

A servizio della Teologia

- 263-269 Editoriale: la teologia a servizio di un nuovo umanesimo
Manlio Sodi
- 271-304 Nuovi impulsi per la teologia contemporanea dall'Enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI
Nicola Ciola
- 305-333 Metodi biblici tra il sì e il ma. Quale nuova metodologia?
Tarcisio Stramare
- 335-363 S. Giovanni Crisostomo e le Sacre Scritture
Guido Innocenzo Gargano
- 365-390 I Santi: una sfida alla teologia. Appunti di riflessione
Antonino Raspanti
- 391-410 «Wie du Vater in mir bist, und ich in dir»: der Einsatz für die Ökumene in den nachsynodalen Schreiben von Johannes-Paul II.
Bernhard Körner
- 411-425 La novedad de la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II y su coherencia con el magisterio anterior
Gerardo del Pozo Abejón
- 427-439 La genèse révélatrice de la religion
Marian Rusecki
- 441-465 Christ and Christian Non-Duality: Christology and Mysticism in Bede Griffiths
Joseph H. Wong

RECENSIONES

BART BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, prefazione di P. Coda, Roma 2006 (Réal Tremblay; Luis F. Ladaria), pp. 467-473

GIUSEPPE LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, Roma 2004-2005, 4 voll. (Riccardo Ferri), pp. 473-477

PAUL O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalypse. An Essay on Fundamental Eschatology*, Dublin 2004 (Julie Tremblay), pp. 477-480

VITA ACADEMIAE

1. Atti della Sessione Accademica del 13 dicembre 2006, pp. 481-525
 - * Indirizzo di saluto di P. Bernard Ardura, O. Praem., Segretario del Pontificio Consiglio della Cultura, pp. 481-484
 - * Presentazione dell'Accademico S.E.R. Mons. Rino Fisichella, Rettor Magnifico della Pontificia Università Lateranense, pp. 485-486
 - * Conferenza del Prof. Eberhard Jüngel, *Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. Gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen*, pp. 487-510
 - * Conferimento dell'Emeritato all'Accademico Prof. P. Prosper Grech, O.S.A., p. 511
 - * *Laudatio* del Prof. P. Ugo Vanni, S.I., pp. 512-514
 - * *Lectio magistralis* del Prof. P. Prosper Grech, *Cristianesimo o cristianesimi? Il caso del vangelo di Giuda*, pp. 515-525
2. Cronaca dell'Accademia, pp. 526-528
 - * Sedute del Consiglio, p. 526
 - * Consegna del fascicolo 2007/1 a Benedetto XVI, p. 526
 - * Gruppo di ricerca su "Teologia ed esperienza spirituale", pp. 526-527
 - * Relazione annuale del Presidente, p. 527
 - * Nuovi Soci Corrispondenti, p. 527
 - * Partecipazione alle attività della Santa Sede, p. 527-528
3. Nomina del nuovo Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, p. 528
4. Creazione a Cardinali di S.R.C. di due illustri Accademici, p. 528

INDEX TOTIUS VOLUMINIS, pp. 529-531

LA TEOLOGIA A SERVIZIO DI UN NUOVO UMANESIMO

PATH 6 (2007) 263-269

*Tristo è quel discepolo
che non avanza il suo maestro*
(Leonardo da Vinci)

Un antico proverbio arabo condensa uno dei tanti aspetti della saggezza popolare affermando che se si vuol tracciare un solco diritto bisogna attaccare il proprio aratro ad una stella! Il linguaggio agricolo con cui si esprime una scintilla di saggezza può, di fatto, interpellare anche il lavoro universitario, o meglio: la missione dell'Università.

«*Un nuovo umanesimo per l'Europa. Il ruolo delle Università*». Con questo titolo programmatico l'Incontro europeo dei Docenti universitari – svoltosi nell'Urbe dal 21 al 24 giugno 2007 in occasione del 50° dei “Trattati di Roma” – ha offerto un'occasione privilegiata per ricordare e per restituire alla missione universitaria la consapevolezza di un impegno a servizio dello sviluppo integrale della persona.

Nella loro varietà, le Istituzioni accademiche offrono un contributo prezioso, talora decisivo, all'elaborazione di processi culturali. La prospettiva umanistica, che la fede cristiana condivide e qualifica (dopo averla consolidata per secoli anche attraverso il sorgere di prestigiose Istituzioni universitarie), ma che è geneticamente costitutiva dell'uomo di ogni fede e cultura, costituisce l'*orizzonte* per tale sfida. Essa offre pure un termine di confronto per tutti coloro che si dedicano alla missione dell'Università per formare la personalità di protagonisti che sappiano porsi a servizio della vita civile e della convivenza sociale.

L'Incontro romano ha inteso rivendicare il ruolo educativo proprio dell'alta formazione e della ricerca. Per questo sono stati attivati e celebrati in contemporanea ben 47 convegni, articolati in quattro grandi aree tematiche: *la persona umana; la città dell'uomo; la visione delle scienze; creatività e memoria.*

Le forme attraverso cui si attua il processo culturale sono tanto diversificate quanto variegate risultano le aree al cui interno si realizza una ricerca, si approfondisce un particolare percorso, e si comunicano risultati in vista di uno sviluppo coerente della singola scienza. Tutto questo sempre a servizio dell'uomo e quindi della cultura.

Considerando il contributo che l'impegno universitario può offrire per l'elaborazione di «un nuovo umanesimo» (più ontologico che cronologico), con la sottolineatura dello specifico «ruolo delle Università», per ogni Istituzione accademica – ecclesiastica e laica – si pone la sfida di operare secondo prospettive che richiedono alcuni parametri di riferimento. L'obiettivo è quello di entrare nel contesto di un discorso umanistico che rifiuti ogni forma di integrismo e di settorialità per il bene integrale di ogni persona e quindi della società.

1. L'uomo al centro

Quando si pensa al grande genio di Leonardo da Vinci, nell'immaginario collettivo affiora immediatamente quel disegno dell'uomo la cui immagine a braccia aperte entra a perfezione all'interno di una circonferenza.

L'uomo è il centro; ma la persona con la sua struttura individua un cerchio che rinvia alla perfezione e all'armonia, frutto di sintesi tra valori umani e spirituali. Ecco il traguardo; ecco la stella di riferimento! Ma per raggiungere tale traguardo è necessaria l'interazione tra contenuti e metodologie. È qui che si pone quella dimensione culturale il cui sviluppo e la cui condivisione sono affidati al ruolo dell'Università e alla responsabilità della ricerca.

Il termine *universitas* denota la progettualità di un articolato cammino, costantemente *in fieri* o *in progress*. Il traguardo, sempre perfettibile, è costituito non tanto dal conseguimento di risultati immediati quantificabili in “crediti” e in titoli, quanto invece dalla consapevolezza di un orizzonte che permette alla persona di valorizzare ciò che è stato acquisito attraverso le più diverse forme della ricerca a servizio della persona.

A partire da questo orizzonte e dallo specifico ambito di ricerca, il docente o il ricercatore è invitato a condividere i risultati, sviluppandone le dimensioni e le implicanze umanistiche, per far vedere come questi possono essere posti – direttamente o indirettamente – a servizio dell'uomo e delle Istituzioni, evidenziando ciò che il contenuto di una specifica ricerca (o l'approfondimento teorico di un'area di conoscenza) apporta alla "crescita in umanità" della persona. Impegno non facile; ma qui risiede il segreto di un'autentica e oggettiva ricerca e il desiderio che questa sia animata da un corretto progetto di sviluppo.

Si potrà delineare un nuovo umanesimo – sulla linea di quell'umanesimo che in Europa ha dato vita a forme e contenuti culturali che continuano a "fare scuola" a distanza di secoli! – se vi sarà l'interazione tra la specificità della singola ricerca e ciò che i suoi risultati apportano alla strutturazione e al consolidamento di una società a misura d'uomo (alla luce di un cammino storico che abbraccia oltre due millenni).

In una simile prospettiva, una *condivisione scientifica seria* della ricerca e dei suoi risultati pone sempre al centro l'uomo, le sue attese, i suoi bisogni, la sua fiducia nel futuro, le sue sfide, le sue sconfitte... Al cuore dell'attenzione stanno i milioni di studenti che abitano l'Università (solo in Europa si parla di circa 20 milioni). È soprattutto da questi che dipende il futuro della società; e sono questi che domandano al docente di essere nell'Università come "educatore". E questi è veramente tale quando è capace di far emergere una varietà di visioni antropologiche che rispecchino sia l'orizzonte di approccio alla persona, sia le opportunità di un servizio ad essa.

Relazioni, discussioni, ricerche, progetti e contributi di vario genere possono offrire un ventaglio prezioso di idee e suggerimenti da rilanciare come contributo serio a servizio di un "nuovo umanesimo" affidato – oggi come in passato – alla missione universitaria di cui l'Europa vanta circa un millennio di esperienza. Un tempo in cui le diverse arti hanno contribuito a delineare un umanesimo che ha lasciato tracce indelebili nella storia, e che oggi ha bisogno di essere rifondato o, comunque, rimotivato. In questo orizzonte la ricerca che le Istituzioni pontificie già attuano o possono inaugurare con prospettive formative nuove (anche perché sollecitate da nuovi orizzonti della ricerca scientifica o anche di tendenze pseudoculturali), può contribuire ad offrire un aiuto strategico nell'epoca di trapasso culturale in cui stiamo vivendo.

2. Nell'orizzonte di quale cultura?

Un'altra connotazione da tener presente è quella relativa al rapporto tra Istituzione accademica e persona, al di là di orizzonti nazionali o di peculiari prospettive culturali. Consapevoli che oggi non esiste più barriera di sorta nella diffusione della cultura, e che tutto si muove all'insegna di una globalizzazione (a volte più teorica che pratica), *all'interno del proprio ambito di ricerca* il docente non può dimenticare: *a)* gli aspetti carichi di pluralismo – sia negativi, sia soprattutto positivi – circa le attuali o recenti “migrazioni” di popoli (non solo in Europa); *b)* la vastità degli intrecci culturali e antropologici che intercorrono tra Nord e Sud, tra Est e Ovest nel complesso delle nazioni e dei continenti; *c)* l'impegno della specifica cultura nel comprendere se stessa, la propria identità e missione rispetto agli altri Continenti, popoli e nazioni in attesa di condivisione di valori e mezzi che creino armonia.

La ricerca scientifica non ha confini, è vero; ma le ricadute dei risultati devono avere come parametro di riferimento soprattutto e in prima istanza il contesto culturale in cui si trova la Istituzione universitaria: la sua crescita, la sua identità, la valorizzazione dello specifico apporto da parte di tutti coloro con cui esso entra in dialettica.

Se in altri tempi la cultura, nelle sue più diverse forme e manifestazioni (si pensi, per esempio, al ruolo della lingua latina nel panorama linguistico europeo... e non solo!), ha contribuito a rendere le nazioni più vicine e più simili tra loro nelle modalità di concezione dell'uomo, della società, dell'economia, della politica, dell'arte... nel nostro tempo – e per l'immediato futuro – quali contributi e responsabilità la singola scienza può offrire per la costruzione di un «nuovo umanesimo»? E nello specifico: quale responsabilità viene ad assumere l'Università in ordine a questo umanesimo? Permane una visione parcellizzata della situazione (e dell'uomo) oppure l'*Universitas* costituisce e offre davvero un servizio ad ampio spettro per la crescita della persona?

3. Una “paideia” da attuare

Il ricorso al classico termine “paideia” – pur sempre attuale nella sua forza semantica – invita il Docente a distinguere tra *formazione* ed *educazione*. Se la prima indica l'attività permanente di qualificazione della

persona umana e il percorso per trasmettere e acquisire competenze in ordine soprattutto al lavoro e alle professioni, la seconda tocca la crescita e lo sviluppo della persona nella sua integrità e lungo tutta la vita, denotandone le scelte valoriali.

Ogni *ricerca* ha una propria specifica metodologia che va condivisa con gli specialisti del settore, verificata nei percorsi, onesta e sincera – cioè deontologicamente qualificata – nell’offrire, nell’accogliere e nel condividere i risultati del lavoro. Solo così essa costituisce un autentico servizio per un umanesimo a misura di persona e ad un livello culturale ottimale.

Ogni ricerca, però, ha bisogno di essere condivisa e comunicata mediante un’accorta e raffinata *didattica*. “Ragione” e “sapere” sono i due termini di riferimento per evidenziare da una parte ricerca e competenza, e dall’altra capacità di trasmissione dei risultati e di confronto dialettico. *L’attenzione al destinatario* – il percorso formativo dello Studente (come prospetta il *Processo di Bologna*) – deve caratterizzare la missione universitaria. Ciò comporta da parte del Docente una raffinata attenzione nel saper trasmettere i contenuti, acquisiti con la propria ricerca, attraverso quelle attenzioni che la retorica e le tecniche della comunicazione oggi mettono a disposizione. E questo per un coinvolgimento attivo di quelli che, a loro volta, sono chiamati ad essere costruttori di umanità, sempre attraverso lo specifico della singola disciplina.

La parola di costante riferimento, in definitiva, è costituita dall’intreccio e dalla sinergia di ciò che comporta la *formazione* e l’*educazione*. Ogni ricerca – i cui risultati sono trasmessi e verificati attraverso una competente didattica – tende essenzialmente a situarsi all’interno di una missione educativa qual è soprattutto quella dell’Università. La sottolineatura chiama in causa il ruolo del Docente nello specifico ambito di “educatore”. Diffondere e condividere cultura è costruire una *societas* in cui la persona è al centro. Ma la dimensione educativa chiama in causa anche il settore studentesco e quello del personale che compone la comunità universitaria. Lo Studente ha bisogno di sentirsi accolto e accompagnato, gradualmente, secondo una sana e corretta maieutica, verso la conoscenza, l’approfondimento, l’assimilazione di contenuti e valori perché, a sua volta, ne sappia trasmettere e condividere i risultati.

Ecco il traguardo che a breve e a lungo termine si delinea, e che Leonardo da Vinci aveva espresso, come riportato nell'esergo iniziale: «Tristo è quel discepolo che non avanza il suo maestro!» Triste è quella cultura che, nel suo evolversi, non si apre ad orizzonti migliori e più profondi rispetto a quelli da cui si era mossa. Ma in questo ambito la storia della Teologia ha pagine eloquenti per dimostrare come nell'arco di circa due millenni si sia sviluppata una linea i cui risultati denotano una crescita costante.

4. L'Università, comunità in cammino per un nuovo umanesimo

Un umanesimo "nuovo" non è né una chimera né una realtà perseguibile in una sola generazione. Le pagine della storia insegnano a ridimensionare eventuali attese "immediate". Però è sempre la lezione della storia a sorreggere questo grande progetto in cui le Università ricoprono un ruolo strategico perché unico.

Un "uomo nuovo" per l'oggi e per il domani è l'obiettivo che si può raggiungere già nel presente quando il Docente universitario (all'interno di una struttura in cui attenzione e accoglienza allo Studente sono tenuti in attenta considerazione), si pone a servizio della scienza con la disponibilità a mettersi in discussione e a lavorare con onestà intellettuale per uno sviluppo autentico della cultura e della persona sempre considerata nella sua integralità (fisica, morale, intellettuale...).

Si tratta dunque di ritrovare la capacità di elaborare cultura e di saperla comunicare, come traspare dalla storia, le cui pagine di letteratura, arte, musica, scienza, pedagogia, filosofia, teologia... hanno finora contribuito all'elaborazione di un patrimonio di scienza e sapienza di cui è sempre più difficile cogliere i confini.

In questa linea di azione si potrà continuare a parlare di: *a)* un nuovo umanesimo come di un "pensiero collegiale" frutto di tante fonti e capace di espandersi; *b)* un "pensare insieme" e un "condividere insieme" che permetta alla persona di essere sempre più tale; *c)* una personalità ben strutturata che costituisca un "centro irradiante" di cultura in cui unità e universalità siano le caratteristiche e le coordinate portanti per un nuovo umanesimo, o forse per un "rinascimento" costantemente illuminato dalla lezione della storia.

L'occasione offerta dall'Incontro dei Docenti universitari nella Città eterna si pone come memoria prospettica dei *Trattati di Roma*, che hanno assicurato un cammino di popoli all'insegna della pace, nel contesto del *Mercato comune europeo*. La prospettiva che si delinea – ricca di questa esperienza – richiede formazione ed educazione costante. La sfida ardua ma sublime, qual è quella propria del Docente universitario, resta oggi più aperta che mai. L'evento romano del giugno 2007 ne rilancia la consapevolezza e soprattutto ne riqualifica la missione. Sarà l'occasione – riprendendo l'espressione iniziale – per individuare quella “stella” cui attaccare l'aratro della missione educativa per tracciare un “solco più diritto” nella storia dell'umanità?

Qui si pone la sfida urgente e indilazionabile anche per il teologo, e quindi in prima istanza anche per la *Pontificia Academia Theologica*, per la sua rivista “PATH”, per la nuova collana dal significativo titolo: *Itineraria*, che accompagna il servizio di questa Istituzione.

Non sono numerose le Istituzioni universitarie laiche che annoverano nella propria offerta formativa anche la Teologia. Questo dato di fatto evidenzia una certa incomunicabilità dei saperi (talvolta rilevata perfino all'interno delle stesse specifiche Istituzioni teologiche). È un dato di fatto che non contribuisce ad elaborare cultura, cioè ad entrare in dialettica con quelle prospettive di ricerca che – nel rispetto di una corretta metodologia scientifica – sappiano confrontarsi con una visione filosofica elevata.

Il dialogo costruttivo tra filosofia e teologia ha le sue ricadute nei più diversi ambiti propri della ricerca universitaria quando si tracciano prospettive di studio, e si offrono lezioni veramente “accademiche”, costantemente tese alla crescita in umanità di chiunque vi si lasci coinvolgere.

È la visione originaria dell'*universitas* del sapere che interpella la missione di ogni Istituzione accademica; ma è anche la visione che permea il lavoro del teologo (con il suo *auditus et intellectus fidei*) quando nella sua ricerca intende portare un contributo vivace a quella dialettica del sapere (frutto dell'*auditus hominis et culturae*) che è veramente tale se ogni conquista della scienza costituisce un momento di crescita per una sapienza di vita.

MANLIO SODI

NUOVI IMPULSI PER LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA DALL'ENCICLICA *DEUS CARITAS EST* DI BENEDETTO XVI

NICOLA CIOLA

PATH 6 (2007) 271-304

1. Premessa

Il tempo intercorso dalla pubblicazione della prima Enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est* permette di operare una riflessione più ponderata sugli impulsi che da quell'importante documento possono scaturire per la teologia contemporanea. La *Deus caritas est*, è risaputo, vuole presentare lo splendore della verità cristiana dell'amore attraverso una riflessione sulla ricerca del "centro" della fede stessa, la quale consiste non in una decisione etica, o una grande idea, bensì nell'incontro «con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»¹. Al cuore della fede cristiana non vi sono nuove idee ma l'«amore incarnato di Dio», Gesù Cristo che dà carne e sangue ai concetti², fa scoprire tutta la novità dell'immagine di Dio che si rifrange nell'immagine dell'uomo; dunque il Dio Amore è il fondamento, il punto prospettico, il *chi* della Rivelazione. Un autore ben noto, Dietrich Bonhoeffer, nelle sue giovanili lezioni di cristologia, sosteneva che è più importante la domanda *sul chi* rispetto a quella *sul come*. La domanda *sul chi* è la domanda sul Mistero ineffabile, sulla trascendenza, quella *sul come* è sempre da tenere vigilata perché il Mistero non venga in un certo senso razionalizzato³. Non nego che sia superflua la domanda anche sul

¹ BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est* (d'ora in poi DCe) n. 1, in *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006), 217.

² DCe, 12, in AAS, 227.

³ D. BONHOEFFER, *Cristologia*, Postfazione di E. BETHGE e O. DUDZUS, Queriniana, Brescia 1984, 9.

come, sarebbe come negare lo spazio della ragione⁴ (quella si capisce illuminata dalla fede), ma quest'ultima indagine non può mai perdere di vista il soggetto, il darsi gratuito del mistero personale del Dio-Amore come cuore della risposta di fede.

Proprio da questa ricerca del "centro" della fede cristiana, che consiste nella *Rivelazione come Amore*, è possibile mettere in evidenza alcuni *impulsi* per il pensare teologico e una lettura attenta dell'Enciclica papale è di grande conforto per proseguire su una linea che la teologia, dopo il Vaticano II, ha intrapreso con notevole frutto.

Nel procedimento che seguirò non voglio entrare nelle motivazioni contestuali che hanno portato a questo documento papale, né all'impatto che ha avuto e sta avendo nella comunità ecclesiale e non solo⁵; basterà soltanto rifarsi alle parole del Pontefice, due giorni prima della pubblicazione della medesima Enciclica, contenute nel discorso che Egli pronunciò all'Udienza concessa al Pontificio Consiglio *Cor Unum* il 23 gennaio 2006⁶. È stato lo stesso Benedetto XVI ad illustrare in anticipo i punti chiave della sua enciclica nel modo seguente:

⁴ Il limite di Bonhoeffer, su questo punto, è consistito nella mancata articolazione del *logos* umano di fronte al dato di fede. Resta però senz'altro attuale anche oggi il suo monito sulle possibili derive a cui porta la supremazia del *come* rispetto al mistero della Persona del Cristo: «Finché la questione cristologia è la questione del *logos* umano, essa resta presa nell'ambiguità della domanda sul "come". Ma se essa si fa presente nell'atto di fede, ha la possibilità di porre in senso scientifico la domanda sul "chi"» (BONHOEFFER, *Cristologia*, 16).

⁵ Per una prima letteratura in proposito: BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est. Enciclica*, Commento di A. SCOLA, Cantagalli, Siena 2006; L. MELINA – C. A. ANDERSON (edd.), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma 2006; R. FISICHELLA (ed.), *Dio è amore. Commento teologico-pastorale a "Deus caritas est"*, LUP, Roma 2006; E. SCOGNAMIGLIO, *Oltre l'amore liquido. In margine all'enciclica "Deus caritas est"*, in "Asprenas" 53 (2006), 377-394; J. ILUNGA MUYA, *La scala della carità. Commento all'enciclica "Deus caritas est"*, (si tratta del fascicolo monografico della rivista "Euntes Docete", 60 (2007), n. 1; G. ANGELINI, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Glossa, Milano 2006. R. TREMBLAY (ed.), *Deus caritas est. Per una teologia morale radicata in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2007.

⁶ BENEDETTO XVI, *Udienza concessa ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio "Cor Unum"*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/1 (2006), Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 2007, 92-95.

- riportare la parola “amore” «al suo splendore originario, perché possa illuminare la nostra vita e portarla sulla retta via»⁷;

- «Era mio desiderio di dare risalto alla centralità della fede in Dio – in quel Dio che ha assunto un volto umano e un cuore umano»⁸. La fede infatti è qualcosa di molto concreto, criterio che decide il nostro stile di vita, una visione-comprensione che ci trasforma. Nell'intenzione di Benedetto XVI i temi “Dio”, “Cristo” e “Amore” fusi insieme, sono guida centrale della fede cristiana.

La *Deus caritas est*, pubblicata due giorni dopo, il 25 gennaio 2006, appare ad un occhio attento,

- da una parte come un felice coronamento di tutto uno sviluppo della migliore teologia contemporanea riguardo alla *risoluzione agapica* del mistero cristologico, trinitario e antropologico,

- dall'altra parte fa emergere *nuovi impulsi* per la scienza teologica, che sempre di più tende a fare del *principio amore* il punto prospettico della propria investigazione.

2. Come si chiama l'amore?

Iniziamo con il dire che uno degli aspetti più rilevanti dal punto di vista metodologico, nell'Enciclica *Deus caritas est*, è stato quello di considerare l'amore nella pluriformità dei linguaggi, dovuti ai diversi contesti culturali e religiosi. L'intento di ridare splendore alla verità cristiana dell'amore, infatti, non si realizza separando l'amore umano da quello cristiano, proprio perché ciò che la fede biblica propone riguardo alla verità dell'amore non va visto in modo parallelo, o necessariamente contrappositivo, rispetto all'originario fenomeno umano che è l'amore. La fede biblica «accetta tutto l'uomo intervenendo nella sua ricerca di amore per purificarla, dischiudendogli al contempo nuove dimensioni»⁹. Parlare di “amore” vuol dire evocare una parola che nel corso della storia ha assunto vari e diversi significati. Il Pontefice non si nasconde che tra tutti i tipi di amore quello tra un uomo e una donna rappresenta un *archetipo*

⁷ BENEDETTO XVI, *Udienza concessa ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio “Cor Unum”*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 93.

⁸ *Ivi*, 5, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 93.

⁹ DCe, 8, in AAS, 224.

per eccellenza, infatti in questo amore “uni-duale” concorrono elementi di integrazione tra sfera spirituale e corporale, unici nel loro genere. Tutti i caratteri dell’amore come ricerca della felicità, della complementarità, dell’equilibrio sembrano qui ritrovarsi, ma l’amore è solo questo o invece si utilizza uno stesso vocabolo per dire realtà diverse? Qual è lo spazio semantico che permette una comprensione, la più completa possibile, della realtà dell’amore? oppure, detto in altre parole: *come si chiama l’amore?*

Evidentemente l’analisi dei linguaggi da sola non basta. Quando è stata fatta senza un’adeguata connessione ai contesti storici in cui le culture (ad esempio ellenistica, romana, cristiana, europea) si sono succedute, si è incappati in uno schematismo del quale ci si è via via liberati con una certa fatica. Chi potrebbe oggi sostenere le tesi piuttosto ideologiche del susseguirsi della trilogia *eros-filia-agape*, secondo uno schema dialettico di superamento? o quelle della contrapposizione semplicistica *eros-agape* dove il primo dato designerebbe la via dell’uomo verso Dio e la seconda quella di Dio verso l’uomo? Non è certo qui il caso di ripercorrere una cospicua letteratura che ha dialogato/polemizzato rispetto alle tesi di Anders Nygren nel suo celebre e discusso lavoro dal titolo *Eros e Agape*¹⁰. L’aporia di fondo di quell’impostazione risiedeva, oltre che nella contrapposizione tra le due figure, nella non convincente analisi testuale e storica proprio sul piano biblico¹¹. Esiste nella letteratura teologica degli ultimi anni una buona acquisizione di contenuti propositivi a seguito del dibattito che si è sviluppato, anche perché in modo coevo si è voluto riflettere sull’amore, sulla base della riflessione trinitaria e della cristologia che ha conosciuto negli ultimi decenni eccellenti approfondimenti¹².

¹⁰ A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, EDB – Il Mulino, Bologna 1971 (La 1ª ed. svedese è del 1930).

¹¹ Sarà utile cf. l’ampia introduzione all’ed. it. appena citata del lavoro di A. Nygren, firmata da F. BOLGIANI, dal titolo *Anders Nygren e la ricerca tematica nella storia del Cristianesimo*, (pp. VII-XLIX). In essa si dà tra l’altro un ragguaglio sulla ricezione (fino a quel momento) di quel lavoro. Per comprendere come fino agli anni ’60 -’70 del secolo XX la tematica presentata da Nygren sia stata importante, basterà qui segnalare alcuni significativi lavori da parte cattolica: C. SPICQ, *Agapé. Prolégomènes à un étude de théologie néotestamentaire*, Louvain-Leidein 1955; ID., *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse de textes*, 3 voll., Paris 1958-1959; V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Patmos, Dusseldorf 1951.

¹² Una sintesi è offerta dal vol. di P. CODA, *L’Agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994. Altri sviluppi anche su diffe-

Il metodo praticato, usato per altro anche nell'Enciclica di Benedetto XVI, di decodificare il linguaggio dell'amore come un dato universale bisognoso di ulteriori chiarimenti, sembra particolarmente pertinente, soprattutto fa risaltare successivamente l'originalità del messaggio cristiano rispetto al mondo greco e latino. La figura di *eros* come attrazione tra uomo e donna che non nasce dal volere e dal pensare, ma si impone all'essere umano, si configura come ebbrezza, superamento della ragione, partecipazione ad una "follia divina"; addirittura l'*eros* è presentato come una forza divina che genera beatitudine. L'*eros* della classicità greca ha conosciuto il rischio della divinizzazione e in questo senso ha disumanizzato gli esseri umani. Paradossalmente però Eros non è un dio, Platone lo aveva ben spiegato nel *Simposio*. Eros è per sua natura un *bisogno*, una *tensione verso qualcosa* che è mancante, è desiderio di conquista e possesso. Eros è tensione verso il bello e il buono, *dinamismo perpetuo*. Non può essere un dio, perché un dio non è mancante di ciò che è bello e buono. Vale la pena di ascoltare il passaggio chiave del *Simposio* di Platone appena menzionato, laddove Socrate parla attraverso la maschera della sacerdotessa Diotima di Mantinea:

«Ma, allora, che cos'è (Eros), o Diotima?»

“Un gran demone, o Socrate: infatti tutto ciò che è demonico è intermedio fra dio e mortale”

“E quale potere ha”?, domandai.

“Ha il potere di interpretare e di portare agli dèi le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dei: degli uomini le preghiere e i sacrifici, degli dei, invece, i comandi e le ricompense dei sacrifici. E, stando in mezzo fra gli uni e gli altri, opera un completamento, in modo che il tutto sia ben collegato con se medesimo.

Per opera sua ha luogo tutta la mantica e altresì l'arte sacerdotale che riguarda i sacrifici e le iniziazioni e gli incantesimi e tutta quanta la divinazione e la magia. Un dio non si mescola all'uomo, ma per opera di questo demone

renti versanti della riflessione teologica e pastorale sono avvenuti negli ultimi venticinque anni, cf. per un'essenziale bibliografia: P. DONI (ed.), *Diaconia della carità nella pastorale della chiesa locale*, Gregoriana, Padova 1986; ATI, *De caritate Ecclesiae. Il principio "amore" e la chiesa*, Messaggero, Padova 1987; *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, a cura del PONTIFICIO ISTITUTO PASTORALE DELL'UNIVERSITÀ LATERANENSE, EDB, Bologna 1988; A. MONTAN (ed.), *Il Vangelo della carità per la chiesa e la società*, EDB, Bologna 1994.

gli dei hanno ogni relazione e ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano che quando dormono. E chi è sapiente in queste cose è un uomo demonico; chi, invece è sapiente in altre cose, in arti o mestieri, è un uomo volgare. Tali dèmoni sono molti e svariati, e uno di essi è Eros»¹³.

