Gerusalemme con la conseguente fine della monarchia; e il terzo, letto in chiave cristiana, che vede la conclusione della storia di Israele e l'albeggiare del cristianesimo. Intento dell'Autore è soltanto quello di limitarsi a uno schema cronologico-letterario, invitando il lettore desideroso di approfondimenti a consultare studi specifici. Strettamente legata alla storia è la geografia. Ecco allora alcuni *Elementi di geografia biblica*, che forniscono informazioni sul Paese, sul clima (compreso il problema dell'acqua), sul deserto e sulla pastorizia, su Gerusalemme, la Città Santa, cuore di Israele (cfr. pp. 13-20). Dopo questo essenziale quadro di riferimento, il lettore può addentrarsi nel vivo del tema.

Si parte con la chiarificazione di alcuni termini che sembrano contradditori. A proposito dello stesso specchio d'acqua, gli evangelisti parlano di *mare*, non però Luca che lo chiama *lago*. In definitiva, quello di Galilea (chiamato anche di Tiberiade) è *mare* o *lago*? Facendo ricorso all'uso linguistico del tempo, l'A. scioglie l'enigma

(cfr. pp. 20-21). Lo stesso discorso sulle beatitudini è ambientato da Matteo sulla *montagna* e da Luca nella *pianura*: *Discorso della montagna* o *discorso della pianura*, può chiedersi il lettore? Premettendo che «sicuramente non siamo in presenza di una grande difficoltà e potremmo concludere che un luogo vale l'altro» (p. 21), l'A. spiega la differenza con la diversa sensibilità teologica degli evangelisti: probabilmente sarà stato dettato in montagna come riferito da Matteo, ma Luca considera la montagna lo spazio di preghiera e di intimità di Gesù con il Padre, mentre la pianura è il luogo della predicazione. Essendo un discorso rivolto alla folla, l'ambiente pianeggiante rispondeva meglio alla teologia lucana. Quando Maria si reca dalla parente Elisabetta per assisterla, ha compiuto un breve tragitto o un lungo percorso? Ancora una volta non è un'informazione indispensabile, ma sapere che la distanza era di circa 150 km e occorrevano tre giorni di cammino, grazie alla conoscenza della distanza possiamo apprezzare di più lo sforzo e la generosità di Maria. Perché Gesù parla di offrire *un bicchiere d'acqua (fresca)*? Non sarebbe stato più gradito un bicchiere di vino o di birra, diremmo noi? Conoscendo che la zona è calda, un bicchiere d'acqua è più gradito e più sano di bevande alcoliche. Ancora oggi in tanti Paesi dell'Africa all'ospite che arriva in casa si offre un bicchiere di acqua come segno di benvenuto. Queste e altre difficoltà propedeutiche sono testimoniate con diversi testi biblici. Conclude l'Autore: «Storia e geografia sono le coordinate essenziali che identificano una persona insieme al nome [...]. Alcune difficoltà nella comprensione dalla Bibbia vengono proprio da queste coordinate mancanti o nebulose che rendono poco chiara la collocazione di una persona o di un evento nel contesto spazio-temporale. Siamo coscienti che non sono le maggiori difficoltà, che sono informazioni facilmente reperibili, eppure una buona conoscenza aiuta non poco» (p. 26).

Il primo capitolo, intitolato *Oltre le apparenze*, continua l'esplorazione di alcune pagine difficili della Bibbia, specialmente del Nuovo Testamento, come lo sconcertante atteggiamento di Gesù che pretende da un fico frutti fuori stagione, e non trovandoli, lo maledice (Mc 11,12-25). Con un sagace approfondimento l'Autore offre un aiuto per un'interpretazione meno inquietante e più accettabile. Occorre inserire l'episodio nel contesto e capire che Gesù si serve di questo "strano" comportamento per dare una lezione ai capi religiosi che producevano solo "foglie senza frutti": «Non ci possono essere tempi senza frutti. Chi non produce è destinato a seccarsi. Chi lascia inaridire in sé la vita, non è più degno di occupare il terreno e deve essere estirpato come il fico sterile [...]. Se per il fico è secondo natura avere una stagione fruttuosa e una infruttuosa, nella vita religiosa dell'uomo una stagione senza frutti o di pura formalità esteriore non è ammissibile [...]. Il fico insegna. Una corretta conclusione non dovrebbe portarci a commentare: "Povero fico!", bensì: "Poveri noi!", se manteniamo una condotta di sterilità» (p. 32).

A una superficiale lettura sconcerta anche la parabola dell'amministratore disonesto che "si sistema" derubando il suo padrone (Lc 16,1-13). Anche in questo caso

non bisogna abbandonarsi a giudizi affrettati o emotivi e cercare di capire l'intento del Maestro: «Gesù, con la presente parabola, non intende certo proporre "un'apologia di reato", difendendo o additando un ladro ad esempio ma, forse partendo da un caso concreto molto simile a tanti che leggiamo anche noi sui giornali, vuole trarre un insegnamento per la vita dei discepoli, di ieri e di oggi. Anche noi siamo destinatari di tale insegnamento [...] Come quell'amministratore, dobbiamo essere accorti e agire con decisione, facendo uso di tutte le risorse a nostra disposizione, usandole correttamente con determinazione e fantasia. Tutto questo servirà alla nostra sussistenza e, più ancora, alla vita eterna» (pp. 38-39).

Nell'ultima parte del primo capitolo incontriamo una breve serie di salmi che gli studiosi chiamano *imprecatori*: «come lascia intendere facilmente la qualifica, il loro contenuto, anziché essere preghiera, suona come imprecazione, arrivando quasi alla frontiera della bestemmia. Eppure, dovremmo terminarli, come ogni altra pagina biblica, con la formula: *Parola di Dio.* Non sarà facile e qualcuno potrebbe arrivare alla perentoria conclusione: "Impossibile!"» (p. 39). Sono trascritti i salmi 58(57), 83(82), 109(108), 1-15, 137(136), mettendo in grassetto le frasi "più inquietanti". Un breve commento è riservato solo al salmo 137(136), mostrando che «con lavoro certosino si può arrivare non solo alla migliore comprensione di certi salmi, ma addirittura ad apprezzarli per il loro sanguigno esprimersi e più ancora per la loro risoluta fiducia posta in Colui che può tutto, anche ribaltare situazioni umanamente senza via d'uscita. Qualcuno ritiene improprio chiamarli "imprecatori" perché, in realtà, sono principalmente salmi di supplica, rivolta a Dio, anche se talora con toni accesi e sopra il rigo di una sana normalità» (p. 51).

Il secondo capitolo, *Esagerazione o iperbole: maneggiare con cura*, tratta quello che il titolo lascia facilmente intendere. Si spiega che cosa sia l'iperbole e poi si individuano alcuni passi che la contengono, per aiutare il lettore alla retta comprensione del significato che non raramente diverge dal senso letterale delle parole. L'Autore individua alcuni testi: «A scopo illustrativo proponiamo alcuni esempi: la plebiscitaria risposta della gente alla predicazione e al battesimo di Giovanni Battista (Mc 1,4-5), l'accoglienza generosa dei cristiani di Tessalonica del vangelo di Paolo e la loro vivace attività missionaria (1Ts 1,6-8), la disponibilità di Paolo alla perdizione pur di salvare il suo popolo (Rm 9,1-5), la parabola dei talenti con la consegna di un enorme capitale (Mt 25,14-30). In tutti questi casi – continua il Prof. Orsatti –, sarà facile leggere espressioni iperboliche, la cui sicura identificazione e corretta interpretazione saranno indispensabili per la comprensione del testo biblico» (p. 53). Questa la metodologia seguita: è presentato il brano biblico, sono elencati possibili interrogativi che possono insorgere nel lettore, segue un breve commento che cerca di spiegare il vero significato delle espressioni. Il capitolo termina richiamando l'attenzione a due grandi categorie, l'iperbole-immagine, più frequente e di facile individuazione, e l'iperbole-concetto, non sempre così appariscente. Sono scelti due esempi sia per

il primo gruppo (Mc 10,24-27; Gv 21,25), sia per il secondo (Gn 18,20-33 e Es 32,7-14). Questi ultimi sono presi dall'Antico Testamento, notoriamente più difficile del Nuovo perché meno conosciuto e più lontano dalla nostra cultura e sensibilità religiosa. Eppure, dopo aver letto e meditato in silenzio i testi, il messaggio «è luminoso e consolante, perché mostra la potenza della preghiera di intercessione e, alla fine, la volontà di Dio di operare sempre il bene di tutti» (p. 79).