In questo testo di Platone si trovano già tutti gli elementi che poi ritorneranno continuamente nel dibattito su *eros* nella classicità ed *eros-agape* nella tradizione cristiana. Si evince subito la funzione *mediatrice* ed *intermedia* di *eros*, nel senso che *eros* è mediatore e sintesi di forze opposte e intermediario tra l'umano e il divino, fra il mortale e l'immortale. Eros ha una *doppia natura* raffigurata nella metafora della sua nascita mirabilmente raccontata da Platone. È figlio di Penía, personificazione della povertà e del bisogno. Un giorno in cui gli dei banchettavano per festeggiare la nascita di Afrodite, Penía venne alla porta a mendicare riuscendo a soddisfare il suo desiderio di giacere con Poros, dio che è la personificazione dell'espedito e della capacità di acquisire ciò che ricerca. La doppia provenienza da Penía e da Poros, sotto l'egida di Afrodite che raffigura la bellezza, fanno di Eros colui che incarna indigenza e bisogno (madre) ed energia vitale (padre) che lo spingono a cercare spasmodicamente, per acquisire e desiderare ancora dopo aver trovato¹⁴. È ancora Platone a descrivere con ancor più profondità la natura di intermediatore propria di Eros:

«Per sua natura non né mortale né immortale, ma, in uno stesso giorno, talora fiorisce e vive, quando riesce nei suoi espedienti, talora invece muore, ma poi torna in vita, a causa della natura del padre. E ciò che si procura gli sfugge rapidamente di mano, sicché Eros non è mai né povero di risorse, né ricco»¹⁵.

Studiosi della filosofia classica, come Giovanni Reale, ritengono che meglio di così Platone non poteva presentare la natura sintetica bipolare e dinamica dell'eros, inteso come

¹³ Viene qui utilizzata l'edizione PLATONE, *Simposio*, Introduzione, Traduzione, note e apparati di G. REALE, Rusconi, Milano, 1993, 201D-203.

¹⁴ PLATONE, *Simposio*, 203CD.

¹⁵ PLATONE, *Simposio*, 203E.

«tendenza sempre crescente, a vari livelli, di ciò che è privo di positivo (ma in qualche modo aspira ad esso) a ricercare e ad acquisire e a far proprio il positivo (il bello e il buono). E nel suo riprodursi perennemente a vari livelli, in questa sua dimensione dinamico-bipolare, Eros garantisce stabilità e permanere dell'essere»¹⁶.

3. Alla ricerca di un eros “redento”

Il confronto tra la concezione classica di *eros* e la visione biblica vetero-testamentaria e poi cristiana dell'amore, ha messo in luce profonde diversità e qualche volta aperto contrasto. La diversità sta nel carattere “relativo” di *eros*, nel suo significato ancora parziale, bisognoso di una totalità che da solo non può darsi. In questo senso sarebbe errato sostenere che l'Antico Testamento ha rifiutato l'*eros* come tale. Caso mai ne ha bollato lo stravolgimento distruttore, la sua perversa divinizzazione che può arrivare a disumanizzare gli esseri umani. E ciò a motivo della fede dell'unico Dio e Signore che non sopporta altri assoluti. Il contrasto tra la visione biblica dell'amore e quella dell'*eros* si è giocato dunque più sul terreno della divinizzazione che finisce per privarlo di dignità, disumanizzandolo, che non su quello del significato simbolico del “rimando” continuo che esso nasconde. Tra l'amore umano e il Divino infatti vi è significativa relazione, l'amore cerca la totalità, l'eternità, un qualcosa di più grande e trascendente che va al di là della contingenza. Se è un frammento di eternità nel presente, deve cercare quelle altezze e vivere di quella infinità. Un traguardo così significativo eleva l'amore rispetto al solo istinto e accetta “disciplina”, “purificazioni”, “maturazioni”, “guarigione” in vista di una grandezza vera. *Eros* infatti non è certo il piacere di un istante, ma “pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende”¹⁷. In breve: *l'eros ha bisogno di redenzione*.

¹⁶ G. REALE, *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti-cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare*, in *Agostino. Amore Assoluto e “Terza Navigazione”. Commento alla Prima Lettera di Giovanni, dieci discorsi e del Commento al vangelo di Giovanni, secondo discorso*, Introduzione. Traduzione note e apparati di G. REALE, Bompiani, Milano, 2000, 21. Le stesse idee sono riprese da G. REALE nel suo saggio *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel “Simposio” di Platone*, Bompiani, Milano 2005, 174-178. Ma è tutto questo importante saggio che va ben ponderato.

¹⁷ DCe, 4, in AAS, 220.

Il salto di qualità tra pensiero antico e visione biblica non sta nel deprezzamento della sfera erotica a favore, come superficialmente a volte si è detto, della sfera spirituale, ma nella ricerca di un significato più profondo dell'*eros* medesimo. Il quale da solo non basta, deve tendere ad un equilibrio tra materia e spirito, corpo e anima; ha bisogno di aprirsi all'amore come equilibrio, sintesi, capacità di donazione, di crescita nell'integralità. Benedetto XVI nella sua prima enciclica, citando il *Cantico dei Cantici*, mostra con acribia come proprio sul terreno linguistico l'amore tra un uomo e una donna sia espresso con due diversi vocaboli: *dodim* e *ababà* (tradotto nel greco dei Settanta con *agape*) che al contempo significano, nel primo caso, amore indeterminato e in ricerca, nel secondo caso, scoperta dell'altro, cura dell'altro e per l'altro¹⁸. È un amore capace di andare oltre se stesso, che si prende cura dell'altro, è pronto al sacrificio, a dare tutta la sua vita, è esclusivo, è "per sempre", mira all'eternità, è "estasi". Qui l'enciclica papale offre uno stimolo importante per superare anche culturalmente la contrapposizione *eros/agape*, la riflessione teologica e antropologica è chiamata a fare il resto. Ancora una volta non si tratta di un problema linguistico, se è vero come è vero, che la tradizione cristiana antica e medioevale, usa spesso *eros* per designare l'amore sperimentato nella vita mistica; l'abbraccio di Dio costringe l'uomo ad uscire estaticamente da sé per condurlo all'ineffabile unità con lui¹⁹. Siamo di fronte ad una questione certamente non solo nominale: poiché l'essenza del cristianesimo è strettamente connessa con le fondamentali relazioni vitali dell'esistere umano, l'amore che viene da Dio (*agape*) e quello che parte dall'uomo come ricerca e desiderio (*eros*) «non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro»²⁰.

Il compito delle scienze fenomenologiche e della teologia stessa, nel contesto contemporaneo, si giocherà tutto sullo sforzo di "interiorizzare" l'*eros* perché sia compreso nella sua profondità. Non va armata una battaglia contro l'*eros*, il desiderio è figlio di Dio, la carne sgorga dallo Spirito,

¹⁸ DCe, 6, in AAS, 222.

¹⁹ Cf. G. SALMERI, *Eros: l'ambiguità e il dramma dell'amore*, in L. MELINA – C. A. ANDERSON (edd.), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica "Deus caritas est" di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma 2006, 59-68 dove tra l'altro vengono comparate, in contrappunto, le concezioni di Platone e Origine, Riccardo di San Vittore e Tommaso d'Aquino.

²⁰ DCe, 7, in AAS, 223.

anche se il peccato può traviarla. Occorre un significato “altro” all'*eros*. La società contemporanea ha denudato il sesso, per poi consacrarne la supremazia. Lo sfogo del sesso represso, non conduce a niente, si tratta di reintegrarlo nel suo insieme. Non è temerario affermare – come ha fatto Jean Basteire – che «l'erotismo è lo slancio dello spirito in cerca di pienezza»²¹. «Lo spirito non è una derivazione della carne. Al contrario è la carne una fioritura dello spirito. Il sesso procede dall'anima che lo esprime»²². Occorre considerare la materia come proveniente dallo spirito, tutto è pneumatico. Lo stesso esercizio della sessualità non si riduce al buon funzionamento di un sistema, è un rapporto umano che mobilita tutte le potenzialità dell'anima. La creatura umana, immagine di Dio, si presenta nella uni-dualità, non due parti che si sommano, ma due poli che si dinamizzano. Uomo e donna non vanno presi separatamente: vera virilità e vera femminilità esistono sempre in rapporto all'altro, mai soltanto in se stessi. È proprio questo “esserci per” l'altro che trasforma il significato originario dell'*eros* bramoso; l'*agape* si inserisce in esso cosicché il fine sarà sempre quello di preoccuparsi dell'altro nella ricerca della sua felicità, l'amore oblativo diventa reciprocità del donare e del ricevere. «Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono»²³. L'amore autentico è uscire da sé per vivere nell'altro, ma l'altro restituisce il dono cosicché «nessuno resta semplicemente l'altro, ma *l'altro dell'altro*»²⁴. Quando si dona, il percorso “di ritorno” ha cambiato chi ha donato e chi ha ricevuto, donando a sua volta²⁵. Se l'erotismo è liberato dalle sue ossessioni, la sessualità umana diventa simbolo e richiamo di creaturelità e comunione, fa sbocciare il suo volto interiore. Quando avviene un reciproco spossamento di sé, in virtù del ministero dell'altro, viene alla luce lo spirito, a immagine e somiglianza dello Spirito Santo²⁶.

²¹ J. BASTAIRE, *Eros redento. Amore e ascesi*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 1991, 18.

²² J. BASTAIRE, *Eros redento*, 19.

²³ DCe, 7, in AAS, 224.

²⁴ J. BASTAIRE, *Eros redento*, 66.

²⁵ J. BASTAIRE, *Eros redento*, 59: «La sessualità è un'invenzione divina per incarnare l'amore, per suscitare nel più profondo della creatura le condizioni per il dono creatore. Per amare bisogna essere due e non più di due: ci si presta a molti, ci si dona solo a un altro. Da questi due sorge non un terzo, ma l'autentico uno: quello che non fa numero perchè è l'altro assoluto».

²⁶ J. BASTAIRE, *Eros redento*, 86.

4. L'agape come verità originaria dell'eros

Il motivo di tutto questo risiede inequivocabilmente nella novità del Dio biblico che si presenta come Unico e Signore, che crea e provvede alle sue creature. È la sua unicità assoluta e trascendente a fare della Rivelazione che avviene nella storia, il punto discriminante rispetto alle altre concezioni religiose o filosofiche dell'antichità: tutta la realtà cosmica e umana risale a Dio il Quale, e qui è l'altra novità, arriva fino ad amare le sue creature. La Bibbia non solo parla di un amore non diverso da quello umano, ma fa sì che l'amore umano diventi icona dell'Amore di Dio, immensamente più grande. Si dischiudono nuovi orizzonti, certamente impensati di fronte alla cultura antica dove con Aristotele la divinità è autosufficiente, caso mai viene amata, ma certamente non ama perché soltanto muove la realtà come Motore immobile non mosso da nessuno²⁷. Anche la concezione dell'Eros di Platone, che pur possiede nel Dialogo *Simposio* un indubbio fascino evocativo, soprattutto laddove si parla della "scala dell'amore"²⁸ non raggiunge i vertici della rivelazione biblica. Nella visione platonica il raggiungimento della bellezza in sé perseguita da Eros è conquista, acquisizione, possesso sempre crescente. Nell'Eros descritto da Platone è assente la dimensione del donare, esso è piuttosto fruizione dell'oggetto conquistato²⁹. È proprio su questo *donare* che si registra la grande novità del Dio biblico, cosicché nella *I Lettera* di Giovanni l'essenza di Dio viene identificata con l'*agape*. Solo la Rivelazione intesa come storia poteva veicolare questa grande novità. Se restiamo sulla soglia dell'Antico Testamento ci accorgiamo che è proprio la relazionalità Dio-uomo come Alleanza personale, elettiva, perdonante, gratuita, a esprimersi come

²⁷ DCe, 9: «La potenza divina che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere mediante la riflessione, è sì per ogni essere oggetto del desiderio e dell'amore – come realtà amata questa divinità muove il mondo –, ma essa stessa non ha bisogno di niente e non ama, soltanto viene amata».

²⁸ Attraverso la "scala dell'amore" si giunge alla fruizione ultimativa del Bello in sé. Cf. del saggio di G. REALE, *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel "Simposio" di Platone*, tutto il cap. XII (pp. 212-221).

²⁹ Un attento confronto tra Eros platonico e Amore cristiano come donazione assoluta è fatto da G. REALE, *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti-cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare*, in *Agostino. Amore Assoluto e "Terza Navigazione". Commento alla Prima Lettera di Giovanni, dieci discorsi e del Commento al vangelo di Giovanni, secondo discorso*, 25-37.

passione travolgente. Le “ardite immagini erotiche” di Osea, di Ezechiele, dello stesso Cantico dei Cantici vengono utilizzate per esprimere l’amore di Dio attraverso le figure metaforiche del fidanzamento e del matrimonio, mentre quelle dell’adulterio e della prostituzione sono impiegate per denunciare l’idolatria e il tradimento del popolo.

Qui si apre una prospettiva inedita che certamente va affrontata non solo sul piano linguistico. In modo prevalente l’amore come donazione, offerta di sé gratuita, personale, è chiamato nella Bibbia *agape*, ma come si può vedere nella letteratura veterotestamentaria, la concezione di un Dio amante, appassionato, che non smette di cercare le sue creature, esprime una verità altrettanto fondamentale. Risultano quanto mai ardite e profondamente vere le affermazioni della *Deus Caritas est*: «Egli (Dio) ama, e questo amore può essere qualificato senz’altro come *eros*, che tuttavia è anche fondamentalmente *agape*»³⁰; «L’*eros* di Dio per l’uomo è insieme totalmente *agape* [...]. L’*eros* è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l’*agape*»³¹. In breve: la predicazione profetica nell’Antico Testamento attesta che l’amore di Dio porta il segno dell’*eros*, nel senso che si presenta nei tratti di un’appassionata ricerca di Dio nei confronti dell’uomo.

5. L’inaudito realismo dell’Amore incarnato

Ma non siamo ancora al punto centrale e determinante, la novità in assoluto è data dal fatto che l’amore di Dio si è manifestato in Gesù che dà carne e sangue ai concetti; Egli è il realismo inaudito dell’amore di Dio che è sempre imprevedibile. Questo fatto è incredibile per le culture e le religioni antiche. Ciò che anche ai giorni nostri, in certi tipi di religiosità, rappresenta una difficoltà, vale a dire il Dio incarnato e reale nel quale vi è salvezza assoluta, paradossalmente è la forza travolgente che definisce la fede cristiana. Qui si chiarifica l’antica questione lessicale della prevalenza di *agape* su *eros*, cui l’enciclica papale ha fornito sagge soluzioni interpretative³². *Agape* non è un concetto astratto, è diventato il

³⁰ DCe, 9, in AAS, 225.

³¹ DCe, 10, in AAS, 225.

³² In questo senso la DCe, 9 nota 7 ha potuto citare l’esempio dello Pseudo-Dionigi e della sua nota opera *Sui nomi divini*, dove Dio è chiamato nello stesso tempo *eros* e *agape*.

modo prioritario di dire l'amore, perché ha veicolato la forma concretissima di amare che Gesù ha incarnato fino alla derelizione. È solo e soltanto questo evento che ha conferito ad *agape* il significato di donazione e non viceversa. L'icona del fianco squarciato di Cristo (*Gv* 19, 37) assurge a simbolo privilegiato del suo amore per noi. Per cui è dalla contemplazione di questo amore donato fino all'effusione del sangue che si viene a definire che cosa è l'amore³³. Solo in Lui e per Lui è comprensibile la definizione della *I Giovanni*: «*O Theos agape estin*», «*Deus caritas est*» (*I Gv* 4, 8), che altrimenti potrebbe risultare una formula astratta. Due volte nell'enciclica papale si parla, a proposito dell'amore incarnato, «del volgersi di Dio contro se stesso»³⁴, «del suo amore contro la sua giustizia», riconciliati nel mistero della croce³⁵. Indubbiamente ci troviamo di fronte ad un linguaggio magisteriale coraggioso e per certi versi nuovo, per esprimere il mistero dell'Amore donato. Quanto questa impostazione può diventare preziosa nella riflessione teologica (e per certi versi già lo è), si dirà più avanti.

Ma c'è di più. Il mistero dell'Amore donato, contemplato nell'icona del fianco squarciato, si fa presenza duratura nell'Eucaristia; l'amore oblativo di Gesù diventa pane spezzato. Vero cibo per gli uomini non è più il *Logos* eterno concepito come sapienza, ma un *Logos* divenuto per noi nutrimento. Il *Logos* Incarnato non viene a noi staticamente: veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione³⁶, cioè noi stessi diventiamo e ci facciamo *dono* per il prossimo. Vi è qui una "mistica" del sacramento che si fonda nell'abbassamento di Dio stesso. *L'agape* diventa un nome dell'Eucaristia.

«In essa (nell'Eucaristia) l'*agape* di Dio viene a noi corporalmente per continuare il suo operare in noi e attraverso di noi. Solo a partire da questo fondamento cristologico-sacramentale si può capire correttamente l'insegnamento di Gesù sull'amore»³⁷.

³³ Precisamente la contemplazione del fianco squarciato del Cristo è stato il punto di partenza dell'enciclica *Deus caritas est*, n. 12, in AAS, 228.

³⁴ DCe, 12, in AAS, 228.

³⁵ DCe, 10, in AAS, 226.

³⁶ DCe, 13, in AAS, 228.

³⁷ DCe, 14, in AAS, 229.

La logica del paradosso dell'Incarnato che consiste appunto nella rivelazione dell'amore effusivo che si è manifestato nella storia, si fa stridente rispetto alla cultura antica. E questo proprio nel modo di concepire la figura del Mediatore. Vi è un passaggio del *Simposio* di Platone, sopra citato, che a suo modo diventa emblematico per comprendere *sub contaria specie* la novità del cristianesimo. Dice Diotima di Mantinea a Socrate: «Un dio non si mescola all'uomo, ma per opera di questo demone (Eros), gli dei hanno ogni relazione e ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano che quando dormono»³⁸. Il Dio-Agape del cristianesimo non è un intermediario o un demone come Eros che disdegna di mescolarsi all'umano, è Dio stesso che fattosi Uomo in Cristo riconcilia in sé il mondo. Gesù viene dall'alto, da Dio, ed è fatto della stessa pasta umana, tranne il peccato; è Dio, ma facendosi carne è divenuto "il prossimo"³⁹, secondo l'interpretazione di S. Agostino. La mediazione consiste nel fatto che l'Incarnato rivela l'*agape* cristiana come pienezza di donazione, concretamente e realmente per la nostra situazione umana. Il nesso fondativo dell'*agape* parte dall'alto, sta nel mistero del Padre che ama il Figlio e mediante il Figlio tutti gli uomini, perché si amino tra loro. L'Amore di Dio Padre in Cristo si comunica nello Spirito Santo che nel *De Trinitate* di S. Agostino viene chiamato in proprio con il nome di *Carità*. Nell'affermazione *Dio è amore* (1 Gv 4, 8) ritroviamo lo Spirito come Colui che procedendo da Dio, una volta dato all'uomo, l'accende d'amore per Dio e per il prossimo⁴⁰.

³⁸ PLATONE, *Simposio*, 201D-203.

³⁹ L'espressione così intensa è utilizzata da S. Agostino nell'esegesi di 1 Cor 12, 26-27. Il Dottore della carità giustifica così la figura del *Christus totus*: l'amore di Cristo crea un vincolo indistruttibile fra il capo e le membra, rimane perciò impossibile amare l'uno senza amare l'altro. Cf. in proposito l'articolo di prossima pubblicazione di R. DODARO, "Deus caritas est" nell'esegesi agostiniana della 1 Iobannis, in "Lateranum" 73 (2007), 333-335.

⁴⁰ S. AGOSTINO, *De Trinitate*, 15, 17.31: «È dunque lo Spirito Santo, del quale Egli ci ha dato, che fa sì che noi restiamo in Dio e lui in noi: ora questo è opera dell'amore. È dunque lo Spirito Santo il Dio amore [...]. È dunque lo Spirito Santo che è designato in questa affermazione: *Dio è amore* (1 Gv 4, 8.16). Ecco perché lo Spirito Santo, Dio che procede da Dio, una volta dato all'uomo, l'accende d'amore per Dio e per il suo prossimo, essendo lui stesso amore. L'uomo infatti non riceve se non da Dio l'amore per amare Dio». Il testo è contenuto in S. AGOSTINO, *La Trinità*, Intr. A. TRAPÉ – M.F. SCIACCA. Trad. G. BESCHIN, *Opere di Sant'Agostino*, Parte I, vol. IV, 679 (Nuova Biblioteca Agostiniana).

La Trinità santa è abisso di amore, ma è noeticamente accessibile attraverso il realismo dell'incarnazione. Solo grazie a questo principio è possibile interpretare rettamente 1 *Gv* 4, 8 dove cristologia e orizzonte trinitario si intersecano. Agostino qui vede la fonte dell'amore con cui gli esseri umani amano il loro prossimo. Le sue dense espressioni «amare l'amore stesso» (*In Ep. Io* 9, 10) e «vedere la carità stessa» (*In Ep. Io* 5, 7) vanno intese nel senso che se si vuole vedere Dio lo si può vedere nell'amore e nelle espressioni concrete dell'amore del prossimo. Qui bisogna fare attenzione a non interpretare Agostino quasi stesse invitando a riconoscere nel nostro amore umano un'immagine della Trinità, come molti tra i suoi interpreti hanno sostenuto. Il suo intento – sostiene R. Dodaro – è invece quello di farci riconoscere, per mezzo della fede e del desiderio, la presenza di Dio a noi e come l'opera della redenzione a nostro favore ci solleva nella vita trinitaria, cosicché siamo abitati da quello stesso amore⁴¹.

6. Quali impulsi per la riflessione teologica contemporanea?

Senza dubbio i meriti più appariscenti dell'Enciclica *Deus caritas est* possono essere i seguenti: a) l'aver ridato splendore alla verità cristiana dell'amore come centro della fede; b) l'aver contribuito a chiarire teologicamente il rapporto *eros-agape* centrando sull'evento dell'Incarnazione (con la splendida apertura sull'Eucaristia) la novità cristiana del Dio-Amore; c) il confronto con i contesti culturali per superare antichi e nuovi pregiudizi come quello di un cristianesimo avversario della corporeità.

Ma ciò che qui preme sottolineare sono gli *impulsi* che da questo documento possono scaturire per l'odierna riflessione teologica. Prima di passare ad esemplificarli va registrato che l'enciclica, sia a livello linguistico che contenutistico, è punto di arrivo ed espressione delle migliori acquisizioni della teologia contemporanea. Nello stesso tempo però essa si pone come punto di intersezione e di stimolo tra il cammino compiuto e gli spazi lasciati aperti per ulteriori ricerche. Su due punti si vuole qui subito attirare l'attenzione per mostrare il cammino fatto e da farsi in vista di un'affermazione più convincente del "principio agapico".

⁴¹ R. DODARO, "Deus caritas est" nella esegesi agostiniana della 1 *Iohannis*, in "Lateranum" 73 (2007), 345-346.

6.1. *Punti di convergenza*

- Anzitutto va considerato il cammino di *rinnovamento della cristologia*. La partenza dalla storia di Gesù di Nazaret, il rilievo centrale nei confronti del mistero di *pro-esistenza* che culmina nella Pasqua, ha permesso quella *risoluzione agapica* del mistero cristologico che tanti benefici sta portando in teologia. Il punto centrale e prospettico per contemplare la verità dell'Amore di Dio come salvezza per l'uomo è il Crocifisso, dal cui fianco squarciato sgorga sangue e acqua (*Gv* 19, 37). Questo punto di partenza cristologico fa comprendere cos'è il mistero dell'Agape del Dio cristiano (questo è stato anche il punto di partenza della *Deus caritas est*⁴²), cosicché d'ora in avanti è impossibile imbastire ogni discorso su Dio se non da questo punto fermo. Nel comportamento "pro-esistente" di Gesù si è manifestata la "pro-esistenza di Dio": Gesù ha amato gli uomini con lo stesso amore con il quale è stato amato dal Padre: «Come il Padre ha amato me così anch'io amo voi» (*Gv* 15, 9). Il suo *essere filiale* lo si riscontra: nella sua esperienza di preghiera rivolta all'*Abbà*, nell'amore e nella dedizione totale verso i più piccoli e poveri, nell'accettazione libera e volontaria di fronte al destino avverso di passione e di morte. Qui vi è perfetta sintonia tra Gesù e il Padre, comunione reciproca che il *mysterium crucis* non infrange, ma svela come mistero di profonda carità.

«Il suo "essere" e il suo "amare" sono una cosa sola: la pro-esistenza di Gesù, nella sua radicalità, ci mostra, nel vuoto di un essere personale umano inteso solo come "essere chiuso in sé", la presenza di un "essere personale filiale", come "dono personificato": la carità definisce allora, l'ontologia stessa della persona di Gesù, in cui ogni ripiegamento in sé è trasceso in una "relazione di assoluta dedizione all'altro da sé nell'amore"»⁴³.

Proprio partendo dalla pro-esistenza di Gesù si è potuto riscrivere un rinnovato capitolo circa l'*ontologia di Cristo*, ma non ci si è fermati a questo punto. Una nuova luce ha rischiarato e dovrà ancora rischiarare il discorso soteriologico che va sempre più imponendosi in senso agapico.

⁴² DCe, 12, in AAS, 228.

⁴³ M. BORDONI, *La dimensione della carità nella cristologia e nella teologia trinitaria*, in *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, a cura del PONTIFICIO ISTITUTO PASTORALE DELL'UNIVERSITÀ LATERANENSE, EDB, Bologna 1988, 86.

Qui il cammino della teologia negli ultimi decenni è stato notevole, ma ritengo che molto resta ancora da fare, oltre che sul piano della ricerca teologica, anche su quello della comunicazione della fede che talvolta continua a conoscere pericolosi corto circuiti. Occorrerà non solo che si imponga il *principio della carità* quando si parla di redenzione nella croce, per cui è l'amore di Dio ad avere l'iniziativa nel donare il suo Figlio, ma occorre che avanzi anche una nuova visione che, in modo più limpido, riesca a liberare il campo dalle figure di "soddisfazione" ed "espiazione", come premessa all'esercizio della carità misericordiosa di Dio. Alludiamo alla figura della *soteriologia trinitaria dell'agape* che la vita storica di Gesù ci manifesta, come "estasi" nel tempo dell'eterna dedizione reciproca e inter-personale del Dio Amore, che si fa liberamente amore per l'uomo⁴⁴. Il cambio di prospettiva, rispetto al passato, non annulla la prospettiva amartiologica, cioè della solidarietà con il mondo peccatore che ha crocifisso il giusto, ma la rilegge in senso agapico, infatti il Figlio, nella più profonda debolezza e derelizione umana, è capace di rivelare la profondità dell'amore trinitario che è già al suo interno amore di se stesso nell'altro (Padre-Figlio), espanso pneumaticamente nella Persona dello Spirito Santo.

Dopo il Vaticano II notevoli sforzi sono stati messi in campo a livello sistematico per de-convertire certi linguaggi soteriologici e proporre una teologia della redenzione come *soteriologia dell'agape*. Mi piace qui ricordare le opere di Bernard Sesboué e Marcello Bordoni, che resteranno a lungo un punto di riferimento in materia⁴⁵, ma anche segnalare che molto resta ancora da fare per indagare su molti nodi storiografici sia a livello biblico, patristico e storico-sistematico, perché queste nuove mentalità diventino patrimonio comune soprattutto nel dire la fede nei vari contesti. Sarebbe significativa, ad esempio, una ricerca che verificasse – da parte delle scienze teologico-pratiche – quanto il linguaggio che veicola queste nuove acquisizioni sia entrato nei catechismi e nella prassi pastorale.

⁴⁴ M. BORDONI, *La dimensione della carità nella cristologia e nella teologia trinitaria*, 91.

⁴⁵ B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*. I. *Problematica e rilettura dottrinale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991; M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*. III. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder-PUL, Roma 1986 (Ci riferiamo alla Sezione I).

- Ma vi è un secondo elemento da considerare. Proprio a partire dall'attenzione alla narrazione della storia di Gesù di Nazaret e al tema della sua "pro-esistenza", si è *re-impostato il discorso sulla Trinità*. È superfluo ricordare il cammino compiuto in proposito riguardo alla relazione tra evento pasquale e mistero trinitario, occorrerebbe qui evocare molteplici linee di convergenza che vanno da von Balthasar a Durwell, da Kasper a Bordoni, per menzionare solo i maggiori tra i teologi cattolici che si sono impegnati su questo tema. Si è approfondito abbastanza il rapporto tra pro-esistenza di Gesù e la radice trinitaria della sua prassi di *agape*, ma c'è ancora molto da fare, soprattutto per esplicitare a livello speculativo le conseguenze di tutto questo nei vari rami della teologia. Resta il fatto che ormai non sarà più possibile impostare un discorso sul Dio Tri-unico, mistero di Agape, che non parta dal mistero dell'Incarnato e della sua *kenosi*⁴⁶. Il mistero del cuore trafitto è sacramento dell'amore trinitario, la dedizione di Gesù per ogni essere umano è suscitata dal dono di un Altro, cioè dal Padre che si è donato a Lui. Nella trafittura del colpo di lancia, quell'apertura interiore del cuore umano è generata dall'irruzione della carità trinitaria in Lui. Si può parlare così di *pro-esistenza kenotica* che non è soltanto segno della negatività causata dal peccato umano, ma in positivo il segno della carità trinitaria senza limiti.

«La lacerazione del cuore umano del redentore è come il segno dell'impossibile contenimento di quella passione trinitaria dell'*agape* che si rivela nella irresistibile espansione di sé (amore ex-tatico). È così che la pro-esistenza di Gesù nella croce affonda le sue radici in quell'amore del Padre che non risparmia il proprio Figlio consegnandolo per tutti noi (*Rom* 8, 32) mentre nella sua autoconsegna, nella morte, il Figlio, offre se stesso "con uno spirito eterno" (*Ebr* 9, 14), determinando con la liberazione dell'uomo dal peccato la nascita della nuova creazione. La soteriologia di Gesù è la rivelazione, nella modalità storica e umana della sua pro-esistenza, del nuovo principio creati-

⁴⁶ Così si è espresso con chiarezza GIOVANNI PAOLO II nell'Enciclica *Fides et ratio*, 92: «Il vero centro della sua riflessione (della teologia) sarà, pertanto, la contemplazione del mistero stesso di Dio uno e trino. A questi si accede riflettendo sul mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio [...]. Impegno primario della teologia, in questo orizzonte, diventa l'intelligenza della *kenosi* di Dio, vero grande mistero per la mente umana, alla quale appare insostenibile che la sofferenza e la morte possano esprimere l'amore che si dona senza nulla chiedere in cambio».

vo dell'*agape* che riscatta l'uomo sollevandolo ad un nuovo progetto umano di esistenza»⁴⁷.

Un filone di ricerca che si è mostrato particolarmente fecondo per studiare le conseguenze di tutto questo nello sviluppo del discorso teologico e non solo, è stato il progetto di un'*ontologia trinitaria* che affonda le sue radici già in alcuni autori tra fine dell'Ottocento e poi per tutto il Novecento⁴⁸ e più vicino a noi è stato proposto da K. Hemmerle⁴⁹ e tenacemente portato avanti in Italia da P. Coda⁵⁰. Si tratta, partendo da un'ermeneutica pasquale, di studiare quali sono gli orizzonti che si dischiudono per la vita trinitaria in sé, la quale si partecipa poi nella vita delle creature umane. La novità dell'intuizione iniziale e del progetto che si sta perseguendo, consiste tutta nel fatto che l'ontologia non è solo premessa al discorso cristiano sulla Trinità, ma è la Trinità stessa, compresa alla luce del mistero di dedizione della Pasqua, che getta luce sul mistero della storia e dell'essere medesimo. Questi ultimi sono così irraggiati dall'evento della donazione creatrice operata dalla Trinità e svelata dalla kenosi e dal mattino di Pasqua. B. Forte, che ha dato un significativo contributo in questo senso, ha potuto parlare di Trinità come origine e grembo trascendenti che segnano tutto l'esistere⁵¹ e sviluppare una riflessione sull'essere come evento della carità creatrice, quindi sulla storia dell'essere come storia dell'amore.

«Se l'essere è originariamente atto di amore, l'essere è originariamente evento, accadere, accadere della donazione, atto della libera comunicazione dell'es-

⁴⁷ M. BORDONI, *La teologia della redenzione*, in AA.VV., *Spiritualità oblativa riparatrice*, EDB, Bologna 1989, 122-123.

⁴⁸ Una ricostruzione di questo filone la si può rinvenire in: L. ZAK, *Verso una ontologia trinitaria*, in P. CODA – L. ZAK, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città nuova, Roma 1998, 5-25.

⁴⁹ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città nuova, Roma 1996. Si tratta della II ediz. rinnovata e ampliata rispetto alla I ediz. originale tedesca del 1992. In quella attuale si trova anche l'aggiunta dello scritto *L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità* (pp. 81-110).

⁵⁰ P. CODA, *Quali prospettive per un pensare trinitario?*, in P. CODA – A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi prospettive*, Città nuova, Roma 1997, 9-17.

⁵¹ B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

sere, *actus essendi*: l'essere è in quanto è dono che si compie, evento della donazione dell'esistenza, dell'energia e della vita»⁵².

Certo queste prospettive hanno bisogno di essere inverate e supportate continuamente attraverso una “messa in rete” – per usare un linguaggio informatico – che le ricolleggi con la tradizione biblica, storica e dogmatica, affinché si possa constatarne insieme e la solidità e la compatibilità con la grande tradizione della chiesa. In questo senso vi è ancora molto da fare. Un indubbio progresso comunque va registrato proprio nella linea di una valorizzazione del *novum* della Rivelazione, attraverso una più profonda comprensione del senso dell'essere e perciò dell'ontologia. La rivelazione di Dio come Agape ha consentito il superamento di una visione intra-soggettiva (della Trinità) a favore di una visione inter-personale⁵³ e questo con una ricaduta su molti campi della riflessione teologica e anche filosofica. Lo spostamento sul concetto di *persona come relazione*, di cui si parlerà più sotto, non è stato efficace soltanto per la Trinità, ma ha consentito un duplice guadagno: da una parte ne ha beneficiato un'interpretazione più agapica della definizione di Dio come *Ipsum Esse subsistens* e, dall'altro lato, ha liberato molteplici possibilità sul versante antropologico nelle prospettive settoriali più diverse.

6.2. *Riconciliare e integrare le tradizioni*

La risoluzione in chiave agapica del mistero cristiano non è soltanto una scoperta di oggi. Svitati filoni della tradizione teologica possono essere evocati a tal proposito. Non sempre però essi sono entrati a far parte di un patrimonio comune, occorrerà pertanto valorizzare certi percorsi, integrare le tradizioni e talvolta riconciliarle tra loro perché, – come affermava De Lubac –

⁵² B. FORTE, *La dimora nella Trinità: contributo ad una ontologia trinitaria*, in P. CODA – L. ZAK, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, 117.

⁵³ P. CODA, la voce “Dio”, in *Teologia (I Dizionari san Paolo)*, G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 430-434.

«l'elogio di un Padre greco non è rivolto contro i Latini; un'opera di patristica non è rivolta contro la scolastica; uno studio sul senso spirituale della Scrittura non implica discredito dell'esegesi scientifica»⁵⁴.

Non vi è nulla di più ostico di simili contrapposizioni, occorre vedere la grandezza di un Padre o di una tradizione, nella bellezza dell'altra; offuscare la storia precedente alla nostra non conduce a nulla⁵⁵. Il campo di lavoro di fronte al quale ci si trova, risulta ancora molto ampio. Si tratterà infatti di scandagliare quegli spazi lasciati aperti perché il *principio amore* possa emergere in modo centrale nella riflessione sulla fede. Farò tre esempi emblematici per mostrare come vadano integrate e valorizzate in modo armonico le diverse tradizioni.

a) Una prima tradizione da riconciliare con l'insieme della riflessione filosofica e teologica è quella *agostiniana*. Ad un'approfondita analisi sul versante storiografico, non sembra che tutte le eredità del pensiero agostiniano di Sant'Agostino siano state veramente valorizzate e soprattutto integrate con altre tradizioni teologiche. Il vertice della riflessione agostiniana sull'amore ha trovato il suo apice nel mistero trinitario (*Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides*⁵⁶); ora, paradossalmente, è proprio riguardo alla spiegazione di esso che per alcuni Agostino rappresenterebbe più un ostacolo che una risorsa. Come è possibile che Sant'Agostino, Dottore della Carità, sia all'origine di un vistoso infortunio, cioè il ripiegamento del discorso su Dio in termini sostanzialistici, cosicché il dinamismo interiore al mistero di Dio ne sia restato per secoli irrimediabilmente compromesso? Sant'Agostino è veramente la causa dell'isterilimento della trattazione trinitaria che – secondo alcuni – ha tenuto banco lungo i secoli? Oppure si è trattato più che altro di una lettura del suo pensiero, rinchiuso dentro uno schema scolastico che veramente gli sta stretto, e soprattutto non lo rappresenta?⁵⁷

Un'investigazione più accorta della dottrina agostiniana ha portato a valorizzare di più le *relazioni trinitarie* e perciò Dio può essere concepito

⁵⁴ H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992, 175.

⁵⁵ H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, 269.376.

⁵⁶ AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII, 12.14.

⁵⁷ A. TRAPÉ, *Opere di Sant'Agostino. Introduzione generale a Sant'Agostino*, F. MONTEVERDE (ed.), Città Nuova, Roma 2006, 177 (Nuova Biblioteca Agostiniana).

simultaneamente come *l'Essere per eccellenza*, ma anche come *Relazione*. Questa è *co-essenziale alla comprensione di Dio così come lo è la sua unità e unicità*; non va più compresa in senso *accidentale* in riferimento a Dio, ma deve ormai essere riferita all'*Esse* eterno e immutabile di Dio stesso. La fecondità di questa intuizione è assai efficace fino all'odierna elaborazione di una vera e propria *metafisica dell'Amore*. La stessa cosa si può dire del *concetto di "persona"* che di per sé ha sempre provocato un certo disagio ad Agostino nella sua applicazione alla dottrina della Trinità (dove secondo lui non è sostenibile il *valore assoluto*, dato il suo fondamento nel concetto di *relazione*); ora, paradossalmente, proprio quella difficoltà è servita ad un progresso per una formulazione più perfezionata del concetto di persona, avvenuta nell'epoca medievale. L'apporto geniale di san Tommaso d'Aquino ha fatto sì che *persona*, in relazione al mistero trinitario, si definisce come *relazione sussistente*. Restando fedele al dettato di Sant'Agostino, Tommaso ha mostrato che, se il termine *relazione* designa l'elemento individuante che distingue la persona, il termine *sussistente* mette in rilievo la posizione ontologica assoluta che continua a caratterizzare questa realtà. Il *modum substantiae* diventa non solo il linguaggio adeguato, ma ancor di più traduce la realtà delle cose⁵⁸.

Come si può vedere il cammino da fare è ancora molto, riguarda tra l'altro la valutazione dell'analogia psicologica ma, più in generale, senza la ricchezza dell'*analogia caritatis* di Agostino la teologia trinitaria contemporanea riletta in senso agapico, resterebbe alquanto sterile. Come poter percorrere oggi la via dell'*inter-soggettività* e della *reciprocità pericoretica*, senza l'intuizione agostiniana? Ciò che più importa comunque dell'eredità di Sant'Agostino è che l'analogia dell'amore rimane l'ambito a partire dal quale si deve ricercare ogni altra spiegazione in merito alle immagini della Trinità⁵⁹.

⁵⁸ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4.

⁵⁹ Va segnalato a tal proposito il lavoro di P. SGUAZZARDO, *S. Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo. Ricerca storico-ermeneutica e prospettive speculative*, Città nuova, Roma 2006, dove l'autore si è sforzato di rileggere le eredità agostiniane circa l'*analogia caritatis*, sdoganandole da quelle tesi che hanno fatto dell'Ipponate il responsabile, in ambito latino, dell'apiattimento sull'unità di Dio a scapito della trinitarietà agapica, salvaguardata invece – secondo alcuni – dalla teologia greca, più personalista. L'opera di Sguazzardo, in positivo, si colloca tra quegli studi che mostrano la grande fecondità del

b) Un secondo esempio, sempre sulla scia dell'eredità agostiniana, è la fecondità della teologia di *San Bonaventura* e più in generale della *tradizione francescana*. Non tutto è stato ancora fatto perché questa preziosa eredità contribuisca ad arricchire la tradizione teologica. Qui il discorso si gioca sia dal punto di vista storiografico che speculativo. Dal punto di vista storiografico si tratterà di superare gli sterili schemi che hanno diviso per secoli due scuole, quella francescana e quella domenicana, con i loro non sempre felici epigoni. Per quanto riguarda la scuola francescana si tratterà di ripensare il “volontarismo” per liberarlo dalla triplice accusa di mortificare l'intelletto, di negare il carattere universale della verità, e di aver generato una deriva nichilista nella filosofia moderna e decisionista in politica. La tradizione francescana non rinuncerà certo al primato del Bene, ma dovrà proporlo non in alternativa al Vero e all'Intelletto. Dovrà integrare le due visioni, nella convinzione che partendo dalla propria prospettiva, anche la concezione dell'essere ne risulterà arricchita. L'assunto generale da cui muove la tradizione francescana è noto: la ragione dell'esistenza della creatura va ricercata nella libertà di Colui che l'ha voluta. Non vi è perciò una necessità intrinseca all'essere degli enti, che avrebbero anche potuto non essere. La libertà sovrana sta all'origine degli esseri di questo mondo, essi sono sostanzialmente gratuiti. L'essere è gratitudine, invocazione, riconoscenza.

«Il nostro essere è un dono che poteva non aver luogo e se è, la ragione è da riporre nella generosità di chi poteva trattenere per sé o in sé ciò che invece ha voluto partecipare fuori di sé, dando luogo a qualcosa d'altro da sé, facendo nascere ciò che prima non era affatto, nella rinnovata primavera dell'esistenza. Di riflesso, se il primo grande evento è il venire all'essere, occorre ridefinire l'uomo non come “ens mortale”, bensì come “ens natale”, pensato e voluto per far nascere, non spegnere, per ampliare, non immobilizzare, gli spazi dell'esistenza. Il venire dal nulla all'essere: questo il primo grande miracolo, rispetto a cui gli altri sono variazioni più o meno significative»⁶⁰.

pensiero di Agostino e delle sue molteplici eredità, cosicché queste rappresentino non un ostacolo, ma una risorsa significativa per la riflessione teologica.

⁶⁰ O. TODISCO, *Dal primato del vero al primato del bene*, in *Per una metafisica dell'amore*, L. SARTORI – SIOBHAN NASH-MARSHALL (edd.), ISE, Venezia 2005, 92 (Quaderni di “Studi ecumenici”, 10).

È evidente che in questa impostazione ne viene a beneficiare la ragione medesima, che non andrà mai pensata in modo “autonomo”, infatti essa non pretenderà di possedere la verità, ma tenderà a farsi invocazione, stupore, sorpresa, e così potrà riconoscere gli esseri come “segno” della verità per cui essi, in quanto dono, si offrono ad una ragione che è capace di contemplare e ammirare⁶¹. Certo la tradizione francescana dovrà riconoscere che la diversità con la tradizione intellettualista, oltre che per il contesto storico, risiede nel punto di partenza metodologicamente differente rispetto alla propria, ma non per questo il concetto di “ragione” deve necessariamente essere pensato in senso “autonomista”, come è avvenuto in certi filoni del tomismo posteriore. Non va negata la diversità delle impostazioni con i loro esiti ermeneutici, va però affermato che se Bonaventura ha contribuito a formulare una benefica concezione di “ragione redenta”, non per questo Tommaso potrà mai e poi mai essere responsabile delle derive razionaliste fino ad arrivare al procedimento metodologico che si muove, per principio, nella prospettiva dell'*etsi deus non daretur*. L'alternativa non è: Bonaventura o Tommaso? E neppure un semplicistico e compromissorio *et-et* che non tenga conto delle differenze reali⁶². È chiaro che sotto il profilo speculativo il procedimento di San Bonaventura è diverso da quello di San Tommaso. Per il Dottore Serafico vi è un continuo intreccio dell'*ascensus* (*via dal basso*) e del *descensus* (*via dall'alto*) che ci fa elevare verso la luce che già è all'opera nel cammino di ascesa. Se si vuole concentrare l'attenzione sui capp. V e VI dell'*Itinerarium mentis in Deum*, come esempio emblematico del suo procedere, ci si accorgerà che il primo nome di Dio in cui ci si imbatte è quello di Essere ed il secondo quello di Bene. Quest'ultimo è il nome più completo di Dio, quello che li riassume tutti. Il Bene si identifica poi, nell'itinerario dell'uomo verso Dio, con la felicità, la beatitudine, che è il traguardo supremo del volere umano; ma questo incontro tra il Sommo Bene che si partecipa e l'agire dell'uomo, comporta una connaturale vocazione verso l'infinito Bene che è Amore infinito. Per San Bonaventura le modalità della cono-

⁶¹ Questa linea storiografica è stata tenacemente perseguita da O. TODISCO nel suo volume: *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Messaggero, Padova 2005² (La I ed. è del 2003).

⁶² Cf. di O. TODISCO, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Messaggero, Padova 2006, soprattutto il Cap. IV: *Tommaso o Bonaventura? Per una risposta alle esigenze della modernità*.

scenza e della ricerca del Sommo Bene rivelano le stesse modalità della vita trinitaria. Qui è il punto più originale e più alto della speculazione del Dottore francescano. Dio non è sostanza assoluta, alla maniera aristotelica, ma amore che si effonde e perciò vi è una corrispondenza tra la natura di Dio Uno e Trino e l'esperienza intellettuale e affettiva degli esseri umani. Mentre le nostre facoltà tendono a conoscere il loro oggetto proprio, pur nell'incompletezza e imperfezione propria alla loro natura, in qualche modo attingono Dio Essere Supremo e Sommo Bene.

Proprio su questo terreno è necessario che le tradizioni francescana e tomista non si oppongano, infatti se è vero che in Bonaventura è privilegiato il cammino del *descensus* con il *lume divino*, per animare l'itinerario verso Dio, non è meno vero che è sconosciuta a San Tommaso (che pur privilegia il cammino dell'*ascensus*) quel tipo di conoscenza di Dio a partire dalle perfezioni partecipate delle cose che discendono da Lui. Queste acquisizioni sono contenute nella *Summa contra Gentiles*⁶³, dove emerge la convinzione che all'ascesa fa riscontro la discesa, vale a dire la derivazione fontale, ordinata e graduale delle perfezioni di Dio, cosicché non sarebbe possibile ogni ascesa a Dio Sommo Bene senza il cammino del *descensus*. In altre parole, senza una *conoscenza per connaturalità* sarebbe impossibile ogni ricerca di Dio e della beatitudine. Certo in San Bonaventura il cammino che la mente compie verso Dio, partendo dalle "sue" immagini create, non può avvenire senza essere intimamente pervasi dalla luce divina che da esse emana. Ma questa luce non è che la rifrazione delle proprietà essenziali di Dio, impossibili a cogliersi se non in rapporto «all'ammirabile unione di Dio e dell'uomo nell'unica persona di Cristo»⁶⁴. L'Eterno è congiunto con un uomo vivente nel tempo e nato dalla Vergine

«il semplicissimo con l'essere composto al massimo, l'atto puro con l'uomo che patì e morì, il perfettissimo e l'immenso con il piccolo, la suprema unità e varietà con un individuo composto e distinto dagli altri, cioè Gesù Cristo»⁶⁵.

La visione di Dio in San Bonaventura si propone con una sua propria peculiarità trinitaria e in una solida prospettiva *crisocentrica* che gli de-

⁶³ S. TOMMASO D'AQUINO, *Proemio* del IV libro della *Summa contra Gentiles*.

⁶⁴ S. BONAVENTURA, *L'itinerario della mente in Dio*, Testo latino dell'edizione di Quaracchi, Intr. e versione di G. Malani, Ed. La Verna, La Verna 1987³, VI, 4, 137.

⁶⁵ S. BONAVENTURA, *L'itinerario della mente in Dio*, VI, 5, 139.

riva dal suo metodo di lettura della Scrittura e da una originale teologia della storia⁶⁶. Questa impostazione può rimanere esemplare ed essere rimessa in circolo nella grande tradizione teologica, essa si è mostrata e può anche oggi mostrarsi utile per esaltare l'attitudine agapica nel pensare Dio. Rimarrà così superata l'obiezione di chi non ha riconosciuto dignità intellettuale al procedimento del Dottore Serafico, per il quale la riflessione filosofica per essere efficace (oltre che vera) non potrà che beneficiare dall'incontro con Cristo⁶⁷.

c) Più vicino a noi, nella modernità, vi è un terzo esempio di come vada esaltato il primato della lettura agapica del discorso teologico. Mi riferisco alla lezione di *Antonio Rosmini* la quale, in molti tratti, fa pensare all'eredità agostiniana e al percorso di San Bonaventura, laddove, come si diceva più sopra, le modalità che distinguono la ricerca e la conoscenza del Sommo Bene rivelano le stesse modalità proprie alla vita trinitaria. Le nostre facoltà quando tendono a conoscere o a possedere il loro oggetto proprio, attingono, anche se imperfettamente, Dio come Primo Essere e Sommo Bene. Quello di Antonio Rosmini è il caso più significativo, negli ultimi due secoli, di come sia stato possibile far coincidere la ricerca della Verità con la Carità. Nella formula indovinata di *metafisica della carità* si può riassumere questo punto di forza, che mostra come la carità sia l'elemento formale che sa riscattare la ragione sia dalle tentazioni autonomiste, che dalle derive nichiliste proprie del declino della modernità. Non intendiamo qui certo proporre una ricostruzione dell'ermeneutica agapica propria dell'eredità rosminiana. Essa è stata già fatta egregiamente da diverse prospettive. Restano fondamentali gli studi in proposito di Giuseppe Lorizio⁶⁸ che tenacemente, sia dal punto di vista storiografico che specu-

⁶⁶ J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991.

⁶⁷ Ha colto bene questo passaggio P. GILBERT, *Introduzione alla teologia medioevale*, Piemme, Casale Monferrato 1992, che a proposito dell'*Itinerium mentis in Deum* afferma: «L'inserimento nell'*Itinerario* di riflessioni filosofiche mostra che, secondo il suo autore, la filosofia ha un valore, benché questa non sia nulla al di fuori del suo fondamento in Cristo, l'unico mediatore che illumina tutti i nostri procedimenti intellettuali e spirituali. Ciascuno dei nostri atti umani è così portato a compimento al di là di se stesso. La filosofia è in tal modo chiamata ad essere trascesa, se non soppressa, al contatto di Colui che solo è, ed è buono. Alla fine, Dio non è più un orizzonte, ma una sorgente, l'origine di ogni bontà e di ogni senso» (pp. 132-134).

⁶⁸ G. LORIZIO, *Carità, verità e santità nell'orizzonte della metafisica agapica*, in CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI – SERVIZIO NAZIONALE CEI PER IL PROGETTO CUL-

lativo, si è sforzato di mostrare che la metafisica della carità, così come è successo in A. Rosmini, anche nel contesto odierno è necessaria per rappresentare un'adeguata infrastruttura concettuale al sapere della fede. Su due punti, tra gli altri, la lezione rosminiana potrà rappresentare anche per il futuro un'eredità feconda: sotto il profilo metodologico e riguardo al "primato dell'essere morale".

- Sotto il *profilo metodologico*, per mostrare come tutto (cosmo, uomo, ragione) si muove entro un grembo trinitario, infatti quella verità che l'intelligenza cerca, è la stessa che il Vangelo ha portato nel mondo: ma qui Verità e Carità vengono a coincidere. Il fondamento ineffabile del sapere filosofico è Dio Uno e Trino svelato agli uomini. Per Rosmini gli esseri umani e il cosmo sono impastati da Cristo che diventa fattore pervasivo della filosofia, la quale a questo punto non potrà che essere «cavata dalle viscere del cristianesimo». Non si tratta subito di una teoria teologica, per Rosmini, ma di un percorso che illustra la stessa dottrina delle idee e dell'essere⁶⁹. La lezione di Rosmini è importante anche oggi perché ragione e Rivelazione tornino ad essere amiche e contribuiscano all'attinimento dell'unica Verità; la prima (la ragione) saprà cogliere i segni della Rivelazione già dentro il suo percorso e la seconda è consapevole dell'esistenza di una "filosofia" racchiusa nella Bibbia – per usare l'immagine di *Fides et ratio* – che altro non è se non la convinzione «che la vita umana e il mondo hanno un senso e sono diretti verso il loro compimento, che si attua in Gesù Cristo»⁷⁰.

TURALE, *Etica contemporanea e santità*, a cura di U. MURATORE, Ed. Rosminiane- Ed. Spes, Stresa-Milazzo 2006, 49-88; ID., *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Per una metafisica dell'amore*, in L. SARTORI – SIOBHAN NASH-MARSHALL (edd.), ISE, Venezia 2005, 129-150; ID., *Ricerca della Verità e "metafisica della carità" nel pensiero di Antonio Rosmini*, in K.H. MENCKE – A. STAGLIANO' (edd.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, 461-486. ID., *Ricerca della verità e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, in "Rassegna di Teologia", 36 (1995), 527-552. Ma per una ricostruzione globale del pensiero del Roveretano in proposito cf l'intero cap. II *Verità e Carità* di G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati. Un profilo storico-teologico*, LUP, Roma 2005. Si tratta della II ed. (la I ed. era del 1997) riveduta e corretta pubblicata in occasione del 150° anniversario della morte di A. Rosmini.

⁶⁹ G. LORIZIO, *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, 133-139.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 80.

- Anche riguardo al primato dell'“essere morale” occorrerà valorizzare la lezione rosminiana e integrarla, anche per il futuro, con la più attenta tradizione teologica. Non vi è certo qui lo spazio per ricostruire il pensiero del Roveretano, per far vedere il ruolo di polarizzazione che ha l'“essere morale” nel confronto con le altre due forme («essere ideale e reale»)⁷¹. Nell'elaborazione della dimensione morale dell'essere, si può costruire un rapporto significativo tra sapere filosofico e intelligenza della fede. «L'essere morale è il luogo privilegiato in cui questo incontro diventa fecondo e riceve senso»⁷². Tutto questo trova invero nella *persona* o in ciò che è finalizzato alla persona, la quale

«si costituisce secondo il principio proprio della moralità, ossia della libertà orientata verso il bene. Qui si inserisce la tematica della carità in un discorso antropologico, metafisico e teologico, tutto orientato verso la persona. Non si dà persona senza le tre forme dell'essere (ecco l'equivalenza), ma la persona si realizza attraverso scelte morali orientate al bene oggettivo (ecco il primato). La volontà libera è il vertice della persona, il punto di Archimede su cui fa leva tutta l'antropologia rosminiana. La scelta agapica, nella misura in cui celebra l'incontro con la scelta fondamentale di Cristo e della sua prosistenza, sia in rapporto al Padre che in rapporto a noi, realizza la persona secondo l'identico progetto cui è finalizzata»⁷³.

L'originalità del pensiero di A. Rosmini sta nell'aver individuato un nesso profondo tra esercizio della libera volontà e adesione alla verità; questa vena feconda che affonda le sue radici nell'eredità bonaventuriana (con la dottrina delle immagini sulle orme dell'Essere trinitario) e ancor prima in quella agostiniana, ha ora bisogno di essere messa in circolo perché torni utile e alla teologia e alla filosofia.

⁷¹ G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati. Un profilo storico-teologico*, 206-229.

⁷² G. LORIZIO, *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, 144.

⁷³ G. LORIZIO, *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, 145. L'orizzonte cristologico e trinitario dell'ontologia e antropologia rosminiana è stato ben evidenziato anche da G. GRANDIS nella Parte II del suo saggio: *Il dramma dell'uomo. Eros/Agape & Amore/Carità nel pensiero antropologico di Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 263-399.

6.3. *L'opzione per una metafisica dell'amore*

Come si è potuto constatare, gli spazi di indagine, soprattutto dal punto di vista storiografico per valorizzare e integrare le tradizioni, sono davvero ampi e vanno percorsi con rigore⁷⁴, senza lasciarsi prendere la mano da facili concordismi; resta però fondamentale enucleare quelle opzioni di carattere speculativo che mettono al centro il *principio amore* come l'anima del pensare tutta la realtà. Ciò è esigito dalla natura stessa del Dio cristiano e la *Deus caritas est* di Papa Benedetto XVI l'ha presentato come un compito imprescindibile in un passaggio, a mio avviso il più penetrante dal punto di vista speculativo, di tutto il documento:

«Dio ama tanto l'uomo che, facendosi uomo Egli stesso, lo segue fin nella morte e in questo modo riconcilia giustizia e amore. L'aspetto filosofico e storico-religioso da rilevare in questa visione della Bibbia sta nel fatto che, da una parte, ci troviamo di fronte ad un'*immagine strettamente metafisica di Dio*: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il *Logos*, la ragione primordiale – è *al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore*. In questo modo l'*eros* è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'*agape*»⁷⁵.

Qui si fondono insieme due esigenze, quella di riconoscere il primato e la trascendenza assoluta di Dio *fonte e sorgente dell'essere* e nello stesso tempo la *relazione reale* con il mondo e gli esseri umani, proprio a motivo del primato dell'amore. Questa esigenza di "cristianizzare" l'idea di Dio perché non venga rinchiuso dentro uno schema di Sostanza autosufficiente, ma venga colto nella sua dimensione creaturale-relazionale, non è nuova in Joseph Ratzinger-Benedetto XVI. L'aveva già avanzata nel suo lavoro più celebre *Introduzione al cristianesimo* del 1968. Vi è un passo universalmente citato in cui egli, guardando al Dio cristiano trinitario, intravede il superamento della concezione di Dio come Sostanza che fino a quel momento aveva prevalso in teologia, soprattutto nell'orizzonte del modello neo-scolastico. L'opzione invece per una concezione di Dio che

⁷⁴ Cf. per quest'opera di scavo i singoli contributi del vol. cit. *Per una metafisica dell'amore*, L. SARTORI – SIOBHAN NASH-MARSHALL (edd.), ISE, Venezia 2005.

⁷⁵ DCe, 10. Il primo e il terzo corsivo sono miei.

crea per amore determina, per conseguenza, un modo diverso e nuovo di concepire l'essere medesimo, ne derivano conseguenze fondamentali anche per il concetto di "persona"⁷⁶. Meno citato invece è un articolo di J. Ratzinger, si tratta della Prolusione all'anno accademico 1994-1995 alla Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli⁷⁷, a mio avviso molto importante, perché mostra come l'idea biblica di "Alleanza" è capace di "convertire" il concetto filosofico di *relazione*, da applicarsi sia in sede filosofica che teologica. Per il pensiero antico vi era soltanto una relazione asimmetrica tra Dio e uomo. Il pensiero metafisico greco non poteva certamente concepire per Dio immutabile delle relazioni mutabili (come quella con l'uomo). Non era accettabile che Dio potesse avere relazione con l'uomo, si sarebbe trattato di relazione non reciproca: l'uomo può relazionarsi a Dio, ma non Dio all'uomo. Dove c'è l'eterno, l'immutabile, non sono previste relazioni situate o realizzate nel tempo. Ma nella Bibbia non è così: il messaggio dell'"Alleanza" si presenta per l'appunto come il corrispettivo della categoria filosofica di "relazione", ma molto più arricchita, infatti tra Dio e uomo si dà una relazione reale e non solo accidentale (come nella prospettiva aristotelica). «Il Dio biblico è dunque un Dio-in-relazione, ed in questo senso, proprio a partire dall'essenziale della

⁷⁶ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia, Queriniana 1971^a (la 1^a ed. tedesca è del 1968), 139: «L'esperienza di un Dio dialogante, d'un Dio che non è soltanto *Logos* ma anche *dia-logos*, non solo mente e pensiero, ma anche colloquio e parola scambiata vicendevolmente fra interlocutori, è quanto mai sintomatica. Un'esperienza del genere, infatti, scardina sin dalle radici l'antica suddivisione della realtà in sostanza, intesa come componente primaria e genuina, ed accidenti, intesi come componente soltanto casuale. Ora appare chiaro che, accanto alla sostanza, si trova anche il dialogo, la *relatio*, intesa come forma ugualmente originale dell'essere». E facendo l'ermeneutica del pensiero agostiniano riguardo alla *relazione*, ancora Ratzinger sostiene che: «la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi "pensiero oggettivante", e si affaccia alla ribalta un nuovo piano dell'essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'essere stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile» (*ivi*, 140-141).