Il terzo capitolo, l'ultimo e il più ampio, porta il titolo *Soluzioni spicciole*. In esso sono esaminate nell'ordine le difficoltà culturali, lessicali o linguistiche e teologiche. Per la prima categoria, sono proposti esempi paradigmatici, sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento: Lc 10,3-4: *evitare il saluto per strada*; Gn 15,7-19: *antichi rituali: il patto siglato da Dio con Abramo;* Mt 1,18.20-21 e Lc 1,26-27.34: *il matrimonio ebraico di Giuseppe e Maria*; Ez 34,1-16.23-25.31 e Gv 10,11-16: *pastore, pecore, gregge*. Questa la conclusione per la prima categoria: «Un maggiore contatto con il mondo biblico ci apre altri orizzonti e ci aiuta a capire che non c'è la minima volontà di offesa o di sottostima in una parola che ha avuto ampia attenzione e vasta risonanza positiva» (p. 96). Per le difficoltà lessicali o linguistiche, sono proposti alcuni esempi di lessico e di espressioni, in questo ordine: *conoscere, verità, odiare, servo, ira di Dio, timore (di Dio), nome, siamo figli del peccato, diventare come bambini, il passivo divino*, seguendo sempre lo stesso schema di lettura del testo: possibili interrogativi che possono sorgere nel lettore, breve commento esplicativo. Alla fine del percorso l'Autore ammette umilmente: «Non abbiamo avuto la presunzione di esaminare tutte le "pagine difficili della Bibbia", né di aver esaurito la conoscenza di quelle prese in considerazione [...]. Alla fine del percorso i lettori giudicheranno se quell'aggettivo *difficili* è rimasto come un muro impenetrabile, forse maggiormente ispessito, oppure se ha mostrato delle crepe, lasciando filtrare il raggio di qualche illuminante spiegazione» (p. 142).

In realtà, salvo qualche eccezione, come per esempio il contenuto delle pagine 39-51.79-81 e qualche altra nel terzo capitolo, il libro di Orsatti vale come continuazione di quello editto 69 anni fa da Galbiati e Piazza, e il titolo completo, secondo la mia umile opinione, sarebbe *Non capite ancora? Pagine difficili della Bibbia (Nuovo Testamento)*, versione da tener presente per le prossime edizioni, come speriamo!

Alla fine porgiamo le nostre felicitazioni all'Autore perché, come già ci ha abituati con altri scritti, ci ha offerto ancora una volta uno strumento idoneo per continuare a esplorare, approfondire e gustare il contenuto della Parola di Dio anche attraverso pagine difficili, che adesso, dopo la lettura del suo libro, speriamo non siano più tali, perché abbiamo capito qualcosa di più.

**Călin-Daniel Paţulea**

# Poco meno di un angelo. L'uomo soltanto una particella della natura?

**Ermanno Pavesi**
*D'Ettoris Editori, Crotone 2016, 312 pp.*

Lo studio di Pavesi affronta il problema antropologico lungo tutto il suo svolgersi dalle origini della civiltà occidentale nel pensiero greco fino a quello contemporaneo, nella contrapposizione che si manifesta a più riprese e sotto varie sfumature fra una visione deterministica che nega di fatto la libertà dell'uomo e dunque lo riduce ad una particella della natura, e al contrario una visione che salva la ragione e la libertà dell'uomo, riconoscendone una differenza qualitativa e non sono quantitativa rispetto al resto della natura. Come afferma nella conclusione «il presente studio si è proposto di descrivere il problema antropologico sotto l'aspetto del conflitto tra la visione dell'uomo personalistica e quella naturalistica» (p. 289).

L'introduzione prende in esame l'enciclica di Papa Francesco *Laudato si'* sottolineando in essa la chiara antropologia cristiana in contrapposizione ad un pensiero contemporaneo tecnocratico che riduce l'uomo ad un oggetto e non lo riconosce come soggetto con una dignità irriducibile.

Il primo capitolo individua nella crisi antropologica il centro della crisi della civiltà moderna. In particolare è il naturalismo la corrente di pensiero che, contrapponendosi alla visione dell'uomo come persona elaborato dal pensiero filosofico-teologico cristiano, è alla radice di ogni abuso moderno nei confronti dell'uomo: dalla manipolazione genetica, all'aborto, all'eutanasia. La differenza fondamentale tra le due visioni sta nella considerazione dell'uomo: per la mentalità naturalistica è solo un prodotto spontaneo di una serie di processi chimico-fisici, dunque come prodotto oggi è alla mercé della tecnica; per la concezione personalistica l'uomo non è un prodotto, ma un soggetto, una creatura, immagine di Dio, razionale e libera.

Lo studio di Pavesi si propone «di esaminare correnti filosofiche e psicologiche in relazione al loro atteggiamento nei confronti della concezione dell'uomo come persona e soprattutto di descriverne alcune che hanno avuto una particolare influenza sullo sviluppo della nostra cultura, contribuendo così a creare l'ambiente culturale dominante» (p. 44), questo anche «per evitare il grave errore di cercare di contrastare

concezioni della cultura diffusa servendosi proprio di correnti filosofiche che hanno contribuito a generarla» (p. 45).

Sarebbe qui lungo riassumere dettagliatamente i ventitré capitoli del libro (cosa che fa in modo egregio Mauro Ronco nella sua prefazione). Accenniamo solo brevemente all'argomento trattato soffermandoci su alcuni punti del testo che ci hanno particolarmente colpito.

Dal capitolo II al V lo studio prende in considerazione il pensiero greco. Dalla concezione fatalista dell'uomo nel periodo prefilosofico, impotente dinanzi ai moti dell'animo suscitati dalla divinità, fino alla scoperta dell'anima da parte di Socrate, intesa come capacità di intendere e volere, ma con la tendenza ad identificare l'uomo con la sola anima. Platone con la tripartizione dell'anima, concupiscibile, irascibile e razionale, introduce la necessità di una educazione al bene e alla virtù per dominare gli istinti. Aristotele ha il grande merito di aver chiarito il rapporto anima-corpo con la sua definizione dell'anima come forma del corpo. E anche l'individuazione nell'intelletto umano di due componenti: una più passiva dotata di certa materialità per poter essere impressionata dalle sensazioni, e l'altra più attiva, immateriale, capace di elaborare le forme e le immagini conosciute. Infine nel capitolo V con Ippocrate abbiamo la nascita della medicina scientifica, fondata sulla teoria dei quattro elementi. Platone sottolinea il ruolo attivo del paziente nella terapia degli uomini liberi. La teoria di Galeno invece appartiene al filone naturalistico che svaluta la dimensione spirituale dell'uomo: «qualunque cosa l'uomo pensi o faccia non dipenderebbe da una scelta, da un fine o anche solo da un interesse, ma sarebbe causato da forze naturali estranee alla coscienza» (p. 78). Secondo Ippocrate e Platone invece il corpo e le forze naturali possono avere una certa influenza sull'uomo ma non lo possono determinare del tutto.

Nel VI capitolo si espone la svolta cristiana, ovvero la scoperta dell'uomo come persona in connessione alla rivelazione di un Dio personale che instaura un rapporto diretto con ciascuno degli uomini e ne fonda la dignità irriducibile. Certamente essenziali alla dimensione personale dell'uomo sono le sue facoltà intellettive e il libero arbitrio. L'uomo è capace di distinguere il bene dal male e responsabile delle sue scelte. Con il cristianesimo c'è anche una rivalutazione del corpo. A fronte della visione cristiana di un uomo libero e responsabile troviamo nell'astrologia antica una concezione fatalistica e deterministica che i Padri della Chiesa hanno combattuto.