⁷⁷ Si tratta della Prolusione all'anno accademico 1994-1995 della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale tenuta dall'allora Cardinale Prefetto della Congregazione della Dottrina della fede: J. RATZINGER, *La nuova Alleanza. Riflessioni su una categoria fondamentale della religione biblica*, in "Rassegna di Teologia" 36 (1995), 9-22.

sua identità, opposto al Dio filosofico in sé chiuso»⁷⁸. Il concetto di relazione fu poi perfezionato lungo la tradizione teologica con l'apporto del concetto di *persona*, quello più idoneo a dire il rapporto Dio-uomo. Ma su questo, come su altri punti, la sinergia tra pensiero teologico e filosofico è fondamentale. Infatti è proprio la categoria di *relazione sussistente* che può essere predicata di Dio (quello cristiano, perché per Aristotele la relazione è da porsi tra gli accidenti), e tutto ciò fa sì che Dio non sia la solitudine della Sostanza, ma l'*Atto di essere* (corrispettivo della comunione trinitaria). Ora se l'uomo è biblicamente immagine di Dio e Dio è Relazione per antonomasia, l'uomo analogicamente sarà una relazione fondata su quella Relazione che lo è per essenza.

Evidentemente qui si pone una questione metodologica: ma in una simile visione che chiamiamo *metafisica dell'amore*, quali competenze sono coinvolte? Si tratta di decodificare semplicemente il linguaggio della Rivelazione? e l'infrastruttura concettuale che deve venire impiegata dalla teologia, ha rapporto e quale con la riflessione umana-filosofica? Quest'ultima in quale modo è relazionata alla fede e alla sua intelligenza?

La risposta a queste domande è data da alcuni punti fermi:

- la necessità di una metafisica per la teologia;
- la convinzione che è la stessa Rivelazione cristiana a far crescere la metafisica perché risponda alle grandi domande di sempre⁷⁹;
- vi è uno stretto rapporto tra ragione e fede che va inscritto in una relazione più ampia tra creazione e redenzione.

«La redenzione portata e realizzata da Cristo non può non riguardare anche l'attività conoscitiva dell'uomo, sicché alle figure della "ragione creata" e della "ragione inferma", si accompagna quella della "ragione redenta"»⁸⁰.

⁷⁸ J. RATZINGER, *La nuova Alleanza*, 22. La coerenza interna del pensiero di J. Ratzinger riguardo alla concezione relazionale tipica del Dio cristiano, conseguenza dell'influsso agostiniano, è stata particolarmente rilevata nello studio di: N. CIPRIANI, *Sant'Agostino nella riflessione teologica di J. Ratzinger*, in "Path", 6 (2007), 9-26. L'intero fascicolo monografico dal titolo *Aspetti del pensiero teologico di Joseph Ratzinger* tratta dell'apporto dato alla teologia nel periodo precedente la sua elezione alla sede di Pietro.

⁷⁹ Una proposta criteriologica e contenutistica a questa problematica è offerta nel saggio di G. LORIZIO, *Quale metafisica "per", "dalla", "nella" teologia?*, in "Hermeneutica". Annuario di filosofia e teologia, Morcelliana, Brescia 2005, 191-230. Il fascicolo è dedicato al tema "Quale metafisica?".

⁸⁰ G. LORIZIO, *Quale metafisica "per", "dalla", "nella" teologia?*, 200-201.

L'opzione convinta per una *metafisica dell'amore* si gioca sulla capacità di far emergere come la Rivelazione fecondi l'ontologia, cosicché tutta la concezione dell'essere (nella fattispecie quello aristotelico) venga ripensata alla sua luce. Gli stessi termini *metafisica dell'amore* devono essere analizzati e scomposti sul loro terreno, infatti l'amore in questo caso non è tanto "oggetto" della metafisica, bensì "soggetto". L'amore è soggetto che qualifica la radice dell'essere, è la realtà stessa, per cui si dovrà studiare in che modo l'amore faccia parte della comprensione e del concetto medesimo di essere. Si tratta di rivedere la dottrina dei trascendentali (*ens, unum, verum, bonum e pulchrum*) e nel caso del *bonum* di considerarlo non solo come qualifica del soggetto (come azioni che lo determinano in quanto amabilità), ma anche come oggetto universale. Perciò il bene va riferito all'essere in quanto sorgente e radice di amabilità e non solo in quanto attività e dinamismo del soggetto amante⁸¹.

La visione cristiana di Dio-Amore è capace di fecondare la concezione dell'essere, cosicché si possa elaborare una metafisica significativa anche per la Rivelazione. L'opzione per una *metafisica dell'amore* consente di recuperare l'istanza metafisica in teologia e nello stesso tempo di fornire una visione pluridimensionale e certamente non riduttiva della metafisica⁸². Qui davvero, nell'orizzonte agapico le tradizioni non si oppongono, anche se non sono soggette a concordismi irenici. Pensare il Dio cristiano e cioè l'Amore nell'orizzonte dell'essere, fa sì che possa esistere una metafisica compatibile con la Rivelazione. *Lactus essendi* tommasiano, ad esempio, inteso come *actuositas* e perciò dinamismo e pienezza, non si oppone alla prospettiva agostiniano-bonaventuriana che vede l'essere come dono e gratuità perché riflesso di Dio, Sommo Bene. Nell'orizzonte agapico la Causa Prima e la Verità vengono concepiti non in modo deterministico, ma secondo la dimensione della gratuità. E anche la lezione rosminiana non può essere opposta a quelle precedenti (compresa la tomista), essa è preziosissima perché

«nella metafisica che si genera dalla Rivelazione, l'istanza veritativa non può non disgiungersi da quella etica, sicché tra l'adesione della verità e l'esercizio della volontà libera si dà un nesso profondo ed imprescindibile»⁸³.

⁸¹ Cf. il lavoro di L. SARTORI, *Per una metafisica dell'amore*, in "Studia Patavina", 50 (2003), 25-46.

⁸² G. LORIZIO, *Quale metafisica "per", "dalla", "nella" teologia?*, 212.

⁸³ G. LORIZIO, *Quale metafisica "per", "dalla", "nella" teologia?*, 218 e anche 211, 216-217.

7. Conclusione: L'amore come anima intima dell'essere e della persona

Una prima conclusione, coerente con quanto fin qui affermato, sta nell'evidenziare come il primato dell'amore, nel discorso su Dio, consenta di pensare l'essere come *dono* e *gratuità* e non come oggetto tra gli oggetti (secondo una prospettiva cosmologica). L'essere è donazione e ricettività, comunicabilità e non isolamento; l'antico assioma *bonum est diffusivum sui* va interpretato nel senso che l'essere perfetto è quello capace di essere dono e non possesso. In esso si integrano il ricevere e il donare, in modo che anche il dare si realizza come un ricevere e il ricevere come un dare⁸⁴. Certamente vanno ripensati alcuni capitoli classici della metafisica, come ad esempio quello del rapporto tra *essere e divenire*. Se infatti l'infrastruttura concettuale non è quella cosmologica (come è stato in passato), ma quella agapica, se l'Amore, anziché il Motore Immobile aristotelico, è ciò che tutto muove, allora il divenire è intrinseco all'essere e l'essere delle cose sta dentro il divenire⁸⁵. Non si tratta evidentemente di confondere i termini del rapporto, perché le due realtà sono considerate insieme e nel segno di un finalismo che rappresenta tutta la vivezza di una tensione che non conosce un termine ma è un persistere nel suo intrinseco dinamismo. In questo senso si può parlare di *actus essendi* come *actuositas* cioè dinamicamente, come comunicazione, azione, perdersi nell'altro. La legge dell'identità dell'*actus essendi* non irrigidisce l'essere in se stesso, ma lo spinge verso l'apertura. La *perfetta identità* si trova così a dover passare per la *perfetta alterità*, venendo a configurarsi come *perfetta comunione*. Il rapporto tra la vita intima dell'Essere sussistente e la figura trinitaria diventa un dato di fatto e un percorso da indagare ulteriormente.

⁸⁴ L. SARTORI, *Per una metafisica dell'amore*, in "Studia Patavina", 32.

⁸⁵ L. SARTORI, *Essere e divenire nella metafisica dell'amore*, in *Per una metafisica dell'amore*, L. SARTORI – SIOBHAN NASH-MARSHALL (edd.), ISE, Venezia 2005, 275: «Nell'ottica dell'Amore inteso come apice e suprema forma dell'essere, anche l'essere sussiste pienamente se e nella misura in cui riesce, per così dire, ad assumere dentro di sé il divenire in assoluto, così da immettere al proprio interno perfino la contraddizione, il non essere. Anche l'essere deve accogliere la propria *kenosis*, la propria negazione, la propria morte. Non però come la intende Hegel, bensì secondo i mistici: cioè, per essere pienamente essere, l'essere deve salire sulla vetta di un Amore che si dona; ed è solo con l'esaurire la propria dimensione di dono che l'essere risuscita e si trasfigura in perfezione e vetta dell'essere» (L'intero articolo da tenere ben presente è alle pp. 261-281).

W. Kasper aveva già intuito questa necessità quando nel suo noto lavoro *Il Dio di Gesù Cristo*, auspicava una revisione del concetto di analogia con la categoria di *libertà*⁸⁶, non nel senso moderno di “autonomia”, ma capacità di percezione dell’Incondizionato, di Colui che, Trascendente, non è indifferente alle vicende della storia. Una libertà non come conquista, ma risposta al darsi fin dalle origini, quindi partecipazione. È proprio questa visione della libertà di Dio che provvede e rispetta, suscitandola, la libera risposta dell’uomo, a prevalere e a far uscire da una visione di necessità, la concezione dell’essere. È vero che l’*agape* suppone l’essere, ma nello stesso tempo è più dell’essere, l’*agape* è il vero nome di Dio che fa comprendere la profondità dell’essere medesimo. Vi è qui ancora un grande spazio per ri-esprimere il concetto di essere come l’apparire gratuito (*il sorgere*) che fa nascere la constatazione che l’essere è “l’inizio” nel suo avverarsi (la traduzione umana dell’atto creatore!). L’essere non è una cosa, non è staticità è *apparire*, nel senso di venire alla luce, è *sorgere gratuito*, nella libertà piena. Certo il soggetto umano non è tagliato fuori nel cogliere l’essere, è capace di percepirlo e relazionarsi ad esso e sa che tutto ciò è possibile perché egli stesso è già posto in relazione. Ma non come un fatto naturale: gli esseri umani si pongono in relazione liberamente. Si realizza il proprio “essere” come risposta ad una relazione che è originaria, cioè l’atto creatore di Dio.

Affermare l’essere di Dio e l’essere per partecipazione (creazione) vuol dire: *mi è donato, sorge di fronte a me, mi viene incontro*. La struttura originaria è allora la *relazione*, essa precede il soggetto, anche se è assurdo dire che precede i due termini in relazione. Una piena corrispondenza a tutto questo è nel Dio cristiano trinitario, per essenza *relazione* (e qui davvero le eredità agostiniane fino a Rosmini e oltre hanno molto da dire). Nell’orizzonte della donazione gli esseri di questo mondo sono *pro-posta* e massimamente lo è la *persona umana* capace di far diventare *pro-getto* il suo riceversi e donare. Quando invece la persona umana annulla il suo essere *pro-posta* per farsi esclusivamente *pro-getto*, allora si hanno le derive dell’essere ridotto all’utile, della coscienza piegata all’individualismo, del nichilismo come assenza di ogni quadro di riferimento.

Vi è poi una seconda conclusione ed è questa: è soprattutto nella persona umana, dove l’esercizio della libertà è orientato verso il bene, che l’essere può essere colto come *gratuità* e *dono*. Una metafisica dell’amore corona,

⁸⁶ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 139-141, 148-150.

nella discontinuità, un cammino che nel mondo antico e occidentale non è stato inutile, ma che va decisamente trasceso, perché continuamente minacciato. Si tratterà non di rinunciare alla ragione – come Benedetto XVI ha ben mostrato a Regensburg⁸⁷ – ma di concepirla come capace di stupore, di invocazione, una ragione che nella libertà della persona umana riconosca la realtà come *dono, offerta*. L'essere che trova massima attuazione nella persona umana si fa *condivisione*, sollecitazione a uscire da sé, *apertura libera con la realtà*. Vi è una profonda differenza tra la libertà come “creazione” dell'uomo e la libertà come risposta al Dono e al Quale si può corrispondere responsabilmente. Nel primo caso vi è il rischio di opposizione tra orizzonte scientifico e metafisico⁸⁸, nel secondo caso al contrario si conferisce un carattere più etico al discorso sull'essere.

C'è da essere grati per gli stimoli che l'Enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI può dare alla teologia contemporanea soprattutto per promuovere un'insonne riflessione che faccia comprendere come è proprio nella persona umana che l'essere, come bene amabile e da amarsi, trova se stesso diventando dono accolto e trasmesso, mai oggetto di possesso, ma sempre gratuità. Precisamente come nel mistero della Trinità dove è divino non solo il *dare* ma anche il *ricevere* e dove il donarsi delle Persone è *ex-stasis*, uscir fuori da sé senza però perdere, anzi esercitando, la propria identità. L'amore sarà così compreso come realtà prima e fontale che anima ogni essere e il suo dinamismo, legame che unifica tutta la realtà cosmica e umana senza confusioni.

⁸⁷ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/2 (2006), 260-261. «Qui si apre, nella comprensione di Dio e quindi nella realizzazione concreta della religione, un dilemma che oggi ci sfida in modo diretto. La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso? Io penso che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia».

⁸⁸ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 264. «Il metodo come tale (quello derivante dalla sinergia di matematica ed empiria) esclude il problema di Dio, facendolo apparire come a-scientifico o pre-scientifico. Con questo però ci troviamo davanti a una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso metter in questione [...]. Ma dobbiamo dire di più: è l'uomo stesso che con ciò subisce riduzione».

METODI BIBLICI TRA IL SÌ E IL MA QUALE NUOVA METODOLOGIA?

TARCISIO STRAMARE

PATH 6 (2007) 305-333

Tempo di bilancio

La rivista PATH si è lungamente occupata del “metodo teologico”, considerandolo sotto molteplici aspetti. Evidentemente non poteva mancare il riferimento ai dieci *loci theologici*, elencati da Melchior Cano (1563), il quale pone primo loco la “*auctoritas Sacrae Scripturae, quae libris canonicis continetur*”. Poiché l'*auctoritas* della Sacra Scrittura era fuori discussione, il Concilio Tridentino si era limitato qualche anno prima, nel 1546, ad emanare il *Decretum de canonicis Scripturis*, nel quale era fissato l'elenco dei libri dell'A. e N.T., «ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint»; esso dichiarava, inoltre, l'autenticità “giuridica” della *Vulgata*.

Con la critica storica nasceva in seguito il problema dell'autenticità “letteraria”, conseguenza dei metodi utilizzati per scandagliare il testo. Non è mia intenzione rifarne la storia, ottimamente sintetizzata nel documento della Commissione Biblica intitolato *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), il quale si sofferma in modo particolare sul metodo scientifico oggi più diffuso, il metodo “storico-critico”, affiancandogli, inoltre, i numerosi “metodi e approcci”, che hanno animato il panorama esegetico dell'ultima metà del secolo scorso. In questo periodo storico si inseriscono, a più titoli, i miei studi biblici: studente negli anni '50 al Pontificio Istituto Biblico e successivamente professore di Sacra Scrittura nelle Pontificie Università Lateranense e Urbaniana; testimone degli eventi collegati con il Concilio Vaticano II sia riguardo alla gestazione della Costituzione *Dei Verbum*, sia alle sue ripercussioni

negli ambienti accademici romani; coinvolto direttamente nella revisione della *Vulgata*.

Passeggero in un mezzo qualsiasi di trasporto, non è possibile non risentirne le frenate, le accelerazioni, le correnti d'aria, il comportamento dei passeggeri, la presenza dei controllori, senza escludere eventuali incidenti. Salito, al Pontificio Istituto Biblico, sul treno che aveva da poco iniziato a percorrere la linea unica della Lettera all'Em.mo Card. E.C. Suhard, Arcivescovo di Parigi, sulle fonti del Pentateuco e sulla storicità dei primi undici capitoli della Genesi (1948), ho sostato per un semestre (1955-1956) alla stazione del Pentateuco e del Deuteronomio con il p. A. Dyson e poi, per un altro semestre, a quella della "Historia formarum" con il p. F. McCool. Questo è stato il mio impatto romano con l'Antico e con il Nuovo Testamento. Negli anni successivi la teoria delle fonti iniziava i suoi primi difficili passi nei Seminari con la *Introduction a la Bible* (sotto la direzione di A. Robert e A. Feuillet), *revue et corrigée* (!) nella seconda edizione del 1959, accompagnata, nel 1961, da *La Sainte Bible* dell'École Biblique de Jérusalem, che raccoglieva in un solo volume i testi già separatamente pubblicati negli anni precedenti.

Tutti sappiamo come nel suo lungo percorso l'originaria teoria delle fonti abbia subito continue profonde trasformazioni, che hanno fatto scendere la datazione della fonte jahvista fino all'epoca dell'esilio babilonese e hanno reso talmente evanescente quella elohista da metterne in dubbio l'esistenza. Per quanto riguarda, invece, il metodo della storia delle fonti, i successivi metodi interessati alla tradizione e alla redazione ne hanno stemperato progressivamente la compattezza. Coinvolto in tutti questi problemi, come non impegnarsi in una seria valutazione, a meno di rassegnarsi a ridurre il proprio insegnamento a una raccolta di opinioni sempre mutevoli?

Pluralismo di metodi e di approcci

Nel 1993, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* di fronte alla proliferazione delle soluzioni prende atto che «questo pluralismo di metodi e di approcci è apprezzato dagli uni come un indizio di ricchezza, ma ad altri dà l'impressione di una grande confusione». Di qui la decisione della Pontificia Commissione Biblica di esprimersi su questo argomento, ben sapendo che

«l'esegesi cattolica non ha un metodo di interpretazione proprio ed esclusivo, ma, partendo dalla base storico-critica, svincolata dai presupposti filosofici o altri contrari alla verità della nostra fede, essa beneficia di tutti i metodi attuali, cercando in ciascuno di essi il "seme del Verbo"»,

come affermava Giovanni Paolo II nel discorso del 23 aprile 1993.

Poiché la Commissione sa che «l'esegesi cattolica deve mantenere la sua identità di disciplina teologica, il cui scopo principale è l'approfondimento della fede», il documento passa in rassegna metodi e approcci, sottolineandone accuratamente il pro e il contro. Ed ecco la "Conclusione":

«La natura stessa dei testi biblici esige che, per interpretarli, si continui a usare il metodo storico-critico, almeno nelle sue operazioni principali. La Bibbia, infatti, non si presenta come una rivelazione diretta di verità atemporali, bensì come l'attestazione scritta di una serie di interventi attraverso i quali Dio si rivela nella storia umana. Diversamente da molte dottrine sacre di altre religioni, il messaggio biblico è solidamente radicato nella storia. Ne consegue che gli scritti biblici non possono essere compresi correttamente senza un esame del loro condizionamento storico. Le ricerche "diacroniche" saranno sempre indispensabili all'esegesi. Gli approcci "sincronici", qualunque sia il loro interesse, non sono in grado di sostituirle».

Il pro e il contro: sì..., ma...

La Commissione mantiene verso i differenti metodi e approcci una "distanza", che si manifesta nella dialettica della loro esposizione, attenta sia alla descrizione della loro utilità e sia alla messa in guardia dei loro limiti. Sembra quasi di leggere le "Istruzioni per l'uso" di un medicinale, dove si precisano la sua categoria, le sue indicazioni terapeutiche, la posologia e le precauzioni per l'uso, concludendo con le controindicazioni o effetti indesiderati: sì..., ma... Entriamo ora in *medias res*. Dopo aver presentato il metodo storico-critico (storia, principi, descrizione), ecco la valutazione della Commissione:

«Certo, l'uso classico del metodo storico-critico rivela certi limiti, poiché si restringe alla ricerca del senso del testo biblico nelle circostanze storiche della sua produzione e non si interessa alle altre potenzialità del significato che si sono manifestate nel corso delle epoche posteriori della rivelazione biblica e della storia della Chiesa».

Passando ai “nuovi metodi di analisi letteraria”, descrive l’analisi retorica nelle sue articolazioni e conclude:

«Le analisi retoriche hanno tuttavia i loro limiti. Quando si limitano ad essere descrittive, i loro risultati hanno spesso un interesse solo stilistico. Fondamentalmente sincroniche, esse non possono pretendere di costituire un metodo indipendente che sarebbe sufficiente a se stesso. La loro applicazione ai testi biblici solleva più di un interrogativo».

Circa l’analisi narrativa, il documento avverte che

«essa non può limitarsi ad applicare sui testi biblici dei modelli prestabiliti, ma deve piuttosto sforzarsi di corrispondere alla loro specificità. Il suo approccio sincronico richiede di essere completato da studi diacronici. Deve d’altra parte guardarsi da una possibile tendenza a escludere ogni elaborazione dottrinale dei dati contenuti nei racconti della Bibbia, nel quale caso si troverebbe in disaccordo con la stessa tradizione biblica, che pratica questo genere di elaborazione, e con la tradizione ecclesiale che ha continuato in questa strada. È opportuno, infine, notare che non è possibile considerare l’efficacia esistenziale soggettiva della Parola di Dio trasmessa narrativamente come un criterio sufficiente della verità della sua comprensione».

L’analisi semiotica può essere utilizzata per lo studio della Bibbia

«solo a condizione che si separi questo metodo di analisi da alcuni presupposti sviluppati nella filosofia strutturalista, cioè la negazione dei soggetti e del riferimento extratestuale. La Bibbia è una Parola sul reale, che Dio ha pronunciato in una storia, e che ci rivolge oggi attraverso autori umani. L’approccio semiotico deve essere aperto alla storia: dapprima a quella degli attori dei testi, e poi a quella dei loro autori e dei loro lettori. Grande è il rischio, in quelli che utilizzano l’analisi semiotica, di fermarsi a uno studio formale del contenuto e di non cogliere il messaggio dei testi».

Passando agli approcci basati sulla Tradizione, il documento non manca di avvertire che l’approccio canonico «si trova alle prese con più di un problema, soprattutto quando cerca di definire il “processo canonico”», e che, d’altra parte, «i complessi rapporti tra il canone ebraico delle Scritture e il canone cristiano suscitano numerosi problemi per l’interpretazione». Anche l’approccio mediante il ricorso alle tradizioni in-

terpretative giudaiche deve tener conto dei due punti di partenza (ebraico e cristiano) che «creano, per l'interpretazione delle Scritture, due contesti che, nonostante molti contatti e similitudini, sono radicalmente diversi». Infine, l'approccio attraverso la storia degli effetti del testo «non può essere una disciplina autonoma, ma richiede un discernimento».

Tra gli approcci attraverso le scienze umane sono elencati: l'approccio sociologico, del quale si segnalano «alcuni rischi che esso fa correre all'esegesi»; l'approccio attraverso l'antropologia culturale, «come altri approcci particolari, anche questo incapace, in se stesso, di rendere conto dei contributi specifici della Rivelazione»; gli approcci psicologici e psicanalitici, in relazione ai quali «bisogna guardarsi dal confondere religiosità spontanea e rivelazione biblica o dal dimenticare il carattere storico del messaggio della Bibbia, che assicura ad esso valore di evento unico».

Venendo, infine, agli approcci contestuali, il documento attira l'attenzione su due: l'approccio liberazionista, che «comporta certi rischi»; e l'approccio femminista, che «corre il rischio di interpretare i testi biblici in modo tendenzioso e quindi impugnabile». La serie si chiude con l'approccio fondamentalista, del quale non si può che dire che

«è pericoloso, perché attira le persone che cercano risposte bibliche ai loro problemi di vita. Tale approccio può illuderle offrendo interpretazioni pie ma illusorie, invece di dire loro che la Bibbia non contiene necessariamente una risposta immediata a ciascuno di questi problemi».

Coloro che cercavano nel documento una “chiave” sicura di lettura sono, dunque, serviti. Se devo dire bruscamente la mia impressione, essa è quella di un autista che è entrato in un'officina meccanica, dotatissima di attrezzi, tutti di prima qualità, ma, in definitiva, non adatti alla sua macchina, che ha bisogno di altre strumentazioni. Si pensi a un veicolo che abbia delle parti elettroniche o anche semplicemente un meccanismo che richieda “chiavi” di altre misure, inglesi, ad esempio, invece di quelle decimali. Anche supposto che gli strumenti non abbiano difetti, essi non sono, tuttavia, idonei, per il semplice motivo che la struttura della macchina è concepita in altro modo.

A questo punto, mi sembrano logiche le domande: Siamo proprio sicuri che i libri della Sacra Scrittura corrispondono ai nostri attuali strumenti di interpretazione (metodi e approcci)? Non è ragionevole conside-

rare la possibilità che essi abbiano un altro centro di interesse? Queste due domande mi stanno accompagnando da molto tempo, concentrandosi soprattutto in due direzioni: la divisione dei libri canonici presso gli ebrei e presso i cristiani, nel campo dell'Antico Testamento; la teologia del mistero, come soluzione al contenuto del Nuovo Testamento.

I. La divisione dei libri canonici presso gli ebrei e presso i cristiani

Ho insegnato per molti anni *Introduzione generale alla Sacra Bibbia*. Tra i preliminari, la prima cosa che si incontra è quella riguardante la divisione dei libri sacri. La stessa cosa accade per chi apre qualsiasi Bibbia. Non ho mai dato importanza alla cosa, considerandola semplicemente come una questione pratica per districarsi nel labirinto dei nomi, differenti per gli ebrei e per i cristiani. Si ha l'impressione che tutto si riduca a conoscere il gruppo di appartenenza dei singoli libri biblici in modo da catalogarli convenientemente. Semplici istruzioni per l'uso, e nulla più.

La divisione è tripartita. Nell'Antico Testamento, punto di partenza è il *Prologo* del traduttore greco del *Siracide* (132 a.C.), che così inizia: «Molti e profondi insegnamenti ci sono stati dati nella legge, nei profeti e negli altri scritti successivi e per essi si deve lodare Israele come popolo istruito e sapiente». Il 2 *Maccabei* (c. 124 a.C.) suppone nota la Legge e nomina i “libri dei re e dei profeti” e “(gli scritti) di Davide” (2, 13). “Libri dei re e dei profeti” si riferisce al secondo gruppo, diviso in: profeti anteriori (“Re”) e posteriori (“Profeti”); “Davide” richiama il Salterio, che ingloba tutto il terzo gruppo.

Nel Nuovo Testamento, il termine Legge è riferito sia alla legge di Mosè (*Mt* 5, 18, ecc.) sia alla “Scrittura canonica” (*Gv* 10, 34; 12, 34; 15, 25; *1 Cor* 14, 21). Troviamo anche l'espressione “Legge e Profeti” per indicare tutto l'Antico Testamento (*Mt* 5, 17; *Lc* 16, 16; *Gv* 1, 45; *At* 13, 15; *Rm* 3, 21). Una volta leggiamo la triade: la *Legge*, i *Profeti* e i *Salmi* (*Lc* 24, 44), dove “Salmi” indica la terza categoria.

Le tre classi secondo gli ebrei e secondo i cristiani

Trascrivo solo per comodità quanto è riportato in ogni Introduzione biblica.

– Presso gli ebrei

La Bibbia ebraica conta 39 libri sacri, così raggruppati: *Tôrâh* o Legge; *Nebhî'im* o Profeti; *Kethûbbîm* o Scritti, ossia gli “scritti” non compresi nelle altre due categorie.

a) La *Tôrâh* o Legge comprende i cinque libri di Mosè: *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*.

b) I *Nebhî'im* o Profeti sono suddivisi in due classi:

- *Nebhî'im risonîm* o Profeti anteriori: *Giosuè*, *Giudici*, 1 e 2 *Samuele*, 1 e 2 *Re*;

- *Nebhî'im 'aharônîm* o Profeti posteriori: *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele*, *Osea*, *Gioele*, *Amos*, *Abdia*, *Giona*, *Michea*, *Nabum*, *Abacuc*, *Sofonia*, *Aggeo*, *Zaccaria*, *Malachia*.

c) I *Kethubbîm* o Scritti comprendono: *Salmi*, *Proverbi*, *Giobbe*, *Cantico*, *Rut*, *Lamentazioni*, *Ecclesiaste*, *Ester*, *Daniele*, *Esdra*, *Neemia*, 1 e 2 *Cronache*.

– Presso i cristiani

Per i cristiani, il Concilio Tridentino ha ratificato la tradizione cristiana, la quale riconosce altri sette libri, chiamati deuterocanonici, che assommano così a 46. Per quanto ci interessa, essi, secondo un uso attestato da san Cirillo di Gerusalemme (IV sec.), vengono suddivisi parimenti in tre gruppi, ma denominati: Libri storici, didattici o poetici, profetici.

a) Libri storici: *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*, *Giosuè*, *Giudici*, *Rut*, 1-4 *Re*, 1-2 *Paralipomeni*, 1 *Esdra*, 2 *Esdra* o *Neemia*, *Tobia*, *Giuditta*, *Ester*, 1-2 *Maccabei*.

b) Libri didattici o poetici: *Giobbe*, *Salmi*, *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Cantico*, *Sapienza*.

c) Libri profetici: *Isaia*, *Geremia*, *Lamentazioni*, *Baruc*, *Ezechiele*, *Daniele*, *Osea*, *Gioele*, *Amos*, *Abdia*, *Giona*, *Michea*, *Nabum*, *Abacuc*, *Sofonia*, *Aggeo*, *Zaccaria*, *Malachia*.

Perché questa differenza nella catalogazione?

Come accennato sopra, l'esposizione della differenza tra le due suddivisioni dei libri con le relative nomenclature sembra essere considerata insignificante e destinata al lettore della Bibbia solo perché si orienti nel

maneggio del libro sacro, complicato oggi anche da altri criteri, che richiedono a volte il ricorso all'indice del volume. Una "Istruzione per l'uso", insomma. Le "Introduzioni" si fermano lì. Non mi risulta che ci siano studi in proposito.

Lungo gli anni si è affacciata alla mia mente la curiosità di scoprire che cosa potesse nascondere questa diversità nella suddivisione dei libri. Sempre più chiaramente mi è sembrato che la soluzione andasse cercata nella storicità, probabilmente intesa in modo diverso dalla due parti. È chiaro che se ciò fosse vero, ne sarebbe conseguentemente coinvolta l'interpretazione stessa del testo sacro.

Il problema della "storicità" della Bibbia non è certamente marginale, come appare evidentemente nel documento della Pontificia Commissione Biblica¹. Esso ha occupato direttamente il Concilio Vaticano II soprattutto in relazione alla "verità storica" dei Vangeli. La storia fa parte della struttura stessa della Rivelazione, che ha il suo centro nell'Incarnazione.

La Costituzione *Dei Verbum* ha un'affermazione fondamentale che necessita molta attenzione, essendo la chiave di lettura di tutto il documento:

«Questa economia della Rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (n. 2).

La definizione della Rivelazione espone chiaramente la sua "economia", ossia gli elementi che la compongono: fatti, parole e mistero. Poiché le opere sono compiute da Dio nella "storia della salvezza", i fatti, in quanto ne costituiscono il tessuto, sono determinanti per avere questa "storia", come parimenti lo sono le "parole" per farne emergere il significato "sacro": "storia sacra", come giustamente si usa anche dire. La "salvezza", che è l'oggetto di questa "storia della salvezza", viene specificata come "mistero", da intendere come "realtà soprannaturale", ossia la nostra partecipazione alla vita divina. Evidentemente l'elemento "mistero"

¹ Si veda, in particolare, il *Discorso di Benedetto XVI ai Vescovi della Svizzera*, 7 novembre 2006, dove appare la sua "preoccupazione" anche circa l'esegesi storico-critica. Cf. "L'Osservatore Romano", 9 novembre 2006, 6. Si veda anche la "Premessa" nel suo libro *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 7-20.

emergerà soprattutto nella “storia” del Nuovo Testamento, essendo Gesù il “mistero” stesso, ma non esclude l’Antico. Si deve dedurre dalla stretta connessione tra fatti e mistero (“il mistero è in essi contenuto”), che ogni valutazione dei fatti si ripercuote sul mistero, sino al punto che, annullando il fatto, si annulla il mistero stesso. Ritorneremo su questo tema essenziale.

Soffermandoci sui libri dell’Antico Testamento, dobbiamo dire che essi fanno parte della “stessa economia”, anche se in modo diverso. *La Dei Verbum* afferma che

«Dio scelse per sé come popolo quello di Israele, stabilì con lui un’alleanza e lo formò gradatamente, manifestando nella sua storia se stesso e i propri disegni e santificandolo per sé» (n. 3).

Contestualmente la stessa Costituzione aveva precisato che

«Dio si manifestò in modo tale per mezzo di parole e di avvenimenti come l’unico Dio vero e vivo, così che Israele sperimentasse quale fosse il modo divino di procedere con gli uomini e, parlando Iddio per bocca dei profeti, lo comprendesse con sempre maggiore profondità e chiarezza e lo facesse conoscere con maggior ampiezza alle genti».

La storia riveste, dunque, per Israele e per noi un’importanza fondamentale, perché è attraverso la mediazione degli avvenimenti (fatti e parole) che Dio realizza e rivela il “mistero”. D’altra parte, poiché la storia della salvezza e la storia temporale sono talmente mescolate fino a fondersi insieme, è indispensabile la mediazione della parola per distinguerne i rispettivi confini.

Il concetto di storia proprio della cultura occidentale ci è talmente familiare da farci accettare senza difficoltà la divisione “cristiana” dei libri dell’Antico Testamento, applicata anche al Nuovo Testamento, parimenti diviso in libri storici (Vangeli e Atti), didattici (Epistole) e profetici (Apocalisse).

Vengono allora spontanee alcune domande, alle quali bisogna dare una risposta. Come mai gli ebrei, pur così attenti alla loro storia, della quale tramandano dettagliatamente il ricordo, tanto da indurre i cristiani a catalogarne i libri come “storici”, proprio loro non li hanno denominati libri “storici”, ma *Torà*, *Profeti* e *Scritti*? Perché, inoltre, hanno consi-

derato tutta la “storia”, dalla creazione del mondo fino al loro ingresso in Palestina, come “Legge”? Perché, infine, hanno collocato Giosuè e Giudici tra i libri “profetici”, mentre ai nostri occhi essi appaiono chiaramente libri “storici”?

Storia profetica, sapienziale e apocalittica

Dal momento che la “storia” fa parte della struttura della Rivelazione, la sua presenza non è sopprimibile, costituendone come il sottofondo. Se essa non è emergente nella catalogazione ebraica, la causa va ricercata semplicemente nel nostro concetto di storia, che non coincide con quello degli autori della Bibbia, i quali hanno conseguentemente diviso i libri secondo altri parametri. Essi sono quelli della storia “profetica”, della storia “sapienziale” e della storia “apocalittica”. Si tratta di cose risapute, ma che dobbiamo tenere presenti e coerentemente applicare. Senza bisogno di inventare nulla, riporto una limpida pagina di E. Galbiati.

«Il Pentateuco comprende senza dubbio delle narrazioni storiche: la Genesi, gran parte dell’Esodo, una parte dei Numeri e la cornice storica del Deuteronomio. Per questo la classificazione dei libri biblici nella Bibbia latina pone il Pentateuco nella serie dei libri storici.

Tuttavia questa storia, strettamente connessa con la legislazione, presenta caratteristiche speciali da considerarsi a parte. Invece i restanti libri più esclusivamente storici hanno dei caratteri in comune, che è bene conoscere in precedenza.

Anzitutto nel numero di questi libri distinguiamo due generi letterari diversi: la storia profetica e la storia sapienziale. La storia profetica è rappresentata da due serie, dovute a diversi autori-redattori, i quali hanno riunito una congerie di documenti più antichi e ritoccato opere già esistenti come composizioni letterarie, per infondervi il proprio spirito e fare di esse una dimostrazione di una tesi storico-religiosa ben determinata.

La prima serie è costituita da Giosuè, Giudici (senza Rut), Samuele e Re. Nella Bibbia ebraica questi libri sono chiamati “Profeti anteriori”, probabilmente perché ritenuti opere dei profeti Giosuè, Samuele e Geremia, ma in realtà con felicissima designazione del loro contenuto formale. Si tratta infatti di un materiale storico, ma ordinato ai fini di una istruzione profetica, e commentato da un punto di vista che è quello del profeta, cioè il punto di

vista di Dio. Anche il critico poco disposto verso il soprannaturale è colpito da un fatto inaspettato: questa storia d'Israele, scritta da israeliti, sembra piuttosto una storia contro Israele, una requisitoria contro i regnanti e contro il popolo e perfino contro i sacerdoti, quale si sente fremere in certe pagine di Isaia e tanto spesso in quelle tormentose di Geremia. Questo basta a mettere in una categoria tutta speciale questi libri tra i documenti che i popoli antichi hanno trasmesso sul proprio conto.

Se osserviamo più da vicino questo fatto, rileviamo che i concetti fondamentali e talora le espressioni verbali più caratteristiche di tale riflessione sui fatti della storia nazionale sono identici a quelli che il Deuteronomio espone con tanta frequenza ed accorata insistenza. Per questo si suole chiamare "il Deuteronomista" colui che ha dato questa impronta e questo orientamento coerente alla narrazione delle glorie e delle sciagure nazionali contenute nella serie dei libri in questione. E poiché il Deuteronomio cominciò a diventare operante in Giuda nel 621, la redazione di questi libri, probabilmente avvenuta in due fasi successive, si deve porre nel quarantennio che va da questa data ai primi anni successivi alla caduta di Gerusalemme, nel 586, e cioè all'epoca dell'attività profetica di Geremia.

La seconda serie dei libri composti nel genere della storia profetica è costituita dalle Cronache (Paralipomeni) e da Esdra-Neemia, certamente opere di un solo autore, cioè "il Cronista", il quale, compilando materiali diversi, volle presentare di nuovo le linee fondamentali della storia della salvezza alla luce dell'idea fondamentale che Dio è fedele alle sue promesse, e dal punto di vista del suo centro d'interesse, che è il retto svolgimento del culto nel tempio di Iahvè, quale fu garantito dalla stirpe di Davide nei più degni suoi rappresentanti. La Bibbia ebraica non pone questa serie tra i "Profeti", ma tra gli "Scritti", certamente per la data tardiva della compilazione, quando da tempo non sorgevano più profeti (dopo la fine del sec. V).

Ma indubbiamente il Cronista applica il metodo della storia profetica, anche se con caratteristiche proprie, che rendono assai più unilaterale la sua opera. Si tratta in definitiva nell'uno e nell'altro caso di un commento teologico alla serie di fatti che costituiscono la storia della salvezza. Ben distinto dal precedente è il genere letterario della storia sapienziale, mediante la quale il "saggio", la figura dell'uomo religioso che nel giudaismo postesilico si sostituisce al profeta, presenta ai lettori un episodio isolato per trarne un insegnamento religioso, sia mediante un esempio concreto, sia per mezzo di massime sapienziali inserite nella narrazione. Appartengono a questa serie Rut (che la Bibbia latina inserisce per ragioni cronologiche dopo i Giudici), Tobia, Giuditta, Ester e il 2° dei Maccabei. Anche Giobbe, messo giustamente tra

i sapienziali per la prevalente parte poetica, appartiene a questo genere di episodi non inseriti sul filo della storia della salvezza, e qualche cosa di simile si deve dire di Giona, posto nella serie dei profeti minori.

Invece il 1° dei Maccabei – quasi moderno per il metodo storiografico – si avvicina all'antico modello della storia profetica, in quanto l'insurrezione nazionale contro Antioco IV è presentata dall'autore come un fatto provvidenziale, mediante il quale Dio ha salvato il giudaismo, portatore della vera religione, dall'essere totalmente sopraffatto dalle tendenze ellenizzanti e dal paganesimo imposto dai dominatori stranieri»².

Un eventuale dissenso sulla presentazione del Galbiati riguardo alla collocazione, natura o datazione dei libri è certamente possibile e legittimo in considerazione del tempo trascorso dalla data della sua pubblicazione; esso, tuttavia, non inficia l'impostazione "globale" del problema. Rimane sempre difficile per noi comprendere la catalogazione tra i "Profeti" di libri che ci sembrano molto diversi, tanto da distinguerli istintivamente come libri "storici" e "profetici", ma dagli ebrei posti, invece, sotto la stessa denominazione, pur suddividendoli in "anteriori e posteriori". La difficoltà va risolta attraverso la loro comune "paternità" profetica, ma osservando, inoltre, che la loro principale differenza riguarda solo la "proporzione" tra i fatti e le parole. Mentre nei "Profeti anteriori" abbiamo una eccedenza dei fatti sulle parole, tanto da considerarli solo come "storici", nei "Profeti posteriori" il rapporto è inverso, con una eccedenza tale delle parole sui fatti, da farceli sembrare "profetici", indottivi anche dal diffuso preconetto che il profeta sia da mettere in relazione con il futuro. Il silenzio sui fatti, con la conseguente oscurità delle parole che li interpretano, viene a confermare inconsciamente l'idea che le parole si riferiscano ad avvenimenti futuri non meglio precisati.

La connessione con la storia è presente anche nella letteratura a carattere direttamente sapienziale. Benché i saggi non presentino la loro dottrina come il risultato di una rivelazione diretta, essa è in realtà un modo di rivelazione che prolunga quello profetico. La loro riflessione si esercita in stretto contatto con i dati della Rivelazione divina, quali la creazione, che fa conoscere il Creatore (*Sal* 19, 1; *Sir* 43), la storia dei grandi uomini di Israele (*Sir* 44-50) e la Sacra Scrittura, fonte della legge dell'Altissimo e

² *La Sacra Bibbia, Antico Testamento*, 1, UTET, 3^a ed., Torino 1973, XXXIII ss.

delle parole sapienti (39, 1 ss.). Caratteristica e frutto di questa mentalità è la presenza delle sintesi storiche nella preghiera di Israele (*Sal* 77; 78; 105; 106; *Ne* 9, 5-37).

Parimenti la consapevolezza di sentirsi coinvolti nel piano di Dio e di vivere in un determinato momento dell'unica grande azione divina spinge l'autore della Sapienza a porre sotto esame un particolare periodo storico, dal tempo dei Patriarchi alla conquista della Terra promessa, per scoprirvi le leggi fondamentali della condotta di Dio, quali appunto risultano dalla realizzazione dei suoi disegni (cc.10-19). In definitiva, il saggio non ha il carisma della rivelazione come il profeta, ma quello di una particolare sapienza divina che lo porta a indagare su determinati periodi storici per trarne un insegnamento religioso o per scoprirvi le leggi fondamentali del comportamento di Dio con gli uomini. Il frutto di questa indagine è costituito soprattutto da quella raccolta di libri chiamati sapienziali o didattici, fra i quali occupa un posto eminente il libro dei Salmi. Bisogna però aggiungere che la presenza del "saggio" si sente anche in libri non esplicitamente sapienziali, come ad esempio, nel Pentateuco, dove la "storia profetica" si trova mescolata ad elementi di "storia sapienziale".

Dalla medesima convinzione della divina presenza nella storia trae origine, infine, la letteratura apocalittica. Per mezzo di particolari procedimenti (parallelismo, simmetria, gradazione), si cerca di far luce sul presente e sull'avvenire, interrogando le Scritture su quanto esse già manifestano del disegno di Dio. L'apocalittico non è né un profeta né un saggio, ossia non ha né il carisma della rivelazione né quello della sapienza; egli è soprattutto un uomo di fede, il quale vuole tenere viva nei suoi contemporanei la fiamma della speranza. Vivendo in circostanze gravi e difficili, dove tutto sembra compromesso e irrimediabilmente perduto, egli non si sgomenta; non "vede" come il profeta, né "indaga" come il saggio, ma "sa" che Dio tiene strettamente in pugno la situazione e che la sorte dei fedeli non avrà come conclusione una vanità di fatiche.

In definitiva, tutta la Sacra Scrittura va considerata "storica", intendendo però la storicità secondo le tre dimensioni sopra descritte: profetica, che interpreta i fatti; sapienziale, che insegna il retto compor-

tamento; e apocalittica, che vuole inculcare la perseveranza nel bene in ogni circostanza.

L'Alleanza incarnata nella Legge

Mentre nella storia “profana” l’interesse è rivolto soprattutto alla successione ordinata dei fatti e al loro svolgimento, senza escludere la ricerca delle cause del loro concatenamento, ma sempre rimanendo nel temporale, la storia intesa dall’autore biblico, quale emerge dalla suddivisione ebraica, ha un altro punto “focale” attorno a cui ruota. Esso appare già nel nome che riunisce i primi cinque libri, “il Pentateuco”, ossia *la Torà*, la “Legge”. Questa denominazione, indiscussa, ci rimanda all’Alleanza, espressa appunto nella Legge, *il Decalogo*, con tutte le sue promesse e minacce. L’Alleanza suppone, a sua volta, dei contraenti, che nel nostro caso sono Dio e l’uomo, il Creatore e la creatura. Il Pentateuco dedica uno spazio adeguato alla presentazione di questi due “alleati”, descrivendo prima Dio nella sua maestà di creatore, e poi l’uomo, nella sua dignità e nella sua caduta, schiavo nello spirito (il peccato) e nel corpo (l’Egitto). A questo punto si inserisce la liberazione, la mediazione di Mosé, l’Alleanza del Sinai, la Legge, seguita dal racconto di tutte le inadempienze da parte di Israele, ma anche della misericordia di Dio, il quale rimane fedele al suo patto e conduce il suo popolo alle soglie della terra promessa. Questa rapida descrizione è sufficiente a far emergere “il punto focale” di tutti i racconti oggetto dei cinque libri, denominati appunto “Legge”.

Gli altri libri, invece, denominati “Profeti”, hanno come scopo quello di dimostrare, attraverso l’interpretazione di tutti gli avvenimenti della storia di Israele, come l’Alleanza sia stata da esso ripetutamente e pervicacemente infranta, nonostante l’infinita misericordia di Dio, fedele alle sue promesse. In sostanza, la Sacra Scrittura, “documento” dell’Alleanza, testimonia i diversi volti della Legge del Signore (cf. *Sal* 19, 8-15) con le sue promesse e sanzioni. Unificando tutta la storia della salvezza sotto il termine “Legge”, si può dire che essa è proclamata nel Pentateuco, applicata nella storia, interpretata dai profeti, meditata dai saggi, adempiuta da Cristo e resa vivificante dallo Spirito Santo. In questa visione, il “tempo” non prolunga semplicemente la “storia”, che si incentra nell’Alleanza di Dio con l’uomo, testimoniata nel Pentateuco, considerato dagli ebrei come la classe di libri più sacra rispetto alle altre due; nella stessa visione, il tempo, invece,

compie la storia, ossia porta l'Alleanza alla sua perfezione. I cristiani vedono realizzato questo compimento in Cristo, il quale ricapitola in sé tutte le cose (cf. *Ef* 1, 10); egli ha detto, infatti, di non essere venuto per abolire la Legge o i Profeti, ma per dar loro compimento. «Non passerà neppure un iota o un segno dalla Legge, senza che tutto sia compiuto» (cf. *Mt* 5, 17 ss.).

Il paragone della Legge con un'Icona mariana molto venerata può essere istruttivo. Quante volte vediamo costruito per un'Icona un edificio, ornato lungo i secoli di ricchezza e splendore. Ed ecco che consultando la "guida" destinata alla visita del monumento, troviamo facilmente un'ampia descrizione della primitiva costruzione, dei suoi successivi ampliamenti ed eventuali rifacimenti. Numerose notizie riguarderanno i suoi architetti, artisti, opere e materiali impiegati. Potranno sorprendere, invece, le poche righe dedicate all'Icona in se stessa, descritta sommariamente come "opera di autore ignoto, databile al secolo, proveniente dall'Oriente". Tutto lì.

E pensare che proprio essa è all'origine di tutta la costruzione e meta della devozione dei fedeli, i quali dicono semplicemente: "Andiamo a trovare la Madonna". Evidentemente siamo qui di fronte a due interessi completamente diversi. Per la pietà del devoto esiste "solamente" l'Icona, in definitiva la Madonna; ai "profani" interessa, invece, la storia dell'edificio, il suo stile architettonico, le opere d'arte in esso contenute, ecc. Non succede così anche nella visita di qualche chiesa famosa? Quanti visitatori pensano al SS. Sacramento, in essa conservato e per il quale è stato costruito tutto l'edificio? Queste analogie sono certamente crude, ma altrettanto efficaci per esprimere in modo concreto come possa essere molto differente l'accostamento o approccio verso la stessa realtà della Bibbia. Da esso dipende evidentemente la "qualità" della teologia biblica, oggi tanto ricercata, ma per questo motivo altrettanto incerta nella sua identità.

Tornando ai libri dell'Antico Testamento e a quanto abbiamo detto, penso che gli autori della suddivisione ebraica non comprenderebbero l'ipotesi di un "Esateuco" e non sarebbero minimamente interessati alla nostra ricerca delle "fonti" o alla costruzione delle nostre "storie" delle forme, della tradizione e della redazione, con tutto il rispetto per la loro scientificità.

Certamente sto esagerando, ma con la precisa intenzione di rendere queste "suggestioni" stimolanti o provocatorie, come oggi si usa dire!

Riassumendo

Riassumendo, non concludendo. Seguendo il “test” della ragionevolezza ho esposto delle riflessioni sulla suddivisione, ebraica e cristiana, dei libri dell’Antico Testamento.

Lasciando al lettore la valutazione degli argomenti, ne riassumo qui la successione. Eccoli.

Le differenti suddivisioni dei libri dell’Antico Testamento, una secondo gli ebrei, l’altra secondo i cristiani, sono un “dato di fatto” incontestabile.

Le due suddivisioni non sono conciliabili, perché suppongono due modi differenti di considerare la “storia”. La storia, secondo la suddivisione ebraica, è vista alla luce della parola profetica; secondo la suddivisione cristiana, invece, è vista prevalentemente sotto l’aspetto “profano”. Per gli ebrei:

a) Il “Pentateuco” è denominato Legge, perché conserva al suo centro l’Alleanza, codificata nel Decalogo. Dio mantiene il patto, conducendo Israele fino alla Terra promessa, nonostante le sue infedeltà. Il Pentateuco rimane il paradigma della letteratura successiva. Secondo l’analogia dell’Icona, la Legge è l’Icona stessa, il quadro venerato; il Pentateuco ne costituisce la “cornice” preziosa; gli altri libri compongono l’edificio.

b) I “Profeti” documentano le recidive infedeltà del popolo di Dio, nonostante i castighi e i continui richiami dei “profeti”, fino alla rottura del “vecchio patto”, che non esaurisce, tuttavia, la fedeltà (giustizia) di Dio.

c) Gli “Scritti” indicano in differenti forme (preghiera, insegnamenti, ecc.) come dall’“ascolto” o no della parola di Dio, “la Legge”, dipendono la vita e la morte dell’uomo.

Interpretare l’Antico Testamento seguendo la *forma mentis* “ebraica” o quella “cristiana” non è, perciò, la stessa cosa, come ci insegna appunto il continuo “succedersi” in casa nostra di nuovi metodi di interpretazione, “strumenti” per le esercitazioni scolastiche di tesi e tesine.

Coloro i quali si pongono la domanda: “Dove va l’esegesi?”, possono trovare in queste “riflessioni” uno “stimolante” punto di riferimento.

Ben consapevole che quanto sopra ho esposto necessita di essere approfondito, già vedrei premiata questa mia fatica se qualcuno trovasse ragionevole almeno la posta in gioco della questione.

II. La rilevanza del “mistero” nell’economia della Rivelazione

Spostiamo ora l’attenzione dalla “storia” al “mistero” in essa contenuto. Sono trascorsi oltre quarant’anni dal Concilio Vaticano II e incontriamo ancora l’osservazione o la lamentela che questa o quella Costituzione o Documento del Concilio non sono stati ben recepiti nel patrimonio culturale o applicati nella vita della Chiesa. Non rimane che prenderne atto. Chi, come me, ha vissuto i due periodi pre e post-conciliari non fa fatica a rendersene conto e ad individuarne le ragioni: da una parte, il desiderio immediato, subito dopo il Concilio, di scrivere una pagina nuova; dall’altra parte, le risorse del passato, alle quali era difficile rinunciare. Per potere realizzare l’esigenza del «vino nuovo in otri nuovi» (cf. *Mt* 9, 17), bisogna, infatti, poter disporre degli “otri nuovi” e considerare, inoltre, che «nessuno che beve il vino vecchio desidera il nuovo, perché dice: “il vecchio è buono!”» (*Lc* 5, 39). Chi, ad esempio, per tanti anni ha scritto servendosi di una macchina “Olivetti” passa solo forzatamente al “computer”, al soddisfacente uso del quale potrà giungere solo molto gradatamente.

Era inevitabile, infatti, che gli stessi professori che si erano affermati nella “vecchia” teologia diventassero improvvisamente anche i protagonisti delle “nuove” pubblicazioni, sollecitati sia dagli editori che avevano urgenza di occupare il mercato e sia dai docenti, tutti ansiosi di “aggiornamento”, ma non altrettanto disposti a liberarsi del precedente bagaglio. La prova di queste mie affermazioni è a portata di mano nelle nostre biblioteche, dove certamente non mancano gli immediati commenti ai documenti conciliari.

La via del “mistero”

L’espressione fascinosa *Mysterium salutis* ne ha promosso l’uso, ma ne ha lasciato nel vago il significato, considerato come scontato. L’eredità dell’accezione di “mistero” presente nel Concilio Vaticano I, più preoccupato dell’aspetto di “verità nascosta” che di quello di “realtà soprannaturale”, che vi è congiunto, ha continuato e continua a farsi sentire negli scritti sulla “Rivelazione”. I copiosi riferimenti biblici, tipici della teologia postconciliare, non ne modificano sufficientemente la prospettiva secondo la linea del Vaticano II, che ha discusso lungamente la questione e non

solo ha superato il concetto di “manifestazione”, abolendo lo schema delle “due fonti” della Rivelazione, ma vi ha aggiunto esplicitamente quello di “comunicazione”³. La “Rivelazione”, inoltre, vi è stata descritta come “economia”⁴, termine che le ha aperto un nuovo orizzonte. Esso comprende, infatti, tre elementi, al vertice dei quali è messo in evidenza il “mistero”, da interpretare secondo la precedente citazione di *Efesini* 1, 9⁵. Purtroppo, la sorprendente generale disattenzione dei teologi verso l’“economia della Rivelazione” ha tenuto fermo il trattato sulla “Rivelazione” nella precedente posizione, pur sviluppando la nozione di *historia salutis*, che non coincide, tuttavia, con quella di *mysterium salutis*, come vedremo.

L’“economia della Rivelazione” distingue opportunamente nella *historia salutis* i fatti (*gesta, opera, res*) e le parole (*verba, doctrina*), allargando evidentemente gli orizzonti della Rivelazione, che esige la stretta connessione delle “parole” con i “fatti”, elemento fondamentale della *historia*. Questa *historia*, a sua volta, non è esaustiva, perché, essendo *historia salutis*, deve avere un chiaro riferimento al “mistero” contenuto nei fatti. Il riconoscimento dell’importanza e della necessità assoluta della storicità dei “fatti” è fondamentale, dunque, perché è in essi che è contenuto il “mistero”. Non dimentichiamo che il nostro punto di riferimento è e deve rimanere il Mistero dell’Incarnazione, fondamento della Redenzione!

Di qui la necessità di precisare innanzi tutto l’accezione del termine “mistero”, per poi passare alla identificazione dei “singoli misteri” attraverso i rispettivi “fatti”, che li contengono. Il discorso si sposta necessariamente sulla Liturgia, che ne è l’“attuazione” e, quindi, per noi il *detector*, che segnala il mistero stesso, facendoci risalire al “fatto” che ne sta all’origine. Come la lettura dell’Antico Testamento va fatta alla luce del Nuovo, ossia di Cristo, così la lettura del Nuovo Testamento avviene alla luce della Liturgia, nella quale e attraverso la quale Cristo continua la sua presenza e la sua opera. Questa stretta relazione suppone ed esige una corrispondente “metodologia”, certamente praticata nella vita della Chiesa, ma non altrettanto avvertita.

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Dei Verbum*, n. 6.

⁴ *Ibidem*, n. 2.

⁵ La citazione latina, fatta secondo il testo della *Vulgata*, riporta *sacramentum*, sostituito dalla *Nova Vulgata* con *mysterium*, che segue il testo greco. Cf. *Ef* 3, 3.

La storicità dei Vangeli

Evidentemente non è la “storicità” il tema che dobbiamo qui affrontare. È piuttosto la sua necessità che intendiamo sottolineare, lasciando le argomentazioni della storicità alle opere specializzate. Nella necessità di esibire un caso paradigmatico come banco di prova, prospetto quello dei “cosiddetti Vangeli dell’infanzia”, più contestati dal punto di vista della storicità e da me più studiati⁶. Parte integrante degli scritti evangelici, testimonianza della predicazione apostolica, essi sono “Vangelo” a pieno titolo e hanno come oggetto, come si conviene al “Vangelo”, quei “misteri” di Gesù che si riferiscono al periodo più lungo della sua vita, quella “nascosta”. Tutti i “misteri” della vita di Gesù sono stati, infatti, l’oggetto della predicazione apostolica, testimoniata nei Vangeli, e continuano ad essere, attraverso la Liturgia, la sorgente della vita della Chiesa. Un accordo su questo punto è fondamentale. Il Decreto del Concilio Vaticano II su *La formazione sacerdotale* dedica una particolare attenzione a questo argomento:

«Per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo san Tommaso per maestro; si insegnino loro a riconoscerli presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa»⁷.

La Costituzione su *La Sacra Liturgia* richiede parimenti che i professori delle varie materie

«abbiano cura di mettere in rilievo, secondo le intrinseche esigenze di ogni disciplina, il mistero di Cristo e la storia della salvezza in modo che risulti chiara la loro connessione con la Liturgia e l’unità della formazione sacerdotale»⁸.

⁶ Cf. T. STRAMARE, *Vangelo dei Misteri della Vita nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, Casa Editrice Sardini, Bornato in Franciacorta (BS) 1998. Il titolo del libro è già abbastanza significativo in relazione sia al problema dell’“unità” della composizione letteraria e sia al suo contenuto.

⁷ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16.

⁸ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 16.

Torneremo in seguito sul tema della Liturgia in relazione alla “identificazione” dei misteri della vita di Cristo nella letteratura apostolica. Poiché vogliamo qui sottolineare l’importanza dei “misteri” di Cristo e la loro connessione con la “storia” della salvezza, è necessario ritornare al testo della Costituzione *Dei Verbum* sulla “economia della Rivelazione”:

«Questa economia della Rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (n. 2).

La Rivelazione non è presentata semplicemente come un insieme di “verità soprannaturali”, ma come una “economia” con la sua singolare “struttura”, nella quale la *historia salutis* e il *mysterium* sono distinti, ma non separati. La *historia salutis*, a sua volta, è formata da due elementi necessariamente congiunti: i “fatti” accaduti, essenziali per avere la storia, e le “parole” profetiche, ugualmente indispensabili per fare riconoscere quei fatti come “salvifici”, relativi, cioè, a una storia non profana, ma “sacra”. Una Rivelazione, dunque, che non ha come caratteristica solo un Dio che “parla”, ma che “agisce”, “incarnandosi” addirittura nella storia dell’uomo. Questa è la Rivelazione “cristiana”, che si distingue appunto per la realtà dell’Incarnazione, nella quale fatto e mistero si compenetrano. Il testo citato comprende tra le parole anche le realtà (*res*) da loro significate, ossia la tipologia⁹. Il rapporto tra fatti e parole è ben bilanciato: le opere manifestano e rafforzano la dottrina; le parole proclamano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto¹⁰.

La gnosi, che riduce tutto alla conoscenza, ossia alla parola, è il vero “seduttore e anticristo”. Essa non riconosce «Gesù Cristo venuto nella carne» (1 Gv 7). La fede nella reale incarnazione del Figlio di Dio è il segno distintivo della fede cristiana: «Da questo potete riconoscere lo Spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio» (1 Gv 4, 2). È questa la gioiosa convinzione della Chiesa

⁹ Si tratta del “senso tipico”, espresso non immediatamente dalla parola, ma mediante l’entità o cosa, a sua volta espressa dalla parola. Cf., ad. es., G. PERRELLA, *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia*, 2, ed. Marietti 1952, 274-283.