Nel VII e VIII capitolo si presenta la penetrazione dell'aristotelismo nell'Occidente latino nel periodo medievale e la reazione della Chiesa sia attraverso le condanne da parte del Magistero, sia poi nella nuova elaborazione del pensiero aristotelico in chiave cristiana che è propria di Tommaso d'Aquino. Mi pare che in questi due capitoli il merito di Pavesi stia nel chiarire che non è tanto la visione aristotelica a far problema al magistero della Chiesa, quanto l'interpretazione fornita da Averroè e i commenti arabi-mussulmani ed ellenistici che negavano la libertà personale

dell'uomo, affermavano che l'intelletto attivo è unico per tutti gli uomini e che ogni evento terreno, in particolare il destino umano, è scritto nelle stelle. Sarà soprattutto Tommaso nel XIII secolo a formulare un aristotelismo compatibile con la visione cristiana. Interessante il riferimento a Ernst Bloch che distingue una sinistra e una destra aristotelica: «Esiste una linea che da Aristotele non porta a Tommaso e allo spirito dell'Aldilà, ma a Giordano Bruno e alla materia universale vivente. Proprio Avicenna rappresenta, insieme ad Averroè, uno dei primi e più importanti punto di riferimento di questa linea» (p. 104)[1]. Tommaso d'Aquino che rappresenta la destra aristotelica, fornisce una interpretazione di Aristotele che non contraddice le verità di fede. In lui l'intelletto è qualche cosa che appartiene all'anima ma in modo tale che «non possegga alcun organo corporeo come lo posseggono le altre potenze dell'anima» (p. 107)[2]. Viene formulata così in modo compiuto la concezione dell'anima propria del cristianesimo: l'anima umana è forma del corpo ma è spirituale, ovvero ha una dimensione che esula dal corpo. Pavesi chiarisce qui che la critica alla scolastica da parte degli Umanisti non è alla scolastica tomista, ma appunto alla sinistra aristotelica che continuerà a dominare gli insegnamenti universitari. Solo col Concilio di Trento la filosofia di Tommaso ha ricevuto un riconoscimento generale nella Chiesa. Questo capitolo è importante per lo sviluppo successivo: «L'opera di San Tommaso ha riconciliato filosofia e teologia, ma non è riuscita a debellare la sinistra aristotelica e il determinismo astrologico, che nei secoli successivi hanno assunto forme differenti, integrando le nuove conoscenze scientifiche nelle concezioni filosofiche» (p. 110).

I capitoli da IX a XI sono dedicati all'umanesimo. In particolare il merito di Pavesi è di scardinare l'interpretazione dominante che vede nell'umanesimo un movimento quasi anticristiano, un illuminismo *ante litteram*, «nato interamente con l'intenzione di rendere autonoma la vita civile della Chiesa Cattolica, la filosofia della natura dalla teologia, e con l'affermazione del primato della ragione sulla fede» (p. 133). Pavesi documenta abbondantemente con dovizia di citazioni che questo è falso sia per Petrarca, il primo umanista (cap. X) che per gli altri umanisti cristiani (cap. XI). Da questo punto di vista i primi umanisti criticano il determinismo naturalistico, difendono il libero arbitrio e la dignità umana che dipendono dal fatto che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio. Li possiamo porre così dalla parte della visione personalista e contro quella naturalistica.

Il XII capitolo è dedicato a Lutero e alla riforma protestante. È acuta e sorprendente la lettura di Pavesi che coglie nella negazione del libero arbitrio il cardine dell'antropologia luterana. Che non sia una interpretazione arbitraria del nostro Autore lo documenta il Riformatore stesso rispondendo all'opera *De libero arbitrio* di



---

1 Cit. di E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main 1985, 480-481.

2 Cit. di Tommaso d'Aquino, *Unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Milano 2000, 81.

Erasmo da Rotterdam con l'opera *De servo arbitrio*, e affermando: «Inoltre di una cosa ti lodo grandemente e ti applaudo: di avere, solo fra tutti, affrontato la vera questione, il punto cruciale cioè, senza importunarmi con altri problemi fuori luogo, come il papato, il Purgatorio, le indulgenze e cose simili – sciocchezze più che vere questioni – con cui finora quasi tutti mi hanno dato invano la caccia. Tu, e soltanto tu, hai visto il cardine dei vari problemi e hai affrontato la questione cruciale» (p. 155) [3]. La questione cruciale è appunto quella del libero arbitrio. La conferma che questo fosse il cuore del problema per Lutero l'abbiamo anche dal fatto che dei 120 volumi con migliaia di pagine pubblicata a Weimar, la *Weimarer Ausgabe*, che si possono far risalire al riformatore, Lutero nel 1537 dichiara di riconoscerne solo due: il *De servo arbitrio* e il *Catechismo*. Questo dice la centralità e la portata che questo problema aveva per lui. Ecco per Lutero la volontà umana è come una bestia da soma che può essere cavalcata da Dio o da satana. «E non è nella sua facoltà scegliere o cercarsi uno dei due cavalieri, bensì sono i cavalieri a combattersi l'un l'altro per ottenerla e possederla» (p. 156)[4]. L'uomo è dunque uno strumento passivo mosso da una volontà superiore. In lui domina poi una concezione dell'uomo che dopo il peccato originale è totalmente "carne" e soggetto alla concupiscenza – «una visione che potremmo definire "biologica"» (p. 161) – la cui salvezza dipende interamente dall'arbitrio di Dio. La netta separazione fra fede e ragione, oltre che essere la prima fase della *deellenizzazione* richiamata da Benedetto XVI a Regensburg (cfr. p. 160) se da un lato nega la possibilità di arrivare alla conoscenza di Dio partendo dalla ragione o dalla natura, dall'altro consente uno sviluppo della scienza completamente autonoma.

Nel capitolo XIII Pavesi demolisce l'immagine di un Rinascimento come epoca illuminata che avrebbe rotto con le superstizioni del Medioevo: l'astrologia domina il pensiero e ad essa consegue spesso una visione meccanicistica della realtà. Filippo Melantone favorisce la diffusione dell'astrologia che comincia ad essere insegnata a Wittemberg nel XVI secolo con Lutero ancora in vita.

Pietro Pomponazzi, considerato l'ultimo scolastico, per Cassirer è il primo illuminista (p. 167)[5], perché prescinde completamente da concezioni trascendenti e dalla teologia, nega l'esistenza di spiriti immateriali, dell'immortalità dell'anima e del libero arbitrio, per cui «questa unicità del nesso causale esclude che, accanto alla sfera della determinazione universale, la quale noi chiamiamo "natura", possa sussistere una regione qualsiasi che si sottragga a tale determinazione» (pp. 167-168)[6]. In sostanza dinanzi alla natura possiamo dire: «È tutto qui!». Il mondo non è segno.

Leonardo Da Vinci si rende conto delle inesattezze del sapere universitario e pri-

3 Cit. di Martin Lutero, *Il servo arbitrio (1525)*, a cura di F. de Michelis Pintacuda, Torino 1993, 416.

4 *Ibid.,* 125.

5 Cfr. E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze 1974, 132.

6 *Ibid.*, 170.

vilegia le conoscenze acquisite con la pratica delle arti meccaniche. Ma questo porta sempre più ad affermarsi il modello della macchina, ovvero materia più movimento, per spiegare tutta la natura in chiave quantitativa, e superare la visione che vedeva nelle forme e nelle essenze la chiave di lettura della realtà. Tutte le qualità non traducibili in termini matematici e quantitativi vengono escluse. Nella natura non ci sono più gerarchie e il mondo non è più concepito per l'uomo, ma tutti i fenomeni, come tutti i pezzi che compongono una macchina, hanno lo stesso valore. La metafora della natura come macchina appiattisce ogni differenza ontologica fra gli esseri, per cui il filosofo Francesco Bacone interpreterà la storia delle arti come parte della storia naturale.