¹⁰ Cf. T. STRAMARE, *La Teologia della divina Rivelazione*, Portalupi editore, Casale Monferrato (AL) 2000.

fin dal suo inizio, allorché canta «il grande Mistero della pietà. Egli si manifestò nella carne» (1 *Tm* 3, 16)¹¹. Nella realtà della carne di Gesù, Giovanni e i discepoli hanno potuto contemplare la gloria del Verbo: «vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre» (1, 14; cf. 2, 11; 11, 40). Per Giovanni il “Vangelo” inizia dalla “carne”: «et Verbum caro factum est» (1, 14). L’esperienza storica è fondamentale: «quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae conrectaverunt de verbo vitae... annuntiamus et vobis» (1 *Gv* 1, 1-3).

L’umanità di Gesù

Dell’umanità di Gesù non si parlerà mai abbastanza. Essa rimane il punto centrale di riferimento, essendo la “via” al Mistero, come testimoniano gli scritti apostolici.

«I Vangeli sono scritti da uomini che sono stati i primi a credere (cf. *Mc* 1, 1; *Gv* 21, 24) e che vogliono condividere con altri la loro fede. Avendo conosciuto, nella fede, chi è Gesù, hanno potuto scorgere e far scorgere in tutta la sua vita terrena le tracce del suo Mistero. Dalle fasce della nascita (cf. *Lc* 2, 7), fino all’aceto della sua passione (cf. *Mt* 27, 48) e al sudario della Risurrezione (cf. *Gv* 20, 7), tutto nella vita di Gesù è segno del suo Mistero. Attraverso i suoi gesti, i suoi miracoli, le sue parole, è stato rivelato che “in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità” (*Col* 2, 9). In tal modo la sua umanità appare come il “sacramento”, cioè il segno e lo strumento della sua divinità e della salvezza che egli reca: ciò che era visibile nella sua vita terrena condusse al Mistero invisibile della sua filiazione divina e della sua missione redentrice»¹².

Non va mai perso di vista che «l’umanità di Gesù, nell’unità della persona del Verbo, fu strumento della nostra salvezza»¹³. San Tommaso spiega che

¹¹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 463. Molto espressiva è la *lectio* di alcuni codici latini e greci che hanno interpretato significativamente il *non confitetur in solvit* (1 *Gv* 4, 3): negare la carne di Gesù equivale a “discioglierlo”.

¹² *Ibidem*, n. 515.

¹³ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 5. Così si esprime il CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA: «Riprendendo l’espressione di S. Giovanni (“Il

«donare la grazia e lo Spirito Santo conviene autoritativamente a Cristo in quanto Dio; conviene, tuttavia, a Cristo in quanto uomo donare la grazia e lo Spirito Santo strumentalmente, in quanto cioè “la sua umanità fu strumento della sua divinità”¹⁴. E così, in forza della divinità, le azioni umane di Gesù furono per noi salutari, in quanto hanno causato in noi la grazia sia in ragione del merito sia per una certa efficacia»¹⁵.

Poiché l’incarnazione è l’unione della natura umana con la natura divina nella persona del Verbo-Figlio, unione che comporta la massima unità, ne segue che, anche se alcune azioni di Cristo furono salvifiche in speciale modo, come la morte e la risurrezione, non si deve, tuttavia, togliere alle altre azioni della vita di Gesù la particolare efficacia che loro compete¹⁶. Dal momento che l’elemento storico è essenziale nell’economia della rivelazione cristiana, e che questa raggiunge il suo culmine proprio nell’Incarnazione del Verbo, la presenza storica di Gesù è tutta rilevante. Egli, infatti, compie e completa la Rivelazione

«con tutta la sua presenza e manifestazione, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, ma soprattutto con la sua morte e gloriosa risurrezione dai morti, con l’invio, infine, dello Spirito di Verità»¹⁷.

Allo stesso modo che l’accento sui momenti “forti” della vita di Gesù non deve avere come contraccolpo di considerare gli altri momenti come “deboli”, così il “soprattutto”, riferito al “mistero pasquale”, non deve far dimenticare la verità fondamentale che tutta la vita di Gesù è redentrice, dall’Incarnazione alla Pentecoste, come il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sottolinea opportunamente più volte: «Dal primo istante della sua Incarnazione, il Figlio abbraccia nella sua missione redentrice il disegno divino della salvezza» (n. 606; cf. n. 607); «l’insieme dei Misteri di Cristo, dalla sua Incarnazione alla sua Pasqua» (n. 498);

Verbo si fece carne”: *Gv* 1, 14), la Chiesa chiama “Incarnazione” il fatto che il Figlio di Dio abbia assunto una natura umana per realizzare in essa la nostra salvezza» (n. 461).

¹⁴ DAMASCENUS, *De fide orth.*, 1.3, c. 15 (PG 94, 1049).

¹⁵ S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, III, q.8, a.1 ad 1.

¹⁶ L’efficacia salvifica va considerata sotto modi diversi: meritorio, soddisfacente, sacrificale, redentivo, efficiente, esemplare. Cf. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, III, q.48; q.56; q.57, a.6 ad 1; q.58, a.4 ad 1.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Dei Verbum*, n. 8.

«i Misteri della vita nascosta e della vita pubblica di Gesù... tutta la vita terrena di Cristo; “Tutto quello che fece e insegnò dal principio fino al giorno in cui fu assunto in cielo” (*At* 1, 1-2) deve essere visto alla luce di Misteri del Natale e della Pasqua» (n. 512; cf. n. 1163);

«Durante la sua vita terrena, Gesù annunciava con il suo insegnamento e anticipava con le sue azioni il Mistero pasquale» (n. 1085). L'Esortazione apostolica *Redemptoris custos*, direttamente impegnata nell'esposizione dei Misteri della vita nascosta di Gesù, afferma chiaramente che il «disegno redentivo ha il suo fondamento nel mistero dell'Incarnazione» (n. 1). Questo principio è in perfetta coerenza con l'assunto patristico, secondo il quale «ciò che non è assunto, non è redento». Da parte sua, san Tommaso, che ha ben compreso il valore salvifico dell'Incarnazione, non separa cristologia e soteriologia.

Il lodevole impegno della cristologia contemporanea, in continua ricerca di nuove interpretazioni, deve tener conto del chiaro atteggiamento del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, il quale, trattando i Misteri della vita di Cristo, supera quanto potrebbe comportare una delimitazione dell'azione salvifica della vita di Gesù, affermando chiaramente e ripetutamente che «tutta la vita di Cristo è Mistero». Esso precisa, inoltre, che:

1) «Tutta la vita di Cristo è Rivelazione del Padre: le sue parole e le sue azioni, i suoi silenzi e le sue sofferenze, il suo modo di essere e di parlare. I più piccoli tratti dei suoi Misteri ci manifestano “l'amore di Dio per noi” (*1 Gv* 4, 9)» (n. 516).

2) «Tutta la vita di Cristo è Mistero di Redenzione. La Redenzione è frutto innanzi tutto del sangue della croce (cf. *Ef* 1, 7; *Col* 1, 13-14; *1 Pt* 1, 18-19), ma questo Mistero opera nell'intera vita di Cristo; già nella sua Incarnazione, per la quale, facendosi povero, ci ha arricchiti con la sua povertà (cf. *2 Cor* 8, 9); nella sua vita nascosta che, con la sua sottomissione (cf. *Lc* 2, 51), ripara la nostra insubordinazione» (n. 517)¹⁸.

3) «Tutta la vita di Cristo è Mistero di Ricapitolazione. Quanto Gesù ha fatto, detto e sofferto, aveva come scopo di ristabilire nella sua primitiva vocazione l'uomo decaduto» (n. 518).

¹⁸ Cf. ancora CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA: «Le parole e le azioni di Gesù nel tempo della sua vita nascosta e del suo ministero pubblico erano già salvifiche. Esse anticipavano la potenza del suo Mistero pasquale. Annunziavano e preparavano ciò che egli avrebbe donato alla Chiesa quando tutto fosse stato compiuto» (n. 1115).

I Misteri della vita di Cristo

Vista l'importanza salvifica dell'umanità di Cristo, rimane ancora da determinare il significato da dare al termine "mistero". Come è stato necessario estendere il concetto di Rivelazione dalla conoscenza alla partecipazione, così, riguardo al termine "mistero", occorre superare la nozione di "verità nascosta" e passare a quella del suo contenuto, ossia la "realtà soprannaturale", che ci viene comunicata. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sviluppa questo tema sotto il titolo: *La nostra comunione ai Misteri di Gesù*, affermando che

«tutta la ricchezza di Cristo "è destinata ad ogni uomo e costituisce il bene di ciascuno"¹⁹. Cristo non ha vissuto la sua vita per sé, ma per noi, dalla sua Incarnazione "per noi uomini e per la nostra salvezza" fino alla sua morte "per i nostri peccati" (1 Cor 15, 3) e alla sua Risurrezione "per la nostra giustificazione" (Rm 4, 25)» (n. 519).

«Tutto ciò che Cristo ha vissuto, egli fa sì che noi possiamo viverlo in lui e che egli lo viva in noi. "Con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo"»²⁰ (n. 521; cf. n. 618).

La predicazione dell'apostolo Paolo insiste molto sulla nostra solidarietà con la morte e la risurrezione di Cristo, mostrando quanto siamo coinvolti in quei "fatti" di Gesù: «Gesù è morto per i nostri peccati» (1 Cor 15, 3); «egli è risorto per la nostra giustificazione» (Rm 4, 25; cf. 2 Cor 5, 15). Ciò significa che quei "fatti" – morte e risurrezione di Gesù – non riguardano solamente lui, ma sono per noi un "avvenimento", ossia ci toccano direttamente e ci coinvolgono talmente da diventare "nostri". Ebbene, proprio questo coinvolgimento, "salvifico per noi", è il Mistero! Di qui si comprende la necessità della "storicità" di determinati fatti, attuati dall'umanità di Gesù, dal momento che senza il fatto manca il supporto per l'avvenimento, ossia non c'è Mistero! L'esegesi biblica deve stare molto attenta a questo collegamento. Paolo esprime l'indissolubile legame tra fatto-avvenimento-Mistero unendo ai verbi la particella *syn* (*cum*): «mortui cum Christo» (Rm 6, 8); «consepulti ei» (Col 2, 12; cf. Rm 6, 4); «convivificavit nos Christo et conresuscitavit et consedere fecit

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptor hominis*, n. 11.

²⁰ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22.

in caelestibus in Christo Iesu» (*Ef* 2, 5 ss.; cf. *Col* 2, 12 ss.; 3, 1). Non può essere altrimenti, se nella fede accettiamo il mistero che «omnes enim vos unus estis in Christo Iesu» (*Gal* 3, 28). Ebbene, l'origine e il fondamento di questa intima unione con Gesù (*unus*) è appunto l'Incarnazione, per mezzo della quale Dio «modo novo creaturae se univit, vel potius eam sibi»²¹. «Cristo in noi» (cf. *Col* 1, 27) può essere considerata la formula paolina più breve per definire il "Mistero".

L'identificazione dei Misteri

L'attenzione di Paolo per la morte e risurrezione di Gesù ha certamente influito molto sullo sviluppo teologico di questi Misteri. "Una" verità, tuttavia, non è "tutta" la verità, dal momento che lo stesso principio di solidarietà dell'uomo con Gesù va applicato a tutta la vita di Cristo, avendo la Redenzione la stessa estensione dell'Incarnazione, come abbiamo ampiamente sottolineato.

Come allora identificare con certezza gli "altri" Misteri della vita di Cristo? L'accennata generale poca chiarezza nel definire il "Mistero" si riflette, ad esempio, nella enunciazione dei "misteri del santo Rosario", dove evidentemente il mistero dell'Annunciazione (l'Incarnazione!) non è paragonabile a quello della "visita a santa Elisabetta"²², e il mistero della "presentazione al Tempio" a quello dello "smarrimento di Gesù"²³.

Quale allora deve essere la norma per poterli identificare? La risposta l'ho prospettata nel già citato libro *Vangelo dei Misteri della Vita nascosta di Gesù*, sotto il titolo *Principi per una nuova metodologia*, da applicare nell'interpretazione dei Vangeli. Considerate attentamente la natura della S. Scrittura e quella della Liturgia, come pure la loro mutua osmosi nella vita della Chiesa, la celebrazione dei Misteri nella Liturgia è quella che decide la loro identificazione all'interno della letteratura apostolica. Ecco allora la sequenza di alcuni principi-guida, secondo i documenti conciliari:

²¹ S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, III, q.1, a.1 ad 1.

²² Cf. T. STRAMARE, *La visita di Maria SS. a S. Elisabetta (Lc 1, 39-56). Proclamazione dell'Incarnazione*, in "Bibbia e Oriente" 45/3 (2003), 155-164.

²³ Cf. T. STRAMARE, *Vangelo dei Misteri...*, 179-207.

1. Tutta l'attività apostolica ha come centro primario di interesse Gesù e la sua opera salvifica:

«Come Cristo fu inviato dal Padre, così anche egli ha inviato gli apostoli, ripieni di Spirito Santo, perché predicando l'evangelo a tutti gli uomini, annunziassero che il Figlio di Dio con la sua morte e risurrezione ci ha liberati dal potere di Satana (cf. *At* 26, 18) e dalla morte e ci ha trasferiti nel regno del Padre»²⁴.

2. I Vangeli sono la testimonianza scritta della predicazione apostolica:

«Ciò che gli apostoli per mandato di Cristo predicarono, dopo, per ispirazione dello Spirito Santo, fu dagli stessi e da uomini della loro cerchia tramandato in scritti, come fondamento della fede, cioè l'evangelo quadriforme, secondo Matteo, Marco, Luca e Giovanni»²⁵.

3. Cristo ha inviato gli apostoli non solo perché annunziassero...,

«ma anche perché attuassero, per mezzo del Sacrificio e dei Sacramenti, sui quali si impernia tutta la vita liturgica, l'opera di salvezza che annunciavano»²⁶.

Ne segue che, pur non essendo più direttamente raggiungibile la predicazione apostolica, la troviamo, tuttavia, testimoniata negli scritti ispirati e attuata nella Liturgia. L'unione inscindibile di quelle che opportunamente sono state chiamate “le due mense”²⁷ ci consente, attraverso il “presente”, attuato nella Liturgia, di interpretare il “passato”, testimoniato nelle Scritture. “Parole e fatti” della *historia salutis* sono, infatti, presenti e operanti nei “Misteri” che noi oggi celebriamo. Giova qui richiamare l'insegnamento di Pio XII circa l'anno liturgico, il quale

²⁴ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 6.

²⁵ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Dei Verbum*, n. 18.

²⁶ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 6.

²⁷ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Dei Verbum*, n. 21. Cf. T. STRAMARE, *La Teologia...*, 179-202. Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993): «Il luogo abituale della lettura biblica è la Chiesa, “durante la liturgia”» (II, B, 2); «è compito dei sacerdoti e dei diaconi, soprattutto quando amministrano i “sacramenti”, mettere in luce “l'unità che la Parola e il Sacramento” formano nel ministero della Chiesa» (III, B, 3).

«non è una fredda e inerte rappresentazione di fatti che appartengono al passato. Esso è, piuttosto, Cristo stesso, che vive sempre nella sua Chiesa e che prosegue il cammino di immensa misericordia da lui iniziato con pietoso consiglio in questa vita mortale, quando passò beneficiando allo scopo di mettere le anime umane al contatto dei suoi misteri e farle vivere per essi; misteri che sono perennemente presenti ed operanti... fonte di grazia divina per i meriti e l'intercessione del Redentore; perdurano in noi con il loro effetto, essendo ognuno di essi, nel modo consentaneo alla loro indole, la causa della nostra salvezza»²⁸.

Rimanendo nel paradigma dei “cosiddetti Vangeli dell’infanzia”, fra “i Misteri dell’infanzia e della vita nascosta di Gesù” il *Catechismo della Chiesa Cattolica* mette in particolare evidenza il Natale (nn. 525. 526), la Circoncisione di Gesù (n. 527), l’Epifania (n. 528), la Presentazione di Gesù al Tempio (n. 529. 583), la fuga in Egitto (n. 530), la vita nascosta

²⁸ PIO XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947. Il CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA afferma che «l'anno liturgico è il dispiegarsi dei diversi aspetti dell'unico Mistero pasquale. Questo è vero soprattutto per il ciclo delle feste relative al Mistero dell'Incarnazione (Annunciazione, Natale, Epifania), le quali fanno memoria degli inizi della nostra salvezza e ci comunicano le primizie del Mistero di Pasqua» (n. 1171). Questa “continuità” tra l'evento del Mistero e la sua attuazione nella celebrazione la troviamo espressa non solo nella ricercata correlazione tra le letture bibliche e il Mistero celebrato, ma anche nelle formule delle preghiere liturgiche, in particolare in quelle sulle offerte e nei prefazi, che ricordano “sia il significato salvifico dei ‘fatti’ della vita di Cristo” (il Natale: «ha dato inizio alla nostra redenzione»; «il tuo Figlio ha innalzato l'uomo accanto a te nella gloria»; «nel mistero adorabile del Natale [...] cominciò ad esistere nel tempo per reintegrare l'universo nel tuo disegno, o Padre, e ricondurre a te l'umanità dispersa»; l'Epifania: «in lui apparso nella nostra carne mortale [...] ci ha rinnovati con la gloria dell'immortalità divina»; «con il mistero della sua incarnazione si è fatto guida all'uomo per condurlo alla grande luce della fede»; Domenica della Palme: «con la sua morte lavò le nostre colpe e con la sua risurrezione ci acquistò la salvezza»; Pasqua: «morendo ha distrutto la morte e risorgendo ha ridato a noi la vita»; «in lui morto è redenta la nostra morte, in lui risorto tutta la vita risorge»; Ascensione: «salì al cielo, perché noi fossimo partecipi della sua vita divina»; *per annum*: «nascendo dalla Vergine, ha inaugurato i tempi nuovi; soffrendo la passione, ha distrutto i nostri peccati; risorgendo dai morti ci ha aperto il passaggio alla vita eterna; salendo a te, o Padre, ci ha preparato un posto nel tuo regno»); “sia la loro attuazione nella celebrazione” («l'offerta di questo sacrificio, che attua il santo mistero da te istituito»; «ogni qual volta che celebriamo questo memoriale del sacrificio del Signore, si compie l'opera della salvezza»; «per mezzo dei segni sacramentali compi in noi l'opera della redenzione»; «mentre esercitiamo il nostro ufficio sacerdotale, compi in noi la tua opera di salvezza»; «fa che partecipiamo con fede alla passione gloriosa del tuo Figlio, che ora celebriamo nel mistero»).

di Gesù (n. 531), la sottomissione di Gesù (n. 532), l'educazione di Gesù (n. 472), il ritrovamento di Gesù nel Tempio (n. 534). L'Esortazione apostolica *Redemptoris custos* considera anche altri Misteri: il matrimonio di Maria e Giuseppe (n. 7)²⁹, la santa Famiglia (nn. 7.21)³⁰, il censimento (n. 9), l'imposizione del Nome (n. 12), il lavoro (n. 22). Una ricerca sugli eventi salvifici e sulle correlative celebrazioni liturgiche aiuterebbe ad approfondire il significato teologico dei Misteri celebrati dalla Liturgia, in modo da esprimerlo nella forma sempre più chiara e adatta possibile. La riflessione sul tema del *Verbo incarnato e la solidarietà umana* non esclude dal valore salvifico nessun momento della vita di Cristo, a motivo dell'efficacia dell'unione ipostatica.

«Lo stesso Verbo incarnato volle essere partecipe della convivenza umana. Fu presente alle nozze di Cana, entrò nella casa di Zaccheo, mangiò con i pubblicani e i peccatori. Egli ha rivelato l'amore del Padre e l'eccelsa vocazione degli uomini, rievocando gli aspetti più ordinari della vita sociale e adoperando linguaggio e immagine della vita di ogni giorno. Santificò le relazioni umane, innanzi tutto quelle familiari, dalle quali trae origine la vita sociale, volontariamente sottomettendosi alle leggi della sua patria. Volle condurre la vita di un lavoratore del suo tempo e della sua regione»³¹.

Sant'Ireneo di Lione considera la lunga storia degli uomini "tutta ricapitolata" in Gesù incarnato e fatto uomo, che «in breve ci ha procurato la salvezza. Per questo appunto Cristo è passato attraverso tutte le età della vita, restituendo con ciò a tutti gli uomini la comunione con Dio»³².

La Scuola Francese, fondata dal card. de Bérulle (1575-1629), ha messo bene in evidenza che ogni momento della vita di Gesù è un mistero e che a ciascun mistero corrisponde uno stato del Verbo incarnato³³. San Giovanni Eudes (1601-1680), per limitarci ad un suo grande espo-

²⁹ Cf. T. STRAMARE, *Il matrimonio della Madre di Dio. I Santi Sposi*, Edizioni Stimmatine, Verona 2001.

³⁰ Cf. T. STRAMARE, *La Santa Famiglia nel mistero dell'Incarnazione*, Temi di predicazione, n. 343, Napoli 1994.

³¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 32.

³² S. IRENEO, *Adversus haereses*, 3, 18, 1. 7; cf. 2, 22, 4.

³³ Cf. F.M. LÉTHEL, *La maternità di Maria nel mistero dell'Incarnazione e della nostra divinizzazione secondo san Luigi Maria Grignion da Monfort e il Card. De Bérulle*, in "Theotokos" 3/2 (1995), 429-470.

nente citato nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, esorta «a sviluppare continuamente in noi e, in fine, completare gli stati e i Misteri di Gesù. Dobbiamo poi pregarlo che li porti lui stesso a compimento in noi e in tutta la Chiesa» (n. 521)³⁴.

Quanto fin qui esposto non esaurisce certamente l'argomento. Mio scopo è stato soprattutto quello di richiamare l'attenzione sul significato di espressioni teologiche che ci sono familiari, ma forse per questo disattese a scapito della chiarezza richiesta dal loro importante impiego. A chi fosse rimasto colpito dalla frequente citazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* rispondo che essa è stata intenzionale, a riprova che la dottrina che sono venuto esponendo rispecchia il *sensus fidei* del popolo di Dio. *Historia salutis* e *Mysterium, Revelationis oeconomia* e *Mysterium salutis* sono espressioni molto importanti, ciascuna con il suo preciso significato, che il teologo deve conoscere e considerare. Da esse, infatti, dipende la corretta interpretazione del N.T.

³⁴ «Noi abbiamo così tante e forti obbligazioni di onorare e di amare Gesù in lui stesso e in tutti gli stati e misteri della sua vita, che colui che volesse accingersi a enumerarli, intraprenderebbe una cosa impossibile. Ne citerò, tuttavia, qualcuna, e vi dirò in primo luogo che, come noi dobbiamo continuare a compiere in noi la vita, le virtù e le azioni di Gesù sulla terra, così dobbiamo continuare a compiere in noi gli stati e i misteri di Gesù, e pregare sovente questo stesso Gesù perché li consumi e li compia in noi e in tutta la Chiesa. Perché è una verità degna di essere rimarcata e considerata più di una volta, che i misteri di Gesù non sono ancora nella loro intera perfezione e compimento. Sebbene essi siano perfetti e compiuti nella persona di Gesù, essi non sono tuttavia ancora compiuti e perfetti in noi che siamo le sue membra, né nella sua Chiesa che è il suo corpo mistico. Perché il Figlio di Dio intende farci partecipi ed estendere e continuare in noi, e in tutta la Chiesa il mistero della sua incarnazione, della sua nascita, della sua infanzia, della sua vita nascosta, della sua vita pubblica, della sua vita laboriosa, della sua passione, della sua morte e dei suoi altri misteri, per mezzo delle grazie che ci vuole comunicare, e per mezzo degli effetti che vuole operare in noi con questi stessi misteri; e con questi mezzi vuole compiere in noi i suoi misteri» (*Oeuvres complètes*, I, Paris – Vannes 1905, 310).

S. GIOVANNI CRISOSTOMO E LE SACRE SCRITTURE

GUIDO INNOCENZO GARGANO

PATH 6 (2007) 335-363

1. Premessa

Messo di fronte alla mole enorme degli *Scritti di Giovanni Crisostomo*, e alla ricchezza del suo pensiero ermeneutico, sono stato costretto a fare una scelta per offrire nel modo più ordinato e sintetico possibile almeno alcuni elementi che caratterizzano l'approccio di questo straordinario e prolifico padre della chiesa universale al testo biblico.

Ho scelto di prendere una dozzina delle sue *Omellerie sul Vangelo di Matteo* (scritte intorno al 390, quando era ancora presbitero ad Antiochia), e di individuare, testi alla mano, i principi ermeneutici utilizzati dal futuro grande arcivescovo di Costantinopoli quando egli era ancora omileta apprezzatissimo ad Antiochia.

Il clima ecclesiale nel quale parlava il giovane Crisostomo era impregnato in quegli anni del profumo dei grandi maestri Antiocheni, e in particolare da Theodoro di Mopsuestia, esegeta antiocheno per eccellenza. Il delinearsi del metodo ermeneutico utilizzato nelle omellerie su Matteo può essere perciò legittimamente considerato un archetipo significativo di quell'approccio particolare al testo biblico che molti studiosi considerano ancora oggi tipico della "scuola antiochena"¹.

¹ Per comodità dei lettori ogni citazione da me riportata indica il riferimento alla traduzione italiana presente in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/1*, (1-25). Introduzione, traduzione e note a cura di Sergio Zincone, collana Testi Patristici 170, Città Nuova, Roma 2003 confrontata con *Joannis Chrysostomi, Commentarius in sanctum Matthaeum evangelistam*, G.B. MIGNE, *Patrologiae Graecae*, Tomus LVII, Paris 1862, tenen-

2. Il Primato della Parola sul Libro

Scriva il Crisostomo nella sua prima omelia sul Vangelo di Matteo:

«Sarebbe necessario che *non* avessimo bisogno dell'aiuto delle Scritture, ma che mostrassimo una vita così pura che la grazia dello Spirito occupasse per le nostre anime il posto dei libri, e che, come questi sono scritti con l'inchiostro, così i nostri cuori lo fossero per mezzo dello Spirito»².

Questa affermazione suppone un punto di partenza e un punto di arrivo che saranno tenuti sempre presenti in tutta la tradizione cristiana e che, insieme, stabiliranno una sorta di primato della parola, rispetto al libro, e di primato dello spirito rispetto alla lettera scritta.

Il punto di partenza è dato dalla definizione stessa del Nuovo Testamento inteso come tempo della Nuova Alleanza annunciata già dai profeti dell'Antico Testamento. Basti per tutti il testo classico di *Geremia* 31, 33, citato dallo stesso Crisostomo:

«Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo».

Il punto di arrivo potrebbe essere riconosciuto invece nelle famose parole di Paolo in *Rm* 13, 10, anch'esse ricordate dal Crisostomo: «Pieno compimento della legge è l'amore».

Sviluppando questa fondamentale affermazione di Paolo sant'Agostino avrebbe detto appena qualche decennio più tardi, in occidente, che il credente il quale abbia raggiunto stabilmente l'esperienza della fede, della speranza e della carità «non indiget Scripturis nisi ad erudiendum alios»³.

La convinzione di Giovanni Crisostomo, appena ricordata, appartiene dunque totalmente al patrimonio universale cristiano.

do conto anche della traduzione latina, (presente nello stesso J.B. MIGNE, PG LVIII, coll. 977-1058) di Aniano da Celada, contemporaneo del Crisostomo, per le prime otto omelie.

² *Omelia* 1, 1, trad. Zincone, op. cit., 33. Nella traduzione latina di Aniano c'è l'espressione "*secunda navigatio*" (*ton deuterion ploun*) di chiara ascendenza platonica. Cf. G.B. MIGNE, op. cit., col. 978.

³ AGOSTINO, *De Doctrina christiana*, Lib. I, cap. XXXIX, 43; PL 34, 36, 43.

Dobbiamo però aggiungere che la stessa convinzione è sistematicamente presente anche nella tradizione ebraica, la quale non si sognerebbe mai di riferirsi alla *Toràh* scritta senza farla precedere e seguire dalla *Toràh* orale⁴, intesa come vita della vita di un Rabbi.

Stando così la cose, dobbiamo necessariamente ipotizzare che le Scritture, in quanto libro scritto, non sarebbero sufficienti, per se stesse, cioè prive di una ermeneutica appropriata, compiuta appunto “viva voce”, di trasmettere il messaggio del quale sono portatrici in nome di Dio.

Nella *Seconda Lettera ai Corinzi* Paolo mette addirittura in guardia nei confronti della pericolosità grave del testo scritto non illuminato, ma potremmo dire anche non “tras-figurato”, dallo Spirito, quando scrive: «Dio [...] ci ha resi ministri adatti di una Nuova Alleanza, non della lettera ma dello Spirito: perché la lettera uccide, lo Spirito dà vita» (2 *Cor* 3, 6).

Giovanni Crisostomo si pone in linea col pensiero paolino quando, nella stessa prima omelia su Matteo, appena citata, aggiunge: «Dio infatti non dette nulla di scritto agli apostoli, ma invece di testi scritti promise di dare la grazia dello Spirito Santo»⁵. Infatti

«gli apostoli – spiega il Crisostomo con riferimento al monte del mandato ricevuto da Gesù risorto in *Mt* 28, 19 – non discesero dal monte recando in mano tavole di pietra come Mosè, ma girarono ovunque portando nell’animo lo Spirito e facendo scaturire un tesoro e una fonte di dottrine, di doni e di ogni bene, divenendo per mezzo della grazia libri e leggi viventi»⁶.

Come mai dunque la presenza di libri scritti nel patrimonio inalienabile della Chiesa cristiana?

⁴ Cf. SERGIO J. SIERRA (ed.) *La lettura ebraica delle Scritture*, EDB, Bologna 1995.

⁵ *Omelia* 1, 1, traduzione italiana Zincone, op. cit., 33. Cf. «neque enim apostolis scripto quidpiam tradidit Deus, sed pro literis Spiritus gratiam se daturum illis pollicitus est», G.B. MIGNE, op. cit., col. 14.

⁶ *Omelia*, 1, 1, op. cit., 35. Traduce il latino: «Neque enim apostoli ex monte descenderunt tabulas manibus gestantes, ut Moyses, sed Spiritum in mente circumferentes [...]. Ipsi quoque libri viventes atque leges per gratiam effecti», G.B. MIGNE, op. cit., col. 15. Si noti l’eco di questo insegnamento crisostomico nella frase sintetica di Gregorio Magno: «Viva lectio est vita bonorum», *Moralia in Iob*, XXIV, 16.

3. Le Scritture e l'accondiscendenza di Dio

Le motivazioni che portarono a fissare per iscritto la Parola sono tutte nascoste – spiega il Crisostomo – nell'allontanamento dalla grazia. Scrive il futuro arcivescovo di Costantinopoli: «Dopo che tutto il popolo ebraico toccò il fondo della malvagità, allora subentrarono gli scritti, le tavole della legge e i relativi ammonimenti». Aggiungendo: «ciò si è verificato non solo nel caso dei santi dell'antica alleanza, ma anche in quello della nuova». Quindi prosegue: «Poiché, col passare del tempo, deviarono gli uni a motivo delle dottrine, gli altri nella vita e nei costumi, ci fu bisogno di nuovo dell'ammonimento derivante dai testi scritti»⁷.

Dunque il libro scritto è un'aggiunta, un ammonimento, o il frutto di una “accondiscendenza” voluta da Dio per “porre rimedio” ad un allontanamento dalla grazia iniziale, compiuto sia nella *dottrina* che nella *vita*. Le Scritture sono insomma un aiuto proposto da Dio per facilitare all'uomo la riscoperta della retta via.

Proseguendo con una “tropologia” – tanto presente in ogni suo scritto – Crisostomo può così concludere la sua parenesi:

«Se costituisse un capo di imputazione già l'aver bisogno di testi scritti, invece di servirsi solo della grazia dello Spirito, considera quale grande colpa debba essere quella di non voler trarre vantaggio nemmeno da questo aiuto provvidenziale, ma di procurarsi un castigo maggiore trascurando simili scritti come se non possedessero alcuna utilità»⁸.

4. L'unità delle Scritture e la loro armonia

Chiarita l'utilità, anzi la necessità nello stato attuale della comunità umana e della Chiesa, del riferimento al testo scritto, l'ulteriore passo compiuto dal Crisostomo è quello di rivendicare l'assoluta indispensabilità della completezza e armonia del testo stesso, pur nella legittima distinzione dei singoli libri. Il testo delle Scritture è inteso infatti come una realtà organica in cui anche le parti più nascoste sono indispensabili alla

⁷ *Omelia*, 1, 1, op. cit., 34.

⁸ *Ivi*.

funzionalità dell'insieme e in qualche modo «proclamano la loro affinità con l'intero corpo»⁹.

«Come in un corpo se si toglie via una parte da un fianco – spiega il futuro arcivescovo – si troverà nella parte stessa ogni cosa di cui è costituito tutto l'essere vivente, nervi, vene, ossa, arterie, sangue e, per così dire, un saggio dell'intera massa corporea, così, anche nel caso delle Scritture, si può osservare che in ciascuna parte di quanto vi è detto traspare l'affinità con il tutto»¹⁰.

E non solo l'affinità, ma anche la piena concordia. Scrive a proposito il Crisostomo:

«Se gli agiografi biblici avessero detto cose contraddittorie, come avrebbero potuto essere ammirati, creduti, celebrati ovunque nel mondo? Certo molti erano i testimoni di ciò che dicevano, molti anche gli avversari e i nemici. Infatti non hanno tenuto nascoste queste cose scrivendole in segreto, ma le hanno divulgate ovunque per terra e per mare mentre tutti le ascoltavano; esse venivano lette alla presenza dei nemici, come anche ora, e nulla di quanto è stato detto ha scandalizzato nessuno. E ben a ragione, perché era la potenza divina che pervadeva e conduceva a buon fine tutto in tutti. Se non fosse stato così, come avrebbero potuto raggiungere una tale sapienza il pubblico, il pescatore, l'illetterato?»¹¹.

La concordia fra i diversi testi, dovuti ad agiografi diversi, è dunque, per il Crisostomo, frutto della “potenza divina”, ma quest'ultima è una sorta di energia diffusa in tutti i singoli testi per cui una “conseguenzialità” comune, «pervade e conduce a buon fine tutto in tutti». La presenza di questa “potenza divina” fa inoltre sì che nei testi biblici non vi sia nulla da nascondere potendo essi venir “divulgati per terra e per mare” perché siano a disposizione di “tutti coloro che le ascoltano”, amici o nemici che siano, senza suscitare scandalo in nessuno.

⁹ *Omelia*, 1, 3, op. cit., 40.

¹⁰ *Ivi.*

¹¹ *Omelia* 1, 4, op. cit., 41. Vedi la traduzione latina: «*Divina quippe virtus erat quae haec omnia operabatur*», G.B. MIGNE, op. cit., col. 18.

5. Armonia delle Scritture e regole ermeneutiche

Da questa convinzione Giovanni Crisostomo si lascia guidare sempre nella sua esegesi. E sarà questa sua convinzione che lo spingerà a prendere di petto ogni sorta di apparente o reale contraddizione presente nei libri biblici stando bene attento a non risolvere mai i problemi testuali ricorrendo con superficialità alla tecnica dell'*allegoria*, ma cercandone la soluzione nel pieno rispetto del contesto e del senso letterale di ogni singolo testo.

I suoi strumenti tecnici e le sue conoscenze culturali, non sempre adeguati, lo spingono, a onor del vero di quando in quando, a qualche forzatura di troppo, ma la coerenza, nell'applicazione del metodo, generalmente rimane.

Astenersi dal ricorrere all'*allegoria* per risolvere le aporie del testo biblico non significa però per Giovanni Crisostomo non tener conto di altre leggi fondamentali che stanno alla base della tradizione ermeneutica cristiana.

Di queste leggi, due almeno sono tenute continuamente presenti dall'arcivescovo costantinopolitano:

- 1^a L'unità delle Scritture composte da Antico e Nuovo Testamento;
- 2^a La profezia dell'Antico Testamento realizzata nel Nuovo.

A queste due leggi se ne dovranno aggiungere poi almeno altre due, che permettono di numerarne quattro.

3^a La prosecuzione dell'adempimento delle Scritture nei misteri celebrati dalla Chiesa;

4^a La attualizzazione di ciò che è indicato nei modelli di vita e negli eventi sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, nella vita comunitaria e personale dei singoli credenti.

6. L'unità delle Scritture e la superiorità del Vangelo

Queste quattro regole ermeneutiche chiedono di essere tenute presenti sempre in ogni lettura "credente" del testo biblico, fino al punto da poter concludere che, qualora esse non vengano applicate, si possa cadere nel rischio gravissimo di fraintendere le Scritture stesse.

A proposito della regola dell'unità delle Scritture, composte da Antico e Nuovo Testamento, la polemica crisostomiana, onnipresente in tutti i suoi scritti, riguarda Marcione e tutti i tentativi, analoghi al suo, di dividere il patrimonio biblico cristiano da quello ebraico. A proposito di quest'ultimo occorre anche osservare che, per quanto dure e inaccettabili possano apparire le invettive del Crisostomo nei confronti degli Ebrei, esse non arrivano mai, in nessun caso, a negare la permanente "ispirazione" delle Scritture ebraiche e la validità dell'insegnamento ricevuto da Israele nei tempi dell'Antico Testamento.

Il principio dell'unità delle Scritture è letto però, da Giovanni Crisostomo, in modo tale da porre di fatto il Nuovo Testamento su un gradino più alto rispetto all'Antico Testamento. La dinamica cioè fra profezia e realizzazione di essa, comporta, nella visione del Crisostomo, una oggettiva superiorità dell'uomo cristiano sull'uomo giudaico. Il futuro arcivescovo dimostra in mille modi questa sua convinzione che lo porta a commiserare, se non proprio a vilipendere, la oggettiva inferiorità antropologica del giudeo rispetto al cristiano. Una inferiorità che comporta anche una incapacità, diremmo quasi "fisica", di raggiungere quella pienezza di maturità umana che è esclusivo appannaggio del credente cristiano.

7. L'uomo un "incompiuto" fino alla venuta di Cristo?

La venuta del figlio di Dio sulla terra nell'uomo Gesù di Nazareth è, per Giovanni Crisostomo, un vero e proprio spartiacque che porta a perfezione l'umanità abilitandola, soltanto ora, a realizzare i comandamenti di Dio in modo pieno e perfetto.

Il dottore antiocheno non chiarisce però sufficientemente, almeno in queste omelie, il rapporto esistente fra l'oggettiva novità portata dall'incarnazione di Dio e la soggettiva appropriazione di quella stessa novità attraverso la fede.

La mancanza di un vero chiarimento su questo punto potrebbe infatti far concludere che l'uomo "non credente", e l'uomo "giudeo" in particolare, siano segnati da una oggettiva incompletezza o menomazione strutturale. Le conseguenze di una simile pre-comprensione sarebbero enormi sul piano antropologico. Con questo presupposto il "non credente" e il "giudeo" rischiano in ogni caso di essere percepiti come bambini che non hanno ancora raggiunto la maturità propria dell'età adulta e quindi, come

tali, inevitabilmente ridotti ad essere considerati “uomini di seconda categoria”, rispetto ai fedeli “cristiani”, autorizzando i cristiani a trattarli come tali. Un ragionamento, questo, certamente molto delicato!

Una applicazione meno polemica della seconda regola ermeneutica, quella di vedere nel Nuovo Testamento il compimento della profezia contenuta nell'Antico, avrebbe condotto forse il Crisostomo a conclusioni certamente meno radicali. E diversi sarebbero stati anche gli approcci all'insieme del patrimonio classico se, educato più appropriatamente a scoprire l'armonia fra l'Antico e il Nuovo Testamento, Giovanni fosse stato in grado non solo di evidenziare le distanze e le differenze dalle acquisizioni del pensiero classico, ma anche di notarne le vicinanze e i debiti indiscussi della chiesa cristiana anche nei confronti del preziosissimo patrimonio greco-romano tuttora vivo e presente fra i suoi contemporanei.

8. In difesa dell'identità cristiana

In realtà dobbiamo ammettere che la preoccupazione, in sé certamente legittima e perfino lodevole, di costruire e affermare l'identità cristiana in un secolo determinante per la storia del Mediterraneo, conduce spesso Giovanni Crisostomo a forme eccessive di sottostima, con punte perfino di denigrazione, delle identità diverse da quella trionfante cristiana.

Trascrivo soltanto un testo, fra i moltissimi che si potrebbero citare, per documentare l'eccesso della polemica nei confronti del patrimonio classico, lasciando immaginare le conseguenze pratiche che una simile scelta formativa avrebbe presto prodotto all'interno delle masse cristiane.

Partendo dall'elogio della visione cristiana della società che propone «un altro genere di esistenza e pone sotto una luce differente ricchezza e povertà, libertà e schiavitù, vita e morte, mondo e organizzazione della società», il Crisostomo si permette di ironizzare perfino su Platone che, sono sue parole, «ha escogitato quella ridicola repubblica», e su «Zenone e altri che hanno scritto sullo Stato o hanno composto leggi»¹² per organizzare la società umana.

Del resto, che l'intento ultimo dell'esegesi biblica crisostomiana fosse un'apologia la più convincente possibile dell'identità cristiana, è fuori discussione.

¹² *Omelia*, 1, 4, op. cit., 41-42.

«Cristo ci ha insegnato – sostiene senza mezzi termini il futuro arcivescovo – tutto ciò che è giusto, conveniente, utile e ogni genere di virtù. Questo lo ha fatto dichiarando, per esempio: “Da due comandamenti dipendono la legge e i profeti”, cioè dall’amore verso Dio e verso il prossimo; oppure affermando: “Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la legge e i profeti”. Tutto ciò lo può capire facilmente sia un contadino, sia uno schiavo, una vedova o un ragazzo, e perfino chi non sembra affatto intelligente»¹³.

La semplicità è il distintivo della verità – pensa Giovanni – e lo testimonia la prova dei fatti. Molti poi hanno imparato ciò che si deve fare, e non solo l’hanno imparato, ma hanno anche cercato di realizzarlo, e non solo nelle città e in mezzo alle piazze, ma perfino sulle cime dei monti. Esistono infatti dei luoghi, nei quali si vive secondo questa grande filosofia e sembra quasi di assistere a cori di angeli in corpi umani dal momento che gli abitanti di essi conducono uno stile di vita che è proprio del cielo¹⁴ – insinua entusiasta riferendosi alla vita dei monaci.

Secondo Giovanni Crisostomo, l’uomo pienamente compiuto o realizzato è in ogni caso certamente il cristiano e particolarmente quel cristiano coerente con la propria fede che si vede realizzato nel monaco o nella vergine consacrata.

9. Compimento della vita cristiana è la vita monastica?

Giovanni ritorna ripetutamente, nelle sue omelie sul Matteo, sul modello monastico, e fa fatica a trattenersi dalla tentazione di proporlo almeno come obiettivo finale ad ogni battezzato.

Alcune interpretazioni bibliche, e soprattutto alcune conseguenze dedotte per la vita pratica, suppongono chiaramente una simile visione apologetica e idealizzata della vita monastica.

Dopo aver richiamato lo stile di vita dei monaci sintetizzato nelle righe appena riportate, il futuro arcivescovo prosegue in polemica con il mondo classico:

¹³ *Omelia*, 1, 5, op. cit., 43.

¹⁴ Cf. *Omelia*, 1, 5, op. cit., 43-44, ss.

«Quei pescatori (cioè gli Apostoli) ci hanno descritto un sistema di vita senza prescrivere che si fosse portati via dalle famiglie fin dalla fanciullezza come quelli (il riferimento è alle scuole dei filosofi pagani), e senza imporre alla persona virtuosa di avere tanti e tanti anni, ma rivolgendosi semplicemente ad ogni età [...]. I premi di un tale modo di vivere non sono foglie d'alloro, né corone di olivo silvestre, né l'essere mantenuti a pubbliche spese nel Pritaneeo, né statue di bronzo, cose, queste, vane e di nessun valore, ma piuttosto una vita senza fine, il divenire figli di Dio, partecipare ai cori angelici, lo stare accanto al trono regale, e l'essere sempre con Cristo [...]. Il loro combattimento non è contro degli uomini, ma contro i demoni e le potenze incorporee. E questo spiega perché il loro comandante non può essere nessuno che appartenga agli uomini o agli angeli, ma solo Dio stesso. Le armi di questi soldati sono adeguate poi – aggiunge il dottore antiocheno – alla natura della guerra, in quanto non sono fatti di pelle o di ferro, ma di verità, giustizia, fede e ogni sapienza»¹⁵.

Da qui la preziosità di un libro, in questo caso il *Vangelo di Matteo*, “scritto su tale sistema di vita”, che parla con estrema chiarezza di queste cose.

La monasticizzazione del Vangelo, ma forse si dovrebbe parlare di vero e proprio “sequestro” del Vangelo da parte di monaci, non poteva essere più radicale.

L'omileta insiste: «Tutto ciò che dice l'evangelista non appartiene a lui, ma a Cristo che ha stabilito le leggi di questo genere di vita»¹⁶.

Ma il “genere di vita” di cui si parla è quello dei monaci!

Si può concludere allora che, nel caso del Crisostomo, si tratti di una sorta di riduzione della vita cristiana alla vita monastica? Non sappiamo. È comunque chiara intenzione dell'omileta non fare alcuno sconto a nessuno che non si incammini sulla precisa strada della realizzazione piena delle parole evangeliche, che viene proposta appunto dalla vita monastica.

10. Consigli pratici per il lettore credente

Si chiede nello stesso contesto, appena evocato, il Crisostomo:

«A molti sembra che questo libro del Vangelo di Matteo sia facile e che invece presenti difficoltà il messaggio dei profeti. Noi riteniamo al contrario che

¹⁵ *Omelia*, 1, 6, op. cit., 44.

¹⁶ *Omelia*, 1, 5, op. cit., 44.

un simile giudizio possano darlo soltanto coloro che ignorano la profondità dei concetti che si trovano in esso»¹⁷.

Il testo matteo impone invece un'enorme attenzione. Giovanni raccomanda perciò ai suoi ascoltatori di fare delle scelte molto pratiche, apprese forse anche queste dal comportamento dei monaci che ha appena elogiato, ed esorta:

«Anticipate a casa vostra, come abbiamo raccomandato per le altre Scritture, la lettura della sezione che ci accingiamo a spiegare, perché la (vostra) lettura (personale) apra la strada della conoscenza così come avvenne per l'eunuco del quale raccontano gli *Atti degli Apostoli*»¹⁸.

Sempre attingendo probabilmente ad esempi osservati nella vita dei monaci il Crisostomo raccomanda poi di non scoraggiarsi nel constatare che l'ascolto della parola evangelica riveli la palese difficoltà di tradurla sempre perfettamente in pratica: «Qualcuno potrebbe dire – si chiede per esempio il futuro arcivescovo – : che vantaggio ha chi ascolta la parola, ma poi non fa quanto gli viene detto?». E risponde:

«Non ti scoraggiare, perché non sarà piccolo il vantaggio che deriva anche dal semplice ascolto. Infatti chi ascolta condannerà se stesso, genererà, e alla fine arriverà a fare proprio quanto viene detto. Invece, quando si allontanerà dal peccato chi non sa nemmeno di avere peccato? Come imparerà a condannare se stesso? Non disprezziamo dunque – conclude – anche la semplice lettura delle divine Scritture»¹⁹.

¹⁷ *Omelia*, 1, 5-6, op. cit., 44-45.

¹⁸ *Omelia*, 1, 6, op. cit., 45. A proposito della complessità del testo biblico e della particolare attenzione che occorre rivolgergli, può essere utile riferire l'insieme del pensiero del Crisostomo da cui risultano alcune indicazioni metodologiche molto interessanti. Scrive il dottore antiocheno: «Rogo vos cum *magno studio* sequamini, ut *Christo duce*, in hoc scriptorum pelagus ingredi valeamus. Ut porro facilius addiscere possitis, rogamus et obsecramus, id quod etiam in aliis Scripturarum libris fecimus, ut illam Scripturae clausulam quam *interpretari* sumus, praelibetis, ut *lectio cognitionem praecedat*; id quod in eunucho contigit, quodque multam praebeat facilitatem. *Quaestiones enim plurimae et frequentes* occurrunt. Animadvertite ergo statim in ipso Evangelii esordio, *quot et quanta quaerenda* occurrant», G.B. MIGNE, op. cit., col. 21.

¹⁹ *Omelia*, 2, 6, op. cit., 64.

11. I frutti di un “ascolto orante” delle Scritture

Primo frutto di un ascolto della parola evangelica compiuto con fede è la capacità di discernere il bene dal male e dunque di individuare il proprio peccato.

L'individuazione del peccato spinge il credente a condannarlo dentro di sé.

La condanna produce la compunzione del cuore e il pianto.

Innaffiata dal pianto nasce e si sviluppa finalmente la nuova vita conforme al Vangelo ascoltato con perseveranza.

Abbiamo così già abbozzati dal Crisostomo i primi tentativi di stabilire una progressione, definita in seguito anche scala mistica, della quale alcuni Padri medievali, come Agostino di Dacia, per esempio, indicheranno i singoli gradini, collegando contenuto e prassi della vita cristiana all'approfondimento del senso nascosto nella Scrittura ispirata. Altri Padri poi parleranno della stessa realtà definendola semplicemente “anagogia”.

Ma già il nostro Giovanni scriveva a questo proposito: «Se la razionalità dell'anima accoglie la luce delle divine Scritture, sarà in grado di individuare una norma che le permetterà di discernere in modo più preciso la realtà delle cose»²⁰.

12. La parte della cultura profana

Pur così attento a riconoscere il primato della Scrittura nell'acquisizione di criteri adeguati per il discernimento, il Crisostomo non si perita di aggiungere anche qualche riferimento attinto agli esempi provenienti dal mondo profano, sostenendo che «così si comportava anche Dio nell'educare i giudei»²¹.

Meraviglia in realtà il fatto che, nella formazione del discernimento, egli aggiunga anche “esempi presi dal mondo profano”, nonostante il suo giudizio spesso estremamente critico nei confronti di esso. O si tratta soltanto di tecnica oratoria alla ricerca di una strada diversa che conduca comunque a confermare l'indispensabile confronto con le Scritture ispirate ebraiche, nonostante la necessità, sistematicamente affermata, di un loro superamento?

²⁰ *Omelia*, 13, 5, op. cit., 245.

²¹ *Omelia*, 17, 7, op. cit., 337.

13. L'Antico Testamento illuminato dal Nuovo

Nell'acquisizione del dono del discernimento molta importanza riceve, nell'insegnamento del Crisostomo, la ri-lettura del testo biblico antico-testamentario compiuta alla luce del messaggio del Nuovo Testamento.

Punto di demarcazione fondamentale, che dà la svolta e permette all'umanità quel salto qualitativo che le fa ritrovare finalmente la rotta verso il cielo, è l'epifania del Figlio stesso di Dio in Gesù di Nazaret.

La prospettiva giusta, ottimale e definitiva, dalla quale osservare e comprendere le Scritture ispirate, è infatti il mistero di Gesù di Nazaret, perché propriamente di misteri qui si tratta.

Su questo punto Giovanni Crisostomo fonda ogni sua interpretazione del testo biblico e ogni ulteriore possibilità di passare dal senso letterale del testo al suo senso nascosto e spirituale. Anche quando si tratterà di comprendere in profondità i misteri liturgici celebrati nelle chiese cristiane, oppure il mistero ineffabile di chi ha interiorizzato il testo nella propria persona fino a diventare vangelo vivente, la giustificazione ermeneutica provverà sempre dal riferimento al mistero del Verbo fatto carne.

Questo mistero non si rivela però all'improvviso per non accecare occhi ancora non sufficientemente preparati al pieno splendore della luce.

Concludendo, per esempio, la genealogia di Gesù secondo Matteo, il Crisostomo scrive testualmente:

«Leviamoci dunque e non dormiamo; ecco, vedo le porte aperte per noi: entriamo però con buona disposizione e rispetto, oltrepassando in punta di piedi il vestibolo²².

Qual è questo vestibolo? È il "libro della genealogia di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abramo" (Mt 1, 1). Che dici Matteo? Hai promesso di parlare dell'unigenito Figlio di Dio e ricordi David, un uomo venuto dopo innumerevoli generazioni, e dici che è padre e progenitore?

Aspetta, non cercare di sapere tutto insieme, ma piano piano, a poco a poco. Sei ancora nel vestibolo, hai appena superato il portico²³: perché ti affretti verso i penetrali? Non hai ancora esaminato bene tutto ciò che è esterno; per

²² «Cum omni modestia ac tremore ingrediamur, statim limina (*ta prothyra*) petentes», G.B. MIGNE, LVII, col. 25.

²³ «Expecta, ne simul omnia ediscere quaeras; sed sensim atque paulatim (*katà mikròn*). In limine solum stas, adhuc in ipso ostio (*ta propylaia*); quid festinas ad interiora (*ta adyta*)? Nondum exteriora (*ta exo*) omnia probe esplorasti», G.B. MIGNE, LVIII, col. 25.

ora non ti narro quella generazione, anzi nemmeno quella successiva ad essa, perché è inesprimibile e arcana»²⁴,

aggiunge il futuro arcivescovo riferendosi al mistero della nascita verginale di Gesù da Maria e alla Risurrezione.

Le “porte aperte” lasciano intravedere l’interno del santuario, ma non se ne possono attraversare le soglie, per raggiungere “i penetrali”, se prima non venga «esaminato bene tutto ciò che è esterno».

La conoscenza del mistero che si nasconde nella persona di Gesù esige che ci si prepari a «udire che Dio, indicibile, inesprimibile, incomprendibile, uguale al Padre, venne attraverso l’utero di una vergine e accettò di nascere da una donna»²⁵.

Occorre dunque conoscere i nomi e le storie dei suoi antenati, anche in ciò che li rende «più sconcertanti»²⁶, per avvicinarci al suo mistero.

14. La strada verso il mistero

Prosegue il Crisostomo:

«Ascoltando queste cose, elevati e non pensare nulla di basso, ma anzi proprio per questo ammira soprattutto che, pur essendo Figlio, e Figlio autentico, del Dio senza principio, acconsentì di essere ritenuto anche figlio di

²⁴ *Omelia*, 2, 1, op. cit., 52-53. L’importanza metodologica di questo principio è tale che mi sembra opportuno riferire integralmente il contesto in cui il Crisostomo manifesta questa sua convinzione nella traduzione latina del Montfaucon: «*Si Deus id concesserit, urbem adituri sumus auream, et quovis auro pretiosiore. Eius ergo fundamenta discamus, eius portas ex saphyro et margheritis structas; ductorem quippe optimum habemus Matthaeum. Per ipsius namque portam nunc intramus, multoque nobis studio est opus. Nam si quempiam viderit non attentum, eieciet ex civitate. Est quippe urbs illa maxime regia et illustris, neque ut urbes nostrae, in forum et regiam distinguitur, sed ibi omnia regia. Aperimus itaque mentis januas, aperiamus aures, et cum tremore plurimo limina transgressuri, Regem illum adoremus; nam vel primus congressus sectatori terrorem incutere valet. Modo quidam portae istae nobis oclusae sunt; quando autem istas apertas videbimus (haec est enim quaestionum solutio), tunc multum intus fulgorem conspiciamus. Spiritus enim oculis ductus, publicanus hic omnia se tibi ostensurum esse pollicetur.* *Hom.* 1, 8, G.B. MIGNE, op. cit., coll. 23-24.

²⁵ *Omelia*, 2, 2, op. cit., 54.

²⁶ *Ivi.*

David per renderti figlio di Dio; acconsenti di avere un padre schiavo, perché tu, che eri schiavo, avessi come Padre il Signore»²⁷.

Occorre dunque esaminare prima con la massima attenzione cose, personaggi ed eventi che appartengono all'esteriorità della storia, per poter avere occhi sufficientemente allenati a individuare i segreti nascosti nei penentrali della fede.

E tra queste cose "esterne" occorre enumerare non soltanto la storia, ma anche la natura e la cultura.

«Poiché quanto sarebbe accaduto era straordinario, fu necessario che precedessero le prefigurazioni indicate dai nomi [...]. Infatti è chiamato Gesù colui che, dopo Mosè, condusse il popolo nella terra promessa»

spiega il nostro Giovanni.
Il quale aggiunge:

«Hai visto la prefigurazione? Guarda la verità: quello condusse nella terra promessa, questi nel cielo e verso i beni celesti; quello dopo la morte di Mosè, questi dopo la cessazione della legge; quello come guida del popolo, questi come re»²⁸.

15. Il connubio di Gesù risorto con la Chiesa

La prefigurazione relativa a Gesù di Nazaret comporta un ampliamento tale da permettere di inglobare anche la sua Chiesa.

Scriva testualmente il Crisostomo a proposito della storia di Rut, anenata di Davide:

«Le vicende relative a Rut sono simili a ciò che riguarda anche noi. Questa era straniera e cadde in estrema povertà. Tuttavia Booz, dopo averla vista, non dispreggò la sua povertà, né ebbe ripugnanza per la sua umile origine.

²⁷ *Omelia*, 2, 2, op. cit., 54.

²⁸ *Omelia*, 2, 3, op. cit., 56: «Quia enim inexpectata quaedam agenda erant, jam *nominum figurae* praecesserant, ita ut jam olim omnis novitatis tumultus praereptus esset. Jesus enim vocatur qui, post Moysen, populum in terram promissionis introduxit. *Vidisti figuram, vide et veritatem*. Ille in terram promissionis, hic in coelum et in coelestia bona; ille post mortem Moysis, hic *postquam lex cessavit*; ille ut populi dux, hic ut rex noster». G.B. MIGNE, op. cit., col. 26.

Così anche Cristo accolse la Chiesa, che era straniera ed in grande povertà, e la prese perché fosse partecipe di grandi beni. Come questa, se non avesse prima lasciato il padre e non avesse disdegnato casa, stirpe, patria, consanguinei, non avrebbe ottenuto questo connubio, così anche la Chiesa divenne amabile per il suo sposo dopo aver abbandonato i costumi dei padri. Questo dice il profeta rivolgendosi a lei: “Dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre, e il re desidererà la tua bellezza” (*Salmo* 44, 11-12). Così fece Rut. Perciò divenne madre di re, come anche la Chiesa: infatti essa discende da Davide»²⁹.

La dignità acquisita da Rut grazie al “connubio con Booz”, che l’ha resa madre di Davide re di Israele, la acquisisce anche la Chiesa – spiega il Crisostomo – perché essa è stata accolta come sposa da Cristo nonostante la sua “stranierità” rispetto a Israele.

La prefigurazione si è dunque allargata in modo tale da potersi riferire non soltanto alla persona di Gesù di Nazaret, ma anche a coloro che, accolti da lui, hanno ricevuto in dono la possibilità di essere per lui, come Rut lo era stata per Booz, sposa “amabile per il suo sposo”.

16. Una messe abbondantissima di interpretazioni

L’ampliamento della prefigurazione da Cristo alla Chiesa permette a Giovanni Crisostomo di mietere una messe abbondantissima di interpretazioni tropologiche liberamente applicate sia alla Chiesa nel suo insieme sia ai singoli membri di essa.

Sintetizza tutto questo una suggestiva metafora crisostomiana riferita alla luce solare.

«Come il sole – scrive Giovanni – anche senza aver mostrato ancora i raggi, illumina da lontano la maggior parte della terra, così anche Cristo, sul punto di sorgere dal seno materno, prima di uscire illuminò tutta la terra»³⁰.

²⁹ *Omelia*, 3, 4, op. cit., 72: «Animadvertite ea quae ad Ruth spectant nostris esse similia. Haec quippe alienigena erat, et ad extremam paupertatem deducta; attamen videns illam Booz, nec pauperiem despexit, neque ignobile contempsit genus; quemadmodum et Christus susceptam Ecclesiam et alienigenam et magnorum penuria bonorum laborantem, in consortem admisit. Ac quemadmodum illa, nisi prius patrem dimisisset, domum contempsisset et genus et patriam et cognates, numquam tali connubio dignata fuisset; sic Ecclesia patriis dimissis moribus, tunc amabilis sponso fuit». G.B. MIGNÉ, op. cit., coll. 35-36.

³⁰ *Omelia*, 4, 4, op. cit., 87.

E spiega: «Quanto avveniva allora prefigurava gli eventi futuri»³¹.