Nel XIV capitolo troviamo che Cartesio per tentare di rispondere a queste concezioni moniste che riducono e appiattiscono la realtà ad una dimensione, introduce un dualismo radicale che non è meno dannoso dal punto di vista dell'evoluzione del pensiero. Anche qui Pavesi coglie il cuore del problema. Cartesio afferma l'esistenza di due sostanze, distinguendo fra *res extensa*, caratterizzata dall'estensione nello spazio, e *res cogitans* che caratterizza esclusivamente l'uomo. A differenza dei filosofi precedenti identifica l'anima solo con la dimensione razionale, dunque nega l'anima vegetativa e l'anima sensitiva. Tutta la realtà materiale, compresi gli esseri viventi e il corpo umano, sarebbero totalmente soggetti a leggi naturali e tutti gli organismi non sarebbero altro che macchine. Alla *res cogitans* spetterebbe solo l'attività razionale e conscia, mentre alla *res extensa* tutto il resto. Di conseguenza abbiamo una spiegazione meccanicistica dei vegetali, degli animali e del corpo umano, rompendo l'unità psicosomatica dell'uomo e rendendo autonomi i due ambiti e problematica l'interazione. Se gli animali non hanno anima sensitiva, non sono capaci di soffrire, per cui si introduce senza scrupoli la vivisezione. Nicola Stenone criticherà queste teorie. La negazione dell'anima vegetativa e sensitiva apre le porte alla negazione anche di quella razionale. «Il concetto stesso di "intelligenza artificiale" suggerisce l'idea che le funzioni intellettive possono essere riprodotte da un computer» (p. 180).

Nel XV capitolo abbiamo lo sviluppo coerente di questi presupposti. Arnold Geulincx con la teoria dell'occasionalismo, per cui l'attività mentale e quella del corpo sarebbero coordinati solo in quanto Dio è l'autore dell'una e dell'altra, formula la metafora che paragona il corpo e l'anima a due orologi e Dio l'orologiaio. Questa stessa metafora viene ripresa da Nicolas Malebranche e Gottfried Wilhelm Leibniz. Quest'ultimo per capire la sincronia dei due orologi, corpo e anima, esclude un contatto fra loro come anche la possibilità che l'Orologiaio li sincronizzi continuamente, dunque si risolve ad affermare una armonia prestabilita. Anche se Leibniz rifiuta le accuse di fatalismo «risulta difficile immaginare come l'attività psichica possa essere libera se si svolge parallelamente a processi somatici che sono regolati a loro volta da leggi meccaniche» (p. 188). Baruch Spinoza assume la posizione più coerente e radicale dove *res cogitans* e *res extensa* non sarebbero due sostanze ma la manifestazione

di un'unica sostanza. Egli non ammette l'esistenza di un Dio trascendente, ma natura e Dio coinciderebbero, in un universo panteisticamente inteso soggetto totalmente alle leggi naturali e funzionante in modo meccanicistico e deterministico. Julien Offray de La Mettrie applica fino in fondo la metafora della macchina per la realtà e per l'uomo spiegando le funzioni psichiche superiori per mezzo di una struttura più complessa del cervello.

Il XVI capitolo è dedicato a Thomas Hobbes considerato il fondatore della filosofia politica moderna: anche lui ha una visione meccanicistica della natura e dell'uomo, ritiene mera illusione il libero arbitrio e nega la volontà come appetito razionale «come se appetito nell'uomo e nella bestia non fossero la stessa cosa» (p. 199)[7]. Il filosofo formula così una antropologia riduzionistica onde la necessità di assoggettarsi al grande Leviatano che è lo Stato per garantire la pace. Pavesi riconosce precise somiglianze del pensiero di Hobbes con le teorie di Lutero, aggiungendo però a queste anche la sfiducia nell'autorità della Scrittura di fronte ai pericoli delle controversie presenti nel suo tempo. Può essere anche visto come precursore della psicologia del profondo: gli uomini attribuiscono alla volontà i loro pensieri e comportamento incapaci di riconoscerne la vera origine.

Nel XVII capitolo Pavesi in Schleiermacher riconosce le origini di una nuova religiosità fondata sull'intuizione e sul sentimento, dove ogni rivelazione è sempre qualcosa di singolare e non esiste una rivelazione con valore assoluto, dove anche la concezione di un Dio personale si dissolve e con esso la concezione personale dell'uomo che «diventa un essere fluido, senza una natura propria, prodotto in continua trasformazione, di due forze contrapposte» (p. 217) che non sono più, però, come in Lutero, due esseri trascendenti, ma forze naturali, due istinti opposti, che anticipa le interpretazioni dialettiche della realtà e della storia e la concezione psicoanalitica della lotta fra Eros e Thanatos (p. 216).

I capitoli dal XVIII al XXII presentano la crisi dell'antropologia moderna, declinata da una serie di autori che hanno contribuito ad una visione deterministica dell'uomo e della realtà: Nietzsche che con l'annuncio della morte di Dio *sdivinizza* la realtà e lascia l'uomo in un mondo in cui «non vi sono che necessità» (p. 222)[8].

Darwin con l'approccio evoluzionistico ha favorito una concezione per cui l'uomo vien ridotto al suo aspetto biologico. Ciò porta come conseguenza una concezione naturalistica che pretende di eliminare ogni differenza fra eventi naturali ed azioni umane. Il naturalismo nega la distinzione tomista fra azioni umane e azioni dell'uomo: sono azioni umane quelle di cui l'uomo, per mezzo di ragione e volontà, è padrone. Mentre sono azioni dell'uomo quelle indipendenti dalla sua volontà, come potrebbe essere uno starnuto.

---

7 Cit- di T. Hobbes, *Libertà e necessità. Questioni relative a libertà, necessità e caso*, Milano 2000, 185..

8 Cit. di F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano 2011[18], 148-150.

Con Wilhelm Maximiliam Wundt abbiamo la nascita della psicologia sperimentale moderna che porterà negli ultimi decenni nel campo delle neuroscienze alla convinzione di molti specialisti di essere vicini alla dimostrazione definitiva che tutta l'attività psichica non sarebbe altro che funzione del cervello. Pavesi nel XX capitolo mostra tutti i limiti di questa presunzione, dal fatto che a tutt'oggi la coscienza resta un enigma, alla distinzione fondamentale fra neuroscienze (con i risultati certi delle scienze neurologiche), e neurofilosofia (cioè l'interpretazione dei risultati delle neuroscienze per costruire una nuova antropologia). Tanto la neurofilosofia che la filosofia della mente criticano tre aspetti fondamentali della visione dell'uomo: l'identità personale, l'oggettività e particolarità della conoscenza e il libero arbitrio. Pavesi mostra tutta la debolezza delle argomentazioni riduzionistiche.

Nel XXI capitolo sul determinismo psicologico scopriamo che non solo Sigmund Freud con la sua psicologia del profondo, ma anche Gustav Jung con la psicologia analitica hanno una visione naturalistica e riduttiva dell'uomo. Per Freud «l'uomo nulla di più è, e nulla di meno dell'animale» (p. 255)[9], e non solo si schiera contro l'esistenza di un Dio personale, ma giudica assolutamente irrazionale il principio che si debba amare il prossimo come se stessi. Per Jung «la personalità cosciente è un segmento più o meno arbitrario della psiche collettiva» (p. 261)[10].

Il XXII capitolo prende in esame vari altri modelli antropologici moderni. Da Erich Fromm a Carl Rogers e John Watson, si prende in considerazione l'antropologia fra determinismo biologico e sociale, fino al comportamentismo, dove il comune determinatore è la negazione della persona e della sua libertà. Marx considera l'essenza umana come «l'insieme dei rapporti sociali» (p. 266)[11], per cui la psicanalisi che a lui si ispira riduce l'uomo totalmente alla società misconoscendone la dimensione interiore personale.

L'ultimo capitolo, il XXIII, fa un bilancio del percorso svolto, riconoscendo proprio nella negazione della dimensione personale dell'uomo la radice della crisi della modernità. La lucida e profetica opera di Guardini, *La fine dell'epoca moderna,* già aveva riconosciuto nella modernità un'epoca non cristiana se non anti-cristiana. Per lui il nazionalsocialismo non rappresenta l'ultima manifestazione della disumanità ma solo l'inizio, in quanto la modernità ha preteso di scrollarsi di dosso la Rivelazione cristiana mantenendo i valori da questa introdotti, come la dignità della persona. Ma questi valori diventano evidenti solo alla luce del Cristianesimo: la negazione di questo porta a lungo andare alla scomparsa di quelli. Altri autori, come Friedrich



9 Cit. di S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud 1915-1917*, vol. 8, Torino 1976, 661.

10 C. G. Jung, *La struttura dell'inconscio*, in *Opere*, vol. 7, Torino 1993, 281.

11 Cit. di.K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Feuerbach – Marx - Engels, Materialismo dialettico e materialismo storico*, a cura di C. Fabro, Brescia 1962, 83.

Cramer, mostrano i limiti della conoscenza scientifica e criticano le teorie troppo semplicistiche dell'evoluzione quando pretendono di spiegare la vita come scaturita da una successione di eventi casuali. Per Noam Chomsky, la complessità dell'uomo rappresenta un vero *miracolo biologico*. Un filosofo come Ludwig Wittgenstein riconosce un ordine logico soggiacente sia alla realtà che al pensiero umano. Lo psichiatra viennese Viktor Frankl identifica nel problema del significato la questione di fondo dell'uomo, per cui la Logoterapia-analisi esistenziale che lui fonda, per il valore dato al significato del vivere e l'apertura alla trascendenza, può a buon diritto essere definita umanistica. La conclusione di Pavesi, quale chiasmo che spiega il titolo è una citazione del Concilio Vaticano II: «L'uomo in verità non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana» (p. 287)[12].

Quello di Pavesi è un trattato di antropologia, avvincente e documentato. Non si limita a dare la sua interpretazione degli autori che richiama, ma documenta con dovizia di citazioni il loro pensiero. Si vede all'opera un maestro sia per la capacità di sintesi di tematiche vastissime, sia per il pregio di cogliere subito di ogni autore il punto della questione, il cuore del problema, l'elemento che illumina tutto il pensiero. È uno studio che aiuta a ripensare molti luoghi comuni e non ha paura di riconoscere le responsabilità dell'attuale concezione anti-cristiana ad autori come Lutero. Non è certo un libro "politicamente corretto". Smaschera senza mezze misure molti autori portati oggi in palmo di mano anche nell'ambito della teologia, come Freud e Jung, considerati "mostri sacri intoccabili". Ecco invece uno psichiatra che non ha il complesso di inferiorità di certi teologi moderni di fronte a questi autori, e ne manifesta i fondamenti antropologici che possiamo dire disumani, se l'umano implica la libertà e la trascendenza. In un panorama teologico, filosofico e scientifico dove domina ormai la *deellenizzazione* e la negazione dell'anima, Pavesi non teme di essere fuori moda difendendo a spada tratta l'esistenza di un'anima spirituale, razionale e libera, e dedicando diversi capitoli al pensiero greco, riconoscendone il valore fondativo. Certo però il centro positivo della sua antropologia è la scoperta della *persona* che avviene solo col Cristianesimo. In Pavesi troviamo l'affermazione della libertà dell'uomo che svanisce con lo svanire della sua apertura alla trascendenza e che nello sguardo di Cristo trova la sua dignità irriducibile. Egli risulta in sintonia con tutto il magistero della Chiesa fino a Papa Francesco, rivelando anche qui la lettura distorta che si può fare dell'enciclica *Laudato si'* e cogliendo invece il centro del problema, dove «l'apertura alla trascendenza diventa la condizione imprescindibile per inquadrare correttamente la questione ambientale» (p. 28). Sorprende scoprire in uno psichiatra la lucidità del pensiero cattolico che vorremmo incontrare in molti teologi! Forse possiamo trovare il pensiero riassuntivo dell'antropologia di Pavesi proprio in una frase della *Laudato*

[12] Cit. di *Gaudium et spes*, 14.

*si'* citata: «L'essere umano, benché supponga anche processi evolutivi, comporta una novità non pienamente spiegabile dall'evoluzione di altri sistemi aperti. Ognuno di noi dispone in sé di un'identità personale in grado di entrare in dialogo con gli altri e con Dio stesso. La capacità di riflessione, il ragionamento, la creatività, l'interpretazione, l'elaborazione artistica ed altre capacità originali mostrano una singolarità che trascende l'ambito fisico e biologico. La novità qualitativa implicata dal sorgere di un essere personale all'interno dell'universo materiale presuppone un'azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e alla relazione di un Tu a un altro tu. A partire dai testi biblici, consideriamo la persona come soggetto, che non può mai essere ridotto alla categoria di oggetto» (p. 32)[13].

**Angelo Pizzetti**



13 Cit. di *Laudato si'*, 81.

# Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della teologia morale

**Arturo Bellocq**
*EDUSC, Roma 2020, 250 pp.*

Il testo di Arturo Bellocq, professore di Morale Fondamentale e di Dottrina Sociale della Chiesa presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma, si compone di due parti: nella prima l'A. recensisce le principali scuole di rinnovamento intrapreso negli ultimi decenni nel campo della teologia morale fondamentale (capitolo I) e della filosofia morale di ispirazione tomistica (capitolo II); nella seconda l'A. avanza una teoria dell'azione morale, compito eminentemente filosofico (capitolo III), che funge da base alla teologia morale (capitolo IV).

Nell'*Introduzione* l'A. enuclea i nodi teorici del dibattito morale, ereditati dalla stagione dei manuali, e li identifica nel normativismo e nel fisicismo: il primo intende la morale principalmente come discorso sulle norme da rispettare, il secondo definisce le azioni concrete come atti fisici. Entrambi i difetti, asserisce l'A., continuano a essere presenti nella morale autonoma, che condivide lo stesso paradigma della manualistica, di cui inverte l'ordine dei fattori.

La morale dei manuali e la morale autonoma sono viziate dall'estrinsecismo tra coscienza soggettiva e legge oggettiva, che si traduce nella visione della coscienza come introiezione di un obbligo esteriore o come produzione interiore creativa dell'obbligazione. In ambo i casi, si smarrisce il senso autentico della legge, che è custode della verità sul bene, e della coscienza, che partecipa di questa legge e la personalizza nell'azione.

Inoltre, la manualistica e la morale autonoma sono viziate dal biologismo, che si declina nella deduzione delle norme morali universali dalla struttura biologica o nella fondazione della legge morale nella sola ragione. In ambo i casi, si perde il vero senso della legge naturale, che istruisce l'agire tramite le inclinazioni naturali, e della ragione, chiamata a ordinare i dinamismi fisiologici al bene della persona.

Nel *Capitolo I*, a fronte del duplice limite rilevato, l'A. considera l'istanza di rinnovamento fenomenologica di Giuseppe Angelini, dell'interpersonalità di Livio Melina, filiale di Réal Tremblay e classica di diversi autori.

Il progetto di fondazione fenomenologica di Angelini prende avvio dalla denuncia di intellettualismo rivolta alla tradizione teologica morale, che si fonda sulla così detta antropologia delle facoltà e pensa l'accesso alla verità a prescindere dalla mediazione pratica del soggetto. La fenomenologia della coscienza mostra che il soggetto non agisce per fini conosciuti dalla ragione e presentati alla volontà, ma per aspettative dischiuse da incontri promettenti, a cui è invitato a dare credito.

L'A. considera la descrizione fenomenologica del teologo milanese acuta e illuminante, invitando però a muovere dal fenomeno al fondamento per istruire una metafisica delle facoltà e dell'azione. La dottrina tomasiana delle facoltà, tacciata d'intellettualismo, in realtà non pensa la ragione come autonoma, ma in relazione circolare con la volontà e gli appetiti. Inoltre, la conoscenza pratica del soggetto non costituisce un'epistemologia alternativa al sapere morale universale, ma un momento complementare, in quanto la scienza morale, *recta ratio in actu signato*, è frutto della riflessione sul sapere pratico, *recta ratio in actu exercito*. Infine, la comprensione della norma morale ha un debito con l'esperienza pratica, personale e culturalmente connotata, tuttavia il punto di partenza del ragionamento pratico non è una supposizione soggettiva arbitraria né opinioni culturalmente condizionate, ma un orientamento al bene e i principi primi della ragione pratica.

La morale dell'interpersonalità di Melina intende l'amore tra persone quale esperienza centrale della morale, che si realizza pienamente nell'incontro con l'Altro che è Dio. Il teologo di Adria afferma che la ricerca della relazione interpersonale non è data per natura, benché questa supponga una formalità strutturale che la favorisce. In tal senso, l'amore interpersonale è dato primario a livello metafisico, ma non epistemologico.

L'A. conviene nel riconoscere il compimento della morale nell'amore al prossimo e a Dio e rileva la distinzione tra piano dell'essere e della conoscenza operata da Melina, ma avanza la critica secondo cui questi tenderebbe a identificare l'amore con quello interpersonale, senza sottolineare a sufficienza l'ampiezza semantica del temine *amor* quale *simplex voluntas boni*, naturale inclinazione alla propria perfezione, di cui sono attestazione tendenze basilari come l'autoconservazione tramite la nutrizione, il riposo e la difesa. L'amore è luce per l'agire in quanto tendenza al fine o bene pratico, di cui l'amore interpersonale rappresenta un tipo specifico.

La morale filiale di Tremblay identifica nella categoria di filiazione il fondamento ontologico della relazione tra Cristo e l'uomo e dunque della vita morale. Il teologo canadese adotta la prospettiva discendente, da Cristo all'uomo, nel tentativo di spiegare la pienezza della vita di fede e mostrare come si realizzi in congruenza ai dati della ragione.

L'A. ritiene che la prospettiva di Tremblay manchi di una vera e propria teoria della razionalità pratica, che impedisce di spiegare come i nuovi principi della vita del Figlio intervengano nei meccanismi di percezione del bene pratico. Se è vero che solo la ragione del Figlio è in grado di mostrare il bene morale completo, è altrettanto

vero che la grazia passa attraverso le strutture della razionalità pratica. La fondazione cristocentrica sul piano ontologico ha dunque bisogno di venire completata da un'antropologia che dischiuda il dinamismo dell'agire.

L'approccio classico di matrice tomistica è ripreso da diversi autori, tra cui lo spagnolo Ángel Rodríguez Luño, che pongono l'accento sul tema del fine ultimo o beatitudine, che è identificato con la santità, frutto della sequela e immedesimazione con Cristo. In questa prospettiva, la morale cristiana è in continuità con la morale umana, ma apporta anche una novità in termini di conoscenza del bene umano e della possibilità di realizzarlo.

Nel *Capitolo II* l'A. pone a confronto gli autori del primato epistemologico della metafisica in morale con la riflessione di Martin Rhonheimer, propiziata dalla teoria neoclassica della legge naturale di Germain Grisez e John Finnis, che criticano l'interpretazione neoscolastica della dottrina tomistica della legge naturale e ne propongono una rilettura basata sull'autonomia epistemologica della ragione pratica. Mentre per i primi l'attività della ragione pratica consiste nell'ordinare all'azione ciò che la ragione speculativa ha già conosciuto come conveniente, per Rhonheimer il bene dell'appetire non è già dato nelle cose, ma è un ordine che la ragione stabilisce negli atti della volontà, pertanto può essere conosciuto speculativamente solo quando la ragione pratica lo ha stabilito.

Nel *Capitolo III* l'A. indaga la natura del bene pratico e il rapporto tra questo e il bene ontologico. Circa il primo tema, ciò che Aristotele chiama *prakton agathon* e Tommaso *bonum operabile* non è principalmente un ente sostanziale, ma un'attività o *operatio* e lo stato più perfetto del soggetto che la compie. Il bene pratico è il fine ultimo o bene supremo a cui il soggetto tende e a cui ordina gli altri fini o beni particolari.

Mentre le piante operano il bene pratico *sine cognitione*, per impulso diretto della natura tramite l'*appetitus naturalis*, gli animali e gli uomini compiono il bene pratico *cum cognitione*, dotati rispettivamente di *appetitus sensitivus* e di *appetitus intellectualis* o *rationalis* o *voluntas*, che sono come una tendenza al bene conosciuto dai sensi e dalla ragione. Questa riconosce con evidenza immediata solamente i principi primi, colti dall'abito naturale della sinderesi, che maturano e si sviluppano alla luce della vicenda biografica del soggetto. Esperienze ricevute, azioni compiute, abiti, riflessione e dialogo critico sono l'alveo entro cui la luce della ragione identifica il fine ultimo pratico a cui aspirare e opera un'articolazione ordinata dei fini intermedi.

Circa il secondo tema, per sapere cosa fare, si deve sapere come stanno le cose, però si tratta di due ordini di conoscenza differenti, di competenza della ragione pratica e speculativa. Queste non sono due potenze, ma due modi di esercizio della stessa potenza intellettiva, che si differenziano rispetto al fine: la ragione teorica mira a sapere la realtà, quella pratica ricerca cosa fare. Mentre quello teorico è un sapere la realtà, e la conoscenza è misurata dalle cose che non causa, quello pratico è un sapere il proprio appetito e la sua determinazione, e la conoscenza è misura delle cose che causa.

Questi due modi di conoscere non sono semplicemente slegati, ma si integrano. Nel cammino di ricerca della verità sul bene, la ragione pratica, mossa da un orientamento al bene e da alcuni principi primi, che seguono l'ordine delle inclinazioni naturali, dapprima opera nelle singole azioni, in seguito formula norme universali tramite astrazione, infine si avvale dell'ausilio della ragione speculativa, che tramite una riflessione antropologica e ontologica interpreta e spiega le norme morali.

Nel *Capitolo IV* l'A. indaga la rettitudine del fine ultimo e s'interroga su cosa sia ciò a cui il soggetto deve ragionevolmente aspirare. Si tratta di comprendere come distinguere il fine ultimo vero da quelli apparenti. Per la tradizione classica, il fine ultimo non si identifica né con i beni esteriori come le ricchezze e l'onore né con quelli interiori come il piacere, ma consiste in un'operazione. La felicità è l'attività relativa all'oggetto più perfetto, che è Dio in quanto bene infinito, e si configura come contemplazione della sua essenza.

Pertanto, l'idea di felicità in questa vita va ordinata alla *beatitudo perfecta* che si realizzerà nell'aldilà, e l'appetito va configurato secondo quel fine. Ora, dato che la regola della rettitudine della volontà è agire *secundum rationem*, ci si dispone alla contemplazione di Dio nell'aldilà tramite la vita virtuosa secondo ragione sulla terra. Questa si realizza col concorso delle virtù morali, che dispongono l'appetito al fine dovuto, e della prudenza, che ordina la scelta al fine in maniera conveniente.

Da ultimo, se il vero fine ultimo è l'*ordo ad Deum*, allora la Rivelazione cristiana gioca un ruolo prioritario e strutturante per il fine pratico, insegnando che siamo chiamati a partecipare dello stesso *bonum divinum* attraverso una vera amicizia con Dio e inaugurando l'amicizia con Dio grazie alla virtù della carità, che plasma il dinamismo pratico secondo la dottrina tomasiana della *caritas forma virtutum*. Questa cresce e matura nell'ambito della Chiesa, comunità che nutre e alimenta il soggetto, sostenendolo nel cammino al vero bene che è Dio.

Il volume di Bellocq, di cui si sono richiamati gli snodi essenziali, è strumento di grande interesse per gli studiosi di morale, non solo per l'ampiezza della ricerca, che si misura con alcuni tra gli autori più autorevoli nel campo filosofico e teologico, ma anche per l'efficace disposizione delle linee generali di una valida teoria della conoscenza pratica.

Alla scuola dell'analisi tomista dell'azione, fondata sulla filosofia dell'essere e al tempo stesso attenta all'originalità del sapere pratico, l'A. documenta il compimento della morale naturale in quella cristiana e offre una valida teoria della razionalità pratica come base per la teologia morale, chiamata a rispettare, assumere e integrare nell'orizzonte teologico dischiuso dalla Rivelazione le fondamentali chiavi dell'agire fornite dall'etica filosofica.

**Alberto Frigerio**

# Ragione e fede, dalla distinzione all'armonia. Una ricerca… non dimenticando Louis Billot

**Giancarlo Vergano**
*Cantagalli, Siena 2019, 308 pp.*

Quest'opera già nel titolo indica una direttrice prediletta, quella, cioè, che desidera e trova il rapporto, tra ragione e fede, della *armonia.* Vergano cerca la ricerca storico-teologica di questa armonia «prima e intorno a Louis Billot», nella Scuola Romana, indi in Billot, assumendo «tutto il dramma dei passi tentati per rinnovare il metodo teologico in un'epoca in cui spesso ragione e fede sembravano contrapposte» (p. 7, Prefazione di P. D. Koonce). Armonia è superiore alla distinzione, e ancor più supera e scansa i falsi rapporti: opposizione, confusione. Tutti i falsi rapporti tracciano sempre un quadro razionalistico, e allora pure fideistico, sia che ciò accada per rigidità scolasticistiche, sia che ciò succeda per diverse rigidità *moderne*: antiintellettualismo, positivismo, storicismo. È questo – ci è parso – il cuore del lavoro, in altre parole la riproposta teoretica di vera Tradizione, che sta sotto la analitica verganana di Perrone, Zigliara, Moelher, Passaglia, Schrader, Newman, Franzelin, Scheeben, poi nella Parte Seconda, distesamente, di Louis Billot.

Perrone interessa per le differenti coloriture di *ragione* prima, con, dopo l'esperienza della fede (p. 32). Zigliara vede bene come la Chiesa garantisca l'esercizio ontologicamente non privato della professione di fede (p. 51). Di Moelher è prodotto un testo sullo Spirito Santo generatore, nel credente, di un istinto-tatto cristiano (p. 65). Newman è maestro della maggior ragionevolezza dell'assenso esistenziale-integrale di fede (pp. 115-116). Scheeben insegna a riconoscere la forza veritativa del dogma per la sua autoluminosità, se il dogma è visto nella totalità (p. 129. Profonda l'ipotesi avanzata da Vergano nella nota 52 della medesima pagina). Prima di arrivare a Billot, l'Autore dedica varie pagine ai documenti magisteriali della fine dell'Ottocento, e conclude che la Scuola Romana da una parte non fu causa diretta di quei documenti, d'altra che essa anticipava l'indicazione del ritorno allo spirito dell'autentica Scolastica. Billot è studiato dalla riflessione di base del *De virtutibus infusis* al poderoso *De immutabilitate Traditionis*: Billot ha irrinunciabile antipatia per Loisy, ma è del tutto fuorviante annoverare Billot tra i conservatori statici ignari di cosa è Tradizione per

Vincenzo di Lérins (pp. 170–ss.). Va riconosciuta in ogni caso la non dimestichezza billotana con la «regione dell'inquietudine, degli slanci…» (p. 173). Lirica l'immagine della Tradizione che assiste al momento in cui Dio fa nascere il regalo della verità rivelata (p. 181), ove è scorto un *a priori* ch'è il modo scolastico per dire che la Tradizione non è un organo, con la Scrittura, di una norma superiore di «Chiesa», invece trattasi di poter scorgere per lo Spirito quell'autoluminosità di «formalità» (p. 191), attuosità, vitalità, che supera le angustie e della *sola scriptura* e della giustapposizione di fonti (come pure le intrusioni da una parte di una filosofia non rispettosa dell'analogia [p. 278] e dall'altra di un approccio positivo «storico» autoelevatosi a Filosofia Prima). Ancora: la Sacra Scrittura, insegna Billot, non è il luogo della Parola di Dio (p. 198), ma è la teca che Dio dispone per l'offerta della Parola, viva, autoconvincente. Non mancano aperture billotane al riconoscimento della presenza nella Scrittura di molto *umano di contesto* (p. 205). Sul versante di contenuto natura-grazia piace molto la menzione dell'antipatia di Billot, anticipatrice di de Lubac, per il fosso assolutamente non tradizionale (esso, il fosso!, *modernista*) dell'idea di natura pura (p. 211). Importante questo: non è mistero rivelato la difficoltà di compatibilità libertà-grazia, ma quest'ultima è insufficienza di visione filosofica (p. 217). Interessante è il confronto Tommaso (secondo Congar)-Billot: per il primo c'è più presenza del *filosofico* avanti la fede, per il secondo si dà più sfumatura (p. 240).

In conclusione: l'indagine dell'Autore sulla Scuola Romana mostra come non sia giusto attribuire solo al Vaticano II la detronizzazione di un «rigoroso» impiego di una filosofia univocizzante in teologia (p. 272). Insieme: già nei voti della Scuola Romana la «detronizzazione» suddetta mai è antimetafisica o è cessione alla mistura di antiintellettualismo e positivismo elevato a *Primum* indiscutibile; invece c'è l'indicazione «coraggiosa» della fede della comunità dei credenti come esperienza posta a fondamento (p. 274). Insomma: non, come in alcuni settori attuali, il sorvolare frettolosamente su preliminari di «metodo critico», né tantomeno una vecchia invadenza di filosofia irrispettosa dell'analogia; invece: il consistere nel luogo «antropologico» dei credenti, stretti intorno alla autoluminosità dell'Evento di Gesù. L'Autore parla di «sorprendente sensibilità antropologica *ante litteram* […] nell'ambiente accademico romano dell'800» (p. 275).

L'insegnamento, che il lettore – certo se preparato – può secondo noi ricavare, è quello dello svettare della Bellezza di Cristo, oltre accerchiamenti non solo antichi ma anche moderni, che presumono il conflitto, che non c'è, perché hanno preteso troppo dalla arida metafisica dell'essenza (ieri) o dall'apriorica equazione di modernità-verità ultima. Cadendo questi accerchiamenti, senza che cada affatto il sensorio dell'ente e il prodigio dell'uomo, lo Spirito delicatamente plasma secondo la fede *in* Gesù tutt'Intero. Il teologo, e anche l'uomo di cultura, è chiamato a descrivere sempre di nuovo questa *più che* armonia. Scuola Romana e Billot lo hanno fatto, con limiti, ma anche con aspetti interessanti, che Vergano offre. Soprattutto a chi è chiamato a fare

il teologo cui in cuore preme di essere, a servizio degli altri, «sistematico». Quest'ultimo ha necessità di «norme» (p. 283), ossia di Magistero, che poi riporta a Tradizione viva, ossia a presenza dei credenti, entro il mistero dell'essere intorno alla Bellezza del Signore. E il discorso ricomincia.

**Carmelo Pandolfi**

# Lo Yoga dell'Islam

**Alberto Ventura**
*(Orizzonti dello spirito, 118), Edizioni Mediterranee, Roma 2019, 155 pp.*

La relazione tra lo yoga e la cultura islamica è un tema che ha destato sempre più la curiosità degli studiosi nel secolo scorso e ancora oggi è oggetto di numerose ricerche. Ricordiamo la congettura di Mircea Eliade, per cui le pratiche dei mistici musulmani potrebbero essersi sviluppate a partire da quelle yogiche dell'India. Oltre al fatto che gli studi di Eliade sullo yoga sono ormai datati, la suddetta ipotesi non è giustificabile sulla base delle fonti e, quindi, riteniamo più corretto considerare il sufismo come un fenomeno propriamente islamico. Indubbiamente, le pratiche dei mistici musulmani presentano somiglianze con quelle degli yogin, eppure devono essere considerate distintamente da queste e rapportate a credenze e simbologie tipicamente islamiche. In tempi più recenti, il rapporto tra lo yoga e l'Islam è stato analizzato con un approccio differente, soprattutto con lo scopo di far emergere gli interscambi culturali tra queste tradizioni. Fra gli studiosi che si sono occupati di questi temi a carattere multidisciplinare spicca il nome di Carl W. Ernst, il quale ha evidenziato che tecniche yogiche sono state adottate anche da parte di mistici sufi nei contesti della Persia e dell'India musulmana.

Alberto Ventura tiene conto delle ricerche di Ernst e di altri studi correlati, ma nel testo qui recensito i temi indologici trovano decisamente meno spazio rispetto a quelli islamologici: *Lo Yoga dell'Islam* non è incentrato sulle teorie e tecniche dello yoga, bensì su quelle del sufismo. A chi ha familiarità con questi argomenti, l'accostamento dei termini "yoga" e "Islam" potrebbe sembrare una forzatura, ma l'autore non intende affatto delineare una prospettiva sincretistica – anzi, nell'introduzione si evidenzia nettamente la distinzione tra il sincretismo religioso, che mescola artificialmente diversi aspetti, e la sintesi, che integra diversi elementi in un complesso armonico, ed è ovviamente a questo genere di scambio culturale che interessa maggiormente all'autore. Nel corso della sua esposizione, inoltre, egli evidenzia analogie teoretiche e simboliche fra diverse tradizioni iniziatiche dell'Asia e il sufismo (o esoterismo islamico, come preferisce chiamarlo Ventura, usando un'accezione di più ampio significato, per indicare anche saperi collegati alle dottrine dei sufi). Il titolo del libro viene così

giustificato dalla sua cornice comparativa, basata sul presupposto che i vari metodi di realizzazione spirituale facciano riferimento ad un ordine condiviso di archetipi metafisici e che per questo convergano verso un unico e identico fine. Tale approccio, che già abbiamo riscontrato in precedenti lavori di Ventura, come *Sapienza sufi* (Edizioni Mediterranee, 2016) e *L'esoterismo islamico* (Adelphi, 2017), ha un debito non trascurabile nei confronti del pensiero di René Guénon, menzionato spesso e volentieri in questi studi. La prospettiva guénoniana presenta alcune criticità e appare ingiustificabile dal punto di vista storico-filologico, ma è evidente che ai parametri "scientifici" dell'accademismo Ventura preferisce un orientamento comparativo e teoretico di ampio respiro: piuttosto che limitarsi all'analisi meticolosa delle fonti, egli si prefigge di restituire il significato più intimo delle dottrine e delle pratiche del sufismo, scavalcando i preconcetti del vecchio orientalismo di epoca coloniale, nonché l'idea che la mistica islamica possa essere pienamente inquadrata secondo criteri razionali. La dimensione del confronto diventa essenzialmente uno spazio per fare chiarezza. L'autore ci ricorda che negli anni '60 lo storico delle religioni Louis Gardet aveva già proposto un confronto ragionato fra il sufismo e lo yoga, eppure a queste tradizioni lo studioso francese attribuiva l'etichetta fuorviante di "mistica naturale", posta un gradino sotto alla "mistica sovrannaturale" del Cristianesimo. Non sono poi mancate letture semplicistiche come quella di Fritz Meier, che nella descrizione delle pratiche dei sufi naqshbandi non vedeva altro che la rappresentazione di poteri magici e doti inverosimili: tale interpretazione non tiene conto del reale significato di tali pratiche in rapporto ad un sistema elaborato di realizzazione spirituale. A noi sembra che, rispetto a questi e altri studiosi del secolo scorso, Ventura abbia saputo centrare l'argomento con maggior precisione, rendendolo accessibile anche a chi non ha accesso alle fonti di riferimento, in arabo e persiano. Chiariti questi punti, passiamo ad un breve esame dei contenuti che hanno catturato la nostra attenzione, dando uno sguardo sommario a quanto è esposto nei dieci capitoli del libro.

Il sufismo, nel corso della sua evoluzione storica, ha partorito diverse scuole, ognuna delle quali ha sviluppato il proprio sistema di dottrine e pratiche nel corso del tempo. Ne *Lo Yoga dell'Islam*, Ventura si occupa in particolare di una confraternita formatasi in Asia Centrale verso la metà del XII secolo, divenuta nota come Naqshbandiyya (da Baha' al-Din Naqshband, che nel XIV secolo ne ha consolidato la fisionomia). Il maestro Ahmad al-Sirhindi ha poi contribuito alla sua diffusione in India sul finire del XVI secolo. Ventura fornisce dati di inquadramento storico, ma non si dilunga nel presentare le singole tappe dell'evoluzione dell'ordine, tanto meno ci parla del suo ruolo nel contesto dell'India Mughal: lo scopo dell'autore, d'altronde, è quello di presentarne la dottrina secondo un'esposizione di orientamento teoretico, piuttosto che storico. Nel testo viene evidenziato che la Naqshbandiyya si distingue dalle altre confraternite per una serie di peculiarità, che la rendono unica nel suo genere. I suoi maestri invitano a seguire un metodo di realizzazione immediato, che spinge l'aspirante sufi a rivolgere lo sguardo direttamente alla dimensione interiore e a mantenere una sobrietà tale che il mistico non sia distinguibile dagli altri osservanti

della legge esteriore. La pratica consistente nel "ricordo" o "menzione" del Nome divino rispetta questo stesso atteggiamento: mentre altre Vie sufi suggeriscono agli adepti di prepararsi alla preghiera interiore con la preliminare recitazione orale, i maestri naqshbandi invitano a praticare direttamente il *dhikr* del cuore, che consiste in un continuo e silenzioso richiamo del nome divino. Ventura mostra la somiglianza tra questa pratica e il *japa*, la ripetizione del *mantra* nello yoga – e, come aveva già fatto notare Gardet, vi sono tratti comuni anche con l'esicasmo dei cristiani ortodossi. Tra le pratiche sufi e quelle yogiche si possono trovare ulteriori analogie, considerando anche che i mistici musulmani modulano il *dhikr* in base ad una determinata disciplina respiratoria e danno all'invocazione del nome una cadenza ben stabilita, legata al controllo del battito cardiaco e alla permanenza in un profondo stato di concentrazione, finalizzato all'isolamento dalle influenze esterne e dalle perturbazioni della mente. Bisogna poi considerare che il discepolo pratica il *dhikr* silente focalizzandosi sulle *lata'if*, ossia i punti del corpo sottile, a ognuno dei quali è associato un profeta (proprio come i *chakra* del tantrismo sono presieduti da una deità), talvolta accompagnando la meditazione all'immagine mentale del maestro o di un profeta. Come evidenzia Ventura, approfondendo un aspetto poco indagato dalla letteratura critica, anche il maestro può esercitare sul discepolo un'influenza spirituale, accompagnandolo e assistendolo nei momenti di necessità. L'obiettivo finale di questo percorso, che comprende diverse tappe e prevede l'esplorazione di mondi sovrasensibili, è l'annullamento del Sé: in assenza della distinzione tra il contemplante e il contemplato, il principio dell'unicità di Dio (*tawhid*) si manifesta nel suo aspetto non-duale. Una volta risalito alla Verità, il sufi deve ripercorrere a ritroso la propria strada e scendere di nuovo al punto di partenza, per poter cogliere il Principio anche nel suo aspetto molteplice. Questo aspetto viene esplicitato chiaramente nella dottrina dell'unicità della visione (*wahdat al-shuhud*) di Ahmad al-Sirhindi, che Ventura qui non approfondisce, preferendo fare riferimento in generale alla corrente della Naqshbandiyya, piuttosto che al pensiero dei suoi singoli esponenti.

Il testo di Ventura si distingue da altri saggi sul sufismo in circolazione, in quanto si sofferma sugli aspetti metodici e operativi di una delle varie correnti della mistica islamica, illustrando lo stretto legame tra la teoria e la pratica, tra il simbolo e la realtà, tra l'interiore e l'esteriore. Come si afferma nella conclusione, uno scritto non potrà certo sostituire un'esperienza come quella che percorre il mistico sufi accompagnato dal proprio maestro e, vista la natura degli argomenti, non deve sorprendere che molti punti trattati appaiano oscuri, se non privi di significato. Ciononostante, a noi sembra che la proposta interpretativa di Ventura possa favorire una comprensione più approfondita dell'argomento e invitare altri studiosi a chiarificare le sfaccettature di una tradizione multiforme e variegata come l'esoterismo islamico, che nel suo restare in ombra appare sempre illuminante.

**Francesco Malaguti**

Finito di stampare
nel mese di novembre 2020
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)