La prefigurazione di cui parla il Crisostomo se da una parte permette di considerare eventi, cose e personaggi dell'Antico Testamento come profezie del mistero di Cristo e della Chiesa, dall'altra permette di riconoscere, anche in personaggi contemporanei alla presenza storica del Verbo in Gesù di Nazaret, profezie che si avverano tutt'ora nella vita della Chiesa. E massimamente nelle celebrazioni liturgiche.

Anzi, potremmo dire che questa seconda serie di prefigurazioni, che permettono ai credenti di elevarsi ad una vera e propria contemporaneità "in mistero" con gesti ed eventi vissuti dal Verbo fatto carne in Gesù di Nazaret, sono molto accentuate nella proposta ermeneutica di Giovanni Crisostomo, come testimonieranno le sue ricchissime catechesi battesimali.

Sempre nelle *Omellie su Matteo* l'omileta, rivolgendosi ai partecipanti alla celebrazione eucaristica, dopo aver ricordato che il Signore dà le cose sante ai santi, *sancta sanctis tribuit*, rimprovera severo:

«Qui una fonte spirituale di fuoco scaturisce da questa mensa, e tu l'abbandoni e corri al teatro per vedere delle donne nuotare e la loro natura esposta al ludibrio, mentre lasci da parte Cristo che sta presso una simile fonte? Anche ora infatti egli si trattiene seduto presso la fonte, parlando non con la Samaritana, ma con l'intera città; o forse dobbiamo ammettere che anche ora egli parla solo con la Samaritana? Infatti anche adesso nessuno gli sta accanto, dal momento che alcuni lo sono solo col corpo e altri nemmeno con esso.

E tuttavia egli non si ritira, ma rimane e chiede di bere non acqua, ma santità: infatti ai santi spettano cose sante. Da questa fonte però egli non ci offre acqua, ma sangue vivo, il quale pur essendo simbolo di morte, è divenuto causa di vita. Tu però abbandoni la fonte del sangue, il calice che incute timore reverenziale, e te ne vai ad una fonte diabolica, in modo da vedere nuotare una meretrice e subire il naufragio dell'anima. Quell'acqua è un mare di disolutezza che non sommerge il corpo, ma fa naufragare l'anima»³².

Si stabilisce così un vero e proprio principio ermeneutico.

³¹ *Omelia*, 7, 4, op. cit., 148: «*Nam quae tunc facta sunt, futurorum erant figura*», G.B. MIGNE, op. cit., col. 77. E si noti che si tratta di "facta" avvenuti al tempo di Gesù e con riferimento a Gesù.

³² *Omelia*, 7, 6, op. cit., 152-153.

Secondo il Crisostomo infatti erano prefigurazioni non soltanto i fatti relativi alla storia dei figli del patriarca (Abramo), ma anche quelli dei quali si parla nel contesto della vita storica del Signore stesso³³.

Così, per esempio, commentando il testo relativo al battesimo amministrato da Giovanni Battista nel Giordano (cf. *Lc* 3, 3), scrive:

«Certamente questo battesimo non comportava il perdono, un dono che sarebbe stato elargito dal battesimo dato successivamente, perché solo in questo secondo battesimo siamo stati sepolti con Cristo e solo in questo il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui»³⁴,

insinuando chiaramente che il battesimo nel Giordano era a sua volta figura del battesimo della croce al quale è strettamente connesso anche il battesimo del cristiano.

17. L'interpretazione metaforica e l'"allegoria"

Per interpretare le prefigurazioni presenti sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento il Crisostomo fa grandissimo uso di una chiave retorica privilegiata: l'interpretazione metaforica.

Nell'utilizzare una simile chiave egli, e con lui tutti i Padri, non credevano affatto di forzare il testo, perché essi intendevano sempre globalmente il testo biblico anche come una metafora senza che questo sminuisse il valore storico propriamente detto.

Interpretare significava per i Padri permettere al testo di rivelare appunto quel preciso significato che, per volontà di Dio, era stato riservato proprio al lettore credente. E infatti soltanto quest'ultimo, grazie alla sua fede, sarebbe stato capace di rintracciarlo.

Non bisogna poi dimenticare che in tutte le scuole esegetiche antiche, compresa quella cosiddetta antiochena, ci si ricordava certamente sempre della definizione ciceroniana dell'"allegoria" come "metafora prolungata".

³³ Cf. *Omelia*, 8, 2, op. cit., 162: «Neque enim tantum in filiis patriarchae, sed etiam in Domino typi et figurae contigerunt. Per ea enim quae ab ipso gesta sunt, multa praeannuntiabantur eorum, quae postea eventura erant». G.B. MIGNE, op. cit., col. 85. Cf. anche G.B. MIGNE, *Hom.* 10, 1, op. cit., col. 183: «Cur ergo dicit *In diebus illis*? Mos est Scripturae hoc uti modo, non solum cum ea narrat, quae insequenti tempore mox gesta sunt, sed etiam cum illa dicit, quae multis postea annis contigerint».

³⁴ *Omelia*, 10, 1, op. cit., 189.

A proposito dello Spirito che scese su Gesù “sotto forma di colomba”, lo stesso Crisostomo, per esempio, si chiede: «Perché apparve in forma di colomba?». E risponde: «Si tratta di un animale mite e puro. E poiché lo Spirito è spirito di mansuetudine, per questo motivo appare sotto questa forma»³⁵.

È la prima parte dello scioglimento della metafora.

Poi, approfondendo il senso della stessa con l'aiuto della *memoria Scripturarum*, aggiunge:

«La colomba ci ricorda però anche un'antica storia. Difatti quando un tempo il naufragio universale colpì tutta la terra e la nostra specie rischiava di essere annientata, apparve questo volatile che mostrò la cessazione della tempesta recando un ramoscello di ulivo, dando così il lieto annuncio della tranquillità generale per la terra.

Tutto questo era prefigurazione del futuro.

Allora gli uomini si trovavano in una condizione molto peggiore ed erano degni di un castigo molto maggiore. Perché dunque non disperare, ti ricorda quella storia. Allora, quando la situazione era disperata, ci fu soluzione e correzione per tale stato di cose; ma allora mediante il castigo, ora invece tramite la grazia e un dono ineffabile.

Perciò appare la colomba, che non reca il ramoscello di ulivo, ma indica il liberatore da tutti i mali e suscita buone speranze. Con la sua apparizione non fa uscire dall'acqua soltanto un uomo, ma conduce al cielo tutta la terra e, invece di un ramoscello di ulivo, reca all'intero genere umano l'adozione a figli»³⁶.

Si potrebbe discutere a lungo su un'interpretazione così articolata che, partendo dalla colomba intesa come metafora, la estende e la approfondisce a tal punto, alla luce della “antica storia”, da far intravedere in essa quel “lieto annuncio della tranquillità generale” che era “prefigura-

³⁵ *Omelia*, 12,3 c., 225.

³⁶ *Omelia*, 12, 3, op. cit., 225-226: «Alioquin autem veterem historiam nobis in memoriam revocat [...] quae omnia figura futurorum erant [...]. Ne desperes igitur, hanc tibi historiam in memoriam revocat [...]. Ideoque columba apparet, non ramum olivae ferens, sed omnium malorum liberatorem nobis ostendens, bonamque spem exhibens. Neque enim ex arca unum ducit hominem, sed cum apparet, totum orbem attollit in caelum, et pro olivae ramo adoptionem filiorum communi orbis generi affert». G.B. MIGNE, op. cit., col. 205.

zione del futuro”, cioè del tempo in cui quella stessa tranquillità sarebbe stata ottenuta non “mediante il castigo”, ma “mediante la grazia”.

La colomba rimanda all’altro perché “metafora” di un altro. Indica infatti “il liberatore da tutti i mali”, colui che “non fa uscire dall’acqua soltanto un uomo, ma conduce al cielo tutta la terra e, invece di un ramo-scoglio di ulivo, reca all’intero genere umano l’adozione a figli”.

Che cos’è tutto questo se non vera e propria interpretazione “allegorica” costruita magistralmente dentro una cornice “tipologica”?

18. Al di là delle contrapposizioni

Per quanto si possa proseguire all’infinito nel polemizzare sui termini, non sembra proprio che, di fronte ad approcci “allegorici” sviluppati dentro un’impostazione di fondo “tipologica” così evidenti, si possa proseguire a sostenere una sostanziale contrapposizione, se non solo verbale, fra il cosiddetto metodo di antiocheni come il Crisostomo e il cosiddetto metodo alessandrino.

A questo proposito credo di poter sostenere tranquillamente che il Crisostomo abbia una doppia posizione nei confronti dell’“allegoria”, al di là del fatto che scelga di non utilizzare il termine preferendogli il vocabolo “teoria”.

Una prima posizione è quella di non ricorrere alla spiegazione allegorica per risolvere i moltissimi casi scritturistici di discordanza. In questi casi infatti il Crisostomo sostiene che occorra approfondire invece ogni singolo elemento del contesto storico, cercando nella storia, e non fuori dalla storia, la soluzione dei problemi. Da qui la sua presa di distanza dal metodo abituale con cui in Origene, per esempio, e negli Alessandrini, si risolvono abitualmente le “aporie” scritturistiche.

Una seconda posizione è invece quella di andare “oltre” il significato letterale del testo attraverso una “teoria”, cioè una “visione” portata più in profondità nel testo, ogni qualvolta sia possibile individuarvi la presenza di una “metafora”, compresa quella metafora prolungata chiamata abitualmente da tutti “allegoria”.

In quest’ultimo caso può succedere poi – e il testo appena letto mi sembra che lo dimostri con estrema chiarezza – che la motivazione convincente sulla natura “metaforico-allegorica” del racconto biblico nasca dalla possibilità di riconoscere la presenza in esso di un significato ulte-

riore, nascosto o accennato già nel valore “prefigurativo” dell’insieme e dei singoli particolari.

Vedere in questo processo metodologico una differenza, o peggio ancora, una contrapposizione sostanziale nei confronti di altri metodi ermeneutici patristici cristiani, mi sembra essere semplicemente un “non senso”.

Si può soltanto – a parer mio – ammettere questo: l’utilizzazione eccessiva del metodo allegorico, praticata dagli alessandrini per risolvere discordanze, contraddizioni e aporie varie del testo biblico, ha portato antiocheni come Giovanni Crisostomo a evitare del tutto quella terminologia. Ma questo non ha affatto comportato in loro anche una rinuncia a cercare di scoprire in ogni testo biblico, ove fosse possibile, quell’“altra realtà” in cui non soltanto si celava il mistero di Cristo e della Chiesa, ma in cui vi erano anche insinuazioni “tropologiche” preziose, ritenute cibo sostanzioso e utilissimo per la vita pratica cristiana.

19. L'autore umano e l'Autore divino delle Scritture

L’“altro” significato della Bibbia poteva non essere stato pre-visto dall’autore umano e tuttavia era stato *pre-visto* certamente, e di questo erano convinti tutti i Padri cristiani, dall’ispiratore divino del testo stesso. Questo spiega anche perché, nella loro opinione, soltanto il credente poteva riuscire a cogliere il senso del testo secondo verità.

Occorre aggiungere però che, all’interno di questa stessa convinzione, restava acquisito il fatto che ogni testo biblico possedesse una serie infinita di significati “altri” da quello semplicemente storico-letterale. Cosa che rendeva assolutamente legittima anche una pressoché infinita diversità di approccio al testo stesso.

Alcuni si fermavano per esempio, come è appunto il caso del Crisostomo, alla semplice indicazione etica o tropologica immediata dell’“ulteriore” significato del testo.

Altri invece, come gli alessandrini, seguiti abbondantemente, fra gli altri, da un Gregorio di Nissa in Oriente o da scrittori e Padri occidentali come Giovanni Cassiano, Agostino di Ippona e Gregorio Magno, aggiungevano la possibilità di scendere all’infinito nella profondità del “misterioso altro” nascosto nel testo, collegando il progressivo affinamento delle esigenze etiche o spirituali col progresso del cammino di fede.

La maturazione della fede, cioè, affinava, nel pensiero di questi Padri, l'occhio spirituale del credente a tal punto da permettergli di scoprire nel testo biblico cose sempre più nuove, a mano a mano che il credente stesso progrediva nel suo itinerario di purificazione della fede.

Così succedeva che, mentre un Giovanni Crisostomo poteva parlare con sobrietà del dono dello Spirito, facendo scaturire da questo il quotidiano comportamento cristiano o monastico, senza ulteriori esplicitazioni, altri Padri evidenziassero invece soprattutto la natura dinamica della presenza dello stesso Spirito, collegando alla sua ispirazione le intuizioni ermeneutiche più disparate.

Con un simile procedimento questi ultimi erano convinti di dare più adeguatamente ragione a ciò che aveva dichiarato il vangelo secondo Giovanni che aveva scritto: «Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera» (*Gv* 16, 13). E arrivavano così facilmente a enunziati metodologici sintetici assai simili a quello famosissimo di Gregorio Magno che scriveva: «*Divina eloquia cum legente crescunt*»³⁷.

È un dato di fatto, in ogni caso, l'assoluta preferenza del Crisostomo di rintracciare il vero significato di un testo utilizzando il contesto storico-letterario, ritenuto metodo principe di risoluzione di ogni aporia testuale.

20. Compimento o superamento delle Scritture ebraiche?

Abbiamo accennato all'inizio ad una convinzione assai particolare di Giovanni Crisostomo: quella di ritenere la fase temporale di cui parla l'Antico Testamento una fase segnata dall'incompletezza. Questa convinzione, che permetteva al Crisostomo di parlare di fatti e personaggi dell'Antico Testamento come profezia del futuro, comportava anche un'altra conseguenza: quella di considerare le generazioni umane dell'Antico Testamento in un certo senso incompiute anche antropologicamente. Esse

³⁷ GREGORIO MAGNO, *Homiliarum in Ezechielem*, Lib. I, *Hom.* VII, 7; PL 76, 843D. Per l'insieme di queste mie riflessioni cf. PIER CESARE BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987. Cf. anche MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, in "Augustinianum", Roma 1981. Cui si può aggiungere anche GUIDO INNOCENZO GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, in "Orientalia Christiana Analecta", Roma 1981.

costituivano per lui l'età infantile dell'umanità, distinta, per ciò stesso, dall'età adulta che invece era stata raggiunta col Nuovo Testamento.

Una simile convinzione portava il futuro arcivescovo oggettivamente non solo a sottostimare l'Antico Testamento rispetto al Nuovo, nonostante la difesa della loro intrinseca unità ripetutamente affermata contro Marcione, ma anche a supporre un inevitabile superamento dell'Antico Testamento, col rischio di disfarsene praticamente del tutto, per fare spazio al Nuovo.

Al di là di questi rischi, la cui gravità non sfugge a nessuno, c'era certamente nella proposta crisostomiana, la costante metodologica, come abbiamo già notato, di risolvere aporie evidenti sia del primo che del secondo Testamento, senza ricorrere alla facile via d'uscita dell'interpretazione allegorica, a portata di mano per tutti.

Risolvere le difficoltà dei testi più scabrosi di un libro ispirato ricorrendo alle allegorie era stato in realtà un metodo praticato su larga scala da grandissima parte della cultura greca fin dalle generazioni presocratiche ed era stato ampiamente sviluppato dalla scuola ellenistica alessandrina, cui si rifaceva certamente Origene.

Ma alla stessa tradizione apparteneva anche la cosiddetta *historiché theoria* che aveva avuto come esponente importante soprattutto Evemero, con cui sembra simpatizzare il Crisostomo stesso quando, dopo aver rivendicato la bontà delle Scritture ebraiche contro Marcione scrivendo: «Se fin dal principio queste (dell'Antico Testamento) fossero state leggi del diavolo non avrebbero ottenuto risultati così positivi»³⁸, ammonisce: «Non cercare però la loro virtù, quando la loro utilità è passata; riferiscila invece piuttosto a quando il momento la richiedeva»³⁹.

E completa la precisazione, certamente fondamentale, aggiungendo:

«È come il seno materno che, quando ha compiuto tutta la sua funzione, appare inutile, e i genitori, che prima lo ritenevano necessario per il bambino, lo distolgono da lui facendosi beffe assai di esso»⁴⁰.

³⁸ *Omelia*, 17, 5, op. cit., 333: «Nam si diabuli vetus lex esset, non ab idolatria abduxisset». G.B. MIGNE, op. cit., col. 262.

³⁹ *Ivi.* «Noli igitur eorum requirere virtutem, quando eorum usus praeterivit: tunc enim tempus id petebat». G.B. MIGNE, op. cit., col. 261.

⁴⁰ *Ivi.* «Quemadmodum mamilla, cum suum implevit officium, et ad perfectiorem mensam puer mittitur, demum inutilis videtur; parentes vero, qui illam prius puero neces-

«Molti poi – ricorda Giovanni - non soltanto distolgono il bambino a parole, ma spalmano anche con unguenti amari il seno, perché se le parole non sono capaci di far cessare l'inopportuno atteggiamento del bambino nei confronti del seno materno, i fatti ne estinguano il desiderio»⁴¹.

Quindi propone a sostegno della sua teoria l'autorità del Vangelo: «Cristo ha detto che ciò viene dal maligno (cf. *Mt* 5, 37), non per mostrare che l'antica alleanza è del diavolo, ma per allontanare, con grande energia, dall'antica mediocrità»⁴².

E aggiunge:

«Osserva che lo stesso accade nella nostra natura. Essere portati in grembo infatti, nella prima età è bene, ma dopo sarebbe pernicioso [...]. Nutrirsi di latte e ricorrere al seno materno all'inizio è utile e salutare, mentre dopo sarebbe pernicioso e dannoso»⁴³.

21. Un principio di metodo fondamentale

La storia successiva a queste parole di Giovanni Crisostomo, apparentemente così convincenti, potrebbe documentare *ad abundantiam* le conseguenze nefaste che simili convinzioni hanno comportato per chi, come gli Ebrei, non intendeva in alcun modo staccarsi da quel particolare "seno materno" della Legge e dei Profeti (il *Tanac* o Antico Testamento) che rimaneva per loro l'unica motivazione di vita.

Ancora più pericolosi sono gli esempi che il Crisostomo propone a supporto della sua tesi quando scrive:

«L'omicidio, che tutti riconoscono essere stato escogitato dal maligno, compiuto al momento opportuno, fece sì che il suo autore Finees fosse onorato con il sacerdozio. A riprova del fatto che l'omicidio sia opera del maligno,

sariam esse putabant, mille postea illam irrisionibus prosequuntur [...]. Sic Christus a malo haec esse dixit, non ut ostenderet veterem legem a diabolo prodisse, sed ut vehementius a veteri vilitate revocaret». G.B. MIGNE, op. cit., coll. 261-262.

⁴¹ *Ivi.*

⁴² *Omelia*, 17, 6, op. cit., 333.

⁴³ *Omelia*, 17, 6, op. cit., 334-335.

ascolta che cosa dice: «Voi volete le opere del padre vostro; egli è stato omicida fin dal principio»» (*Gv* 8, 41.44).

Finees fu però omicida, eppure la Scrittura dice:

«Gli fu computato a giustizia» (*Salmo* 105, 31). Abramo, che fu non soltanto omicida, ma anche omicida del figlio, il che è molto peggio, fu addirittura apprezzato maggiormente. Pietro infine causò una duplice morte, e tuttavia questo fatto avvenne per influsso dello Spirito»⁴⁴.

Questa serie di esempi “scandalosi”, che si aggiungono al ragionamento precedente, permettono paradossalmente al Crisostomo di enunciare a chiare lettere un criterio esegetico assolutamente fondamentale per spiegare una pagina biblica dichiarando:

«Occorre non esaminare superficialmente gli avvenimenti, ma piuttosto prendere in considerazione con accuratezza la circostanza, il motivo, l'intenzione, la differenza delle persone e tutti gli altri eventi concomitanti, perché non è possibile diversamente raggiungere la verità»⁴⁵.

Principio di una modernità eccezionale.

Il futuro arcivescovo intreccia però questo principio con esortazioni morali che lo confermano a tutti gli effetti figlio del suo tempo, quando conclude:

«Sforziamoci, dunque, se vogliamo ottenere il regno, di dar prova di qualcosa di più degli antichi precetti, perché non si può in altro modo conseguire i beni celesti. Se infatti arriviamo al medesimo livello degli antichi, rimaniamo fuori delle porte del cielo»⁴⁶.

⁴⁴ *Omelia*, 17, 6, op. cit., 335.

⁴⁵ *Omelia*, 17, 6, op. cit., 335-336: «Ne itaque simpliciter res examinemus, sed etiam tempus et causam et voluntatem et personarum differentiam, et illa omnia quae una concurrunt accurate exploremus: neque enim potest veritas alio attingi modo». G.B. MIGNE, op. cit., col. 263.

⁴⁶ *Omelia*, 17, 6, op. cit., 336: «Nam si ad mensuram tantum veterum perveniamus, extra limina stabimus». G.B. MIGNE, op. cit., col. 263.

E conferma ancora una volta il suo pensiero con l'autorità evangelica: «Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non potete entrare nel regno dei cieli» (Mt 5, 20)⁴⁷.

Deduzione che non impedisce al dottore antiocheno di ribadire la convinzione personale dalla quale era partito il suo ragionamento così ampiamente articolato. Infatti scrive all'inizio dell'omelia successiva, spiegando il famoso «Avete udito che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente; ma io vi dico [...]»:

«Se qualcuno accusa l'antica legge, perché ordina di vendicarsi così, mi sembra che non conosca affatto la sapienza che si addice al legislatore e ignori la violenza dei tempi e il vantaggio della condiscendenza divina. Difatti se si pensa chi erano quelli che ascoltavano queste cose, in quali condizioni si trovavano e quando riceverono questa legislazione, si comprenderà meglio anche la sapienza del legislatore e ci si renderà conto che uno solo e il medesimo è stato chi ha stabilito quei precetti e questi; e ha scritto gli uni e gli altri assai utilmente e al momento opportuno. Se all'inizio avesse introdotto questi comandamenti sublimi e assai impegnativi, non sarebbero stati accolti né questi né quelli; ora invece, avendo stabilito gli uni e gli altri al momento opportuno, per mezzo di essi mise sulla retta via il mondo intero»⁴⁸.

22. Un idealismo pericoloso

Nei testi da noi esaminati abbiamo incontrato un Giovanni Crisostomo, il quale sostanzialmente non trova altro che conferme alla sua convinzione che esista un salto qualitativo di carattere non solo spirituale, ma anche antropologico, fra l'umanità antecedente l'evento del Verbo fatto carne e l'umanità successiva.

Di fronte a questo dato oggettivo il Crisostomo sente il dovere di far di tutto perché gli uomini vengano a conoscenza di questa verità e si impegnino ad adeguarsi nel modo più perfetto possibile a questa realtà anche sul piano soggettivo e personale.

⁴⁷ *Ivi.*

⁴⁸ *Omelia* 18, 1, op. cit., 340-341: «Si ab initio haec sic alta et sublimia praecepta intulisset, neque haec neque illa recepissent; jam vero *cum opportuno utraque tempore statuerit*, per utraque totum orbem correxerit». G.B. MIGNE, op. cit., col. 265.

La convinzione che lo stato verginale e la vocazione monastica siano la risposta più adeguata alla grazia porta poi il Crisostomo a sostenere che ogni credente cristiano debba sentirsi moralmente impegnato ad aderire il più perfettamente possibile allo stile di vita proprio dei monaci che annunciano già sulla terra la chiamata universale dell'umanità alla vita del cielo.

Uno dei corollari principali di questa convinzione profonda di Giovanni Crisostomo è quello di considerare superata del tutto, fino a diventare inutile e pericolosa, l'intera tradizione religiosa ebraica, non ultimo a causa dell'attaccamento caparbio degli ebrei alle cose appunto della terra.

Un'ulteriore citazione del nostro Giovanni, e precisamente di alcune righe della sua XII *omelia su Matteo*, può chiudere degnamente questo nostro saggio-sondaggio su Giovanni Crisostomo e la Sacre Scritture.

Scriva il santo Gerarca:

«Altro è la verità dell'incarnazione e altro la accondiscendenza di una visione temporanea [...]. Perciò cessa il battesimo giudaico e ha inizio quello nostro.

Quello che avvenne con la Pasqua, accade anche con il battesimo. Infatti nel caso della Pasqua, Gesù, celebrandole entrambe, pose termine all'una e diede inizio all'altra, e riguardo al battesimo, dopo aver adempiuto quello giudaico, al tempo stesso apre le porte anche a quello della Chiesa; come nel caso della Pasqua con una sola mensa, così nel caso del battesimo con un solo fiume, delinea l'ombra e aggiunge la verità [...].

Ci conduce dal vecchio sistema di vita a quello nuovo, aprendoci le porte di lassù e inviando di lì lo Spirito che chiama alla patria celeste, e non soltanto chiama, ma chiama investendoci della più grande dignità. Così non ci ha fatti angeli ed arcangeli, ma, rendendoci figli di Dio e da lui amati, ci attrae a quella sorte celeste»⁴⁹.

⁴⁹ *Omelia*, 12, 3, op. cit., 226-227: «Ideo judaicum quidam baptismum abrogatur, nostrum autem exordium habet; atque id ipsum quod in Paschate, in baptismo quoque contigit. Nam cum utrumque pascha celebraverit, alterum abrogavit, alteri vero principium dedit; et hic rursus, cum judaicum baptismum implevit, tunc et Ecclesiae baptismatis januas aperit; sicut tunc in una mensa, sic nunc in uno flumine, et umbram delineans, et veritatem addens [...]. Nam a veteri vivendi genere nos jam traducit ad novum, januas supernas aperiens, et Spiritum inde mittens, ad illam patriam vocantem; nec tamen vocantem, sed et cum dignitate maxima. Non enim angelos et archangelos fecit, sed filios Dei et dilectos: sic nos ad illam sortem attrahit». G.B. MIGNE, op. cit., col. 206.

23. Alcune conclusioni

Provando a riassumere in breve ciò che siamo andati scoprendo sul pensiero ermeneutico del dottore antiocheno, riterrei i punti seguenti:

1. Esiste anzitutto un *primato della Parola* e, per ciò stesso, della *Tradizione orale*, sul testo scritto. Il libro è dovuto soltanto all'accondiscendenza di Dio verso un'umanità incapace di interiorizzare la Parola. La Scrittura va vista dunque come una sorta di "regolo" che permette di ricordare quali siano i confini, da destra e da sinistra, della strada che l'uomo è chiamato a percorrere per ritornare al cielo. La *preziosità e l'utilità del testo scritto* stanno tutte in questo.

2. Perciò l'uomo dovrà porre *attenzione a non trascurare nulla* di ciò che è stato scritto, pena il rischio di perdersi e, grato all'accondiscendenza di Dio, riceverà la Scrittura in modo integrale, cioè senza dividere l'Antico dal Nuovo Testamento. A questa *unità delle Scritture* corrisponde l'organicità intrinseca ad essa, dovuta alla "potenza divina" che lega ogni parte della Scrittura con consequenzialità o *akolouthia* tale per cui ogni singola parte rivela l'armonia col tutto e il tutto l'armonia di ogni singola parte.

3. *L'esegesi è ricerca dell'armonia* da dimostrare analizzando con maggiore attenzione quelle parti della Scrittura che sembrano discordare sia nel rapporto fra Antico e Nuovo Testamento, sia all'interno dei due Testamenti.

4. Il lavoro esegetico comporta il rispetto di *alcune regole fondamentali* comuni a tutta la tradizione cristiana ma, nell'applicazione di queste regole, Giovanni Crisostomo è soprattutto attento a *evitare la scorciatoia dell'"allegoria"*. Si preoccupa invece di raccogliere tutte quelle motivazioni, storiche, filologiche, oppure anche di fede, proposte dal contesto letterario e, con esse, raggiungere non solo l'armonia cercata, ma anche l'insegnamento teologico-morale che ne consegue, attraverso una "*teoria*" più profonda. Nella ricerca di questa non disdegna però di utilizzare la presenza di eventuali metafore, compresa quella "metafora prolungata" che fu definita da Cicerone appunto come "allegoria".

5. Benché si possa fare ricorso alle leggi naturali e alle conquiste della cultura greca, questo ricorso non supplisce mai il criterio esegetico cristiano fondamentale che consiste nel riconoscere che *le Scritture parlano del mistero di Cristo e della Chiesa*. L'applicazione di passi, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, al mistero di Cristo e della Chiesa è inteso poi in modo

tale da comprendere sia le *celebrazioni liturgico-sacramentali*, sia il *cammino quotidiano del credente*.

6. La *semplicità*, distintivo della verità, caratterizza il Nuovo Testamento in modo tale che tutti, ignoranti o dotti che siano, lo possano capire e praticare. Tuttavia esiste una *gradualità nella comprensione* di ogni testo sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Non si può pretendere infatti di capire tutto e subito, ma si deve *partire dalle indicazioni più "esterne"* e da quelle progredire verso l'interiorità del mistero.

7. La lettura o "ascolto" delle Scritture suppone *la preghiera* come premessa, come accompagnatrice e come meta, ma soprattutto essa tende a fare del cristiano un "vangelo vivente". *I monaci* vanno visti perciò come il vertice stesso del compimento delle Scritture e il modello al quale ogni cristiano deve sforzarsi di assomigliare pur vivendo una vita secolare.

8. Nonostante che, in polemica col marcionismo, Giovanni Crisostomo difenda ad oltranza l'unità delle Scritture composte da Antico e Nuovo Testamento, la preoccupazione di affermare con la massima forza possibile *l'identità cristiana* lo porta ad affermazioni qualche volta estreme che odono di *antisemitismo e antipaganesimo* decisamente sopra le righe. Alcune affermazioni del Crisostomo, a questo proposito, sono assolutamente inaccettabili. Il nostro autore parla degli *Ebrei* e dei *pagani* in modo tale da lasciare supporre in essi un *minus* di compiutezza in umanità e comunque una decisa *minorità spirituale*. La superiorità del Nuovo sull'Antico Testamento viene affermata qualche volta in modo tale da rendere di fatto superflue per il cristiano le stesse *Scritture ebraiche* ridotte a semplice *nutrimento dei piccoli nella fede e nella maturità umana*.

9. L'idealismo cristiano di Giovanni Crisostomo non sembra insomma completamente privo di *rischi estremamente seri* che peseranno gravemente sulla storia delle future generazioni mediterranee.

Tutto ciò che abbiamo scoperto dell'ermeneutica del Crisostomo in questa ridottissima documentazione è appena la prima tappa di un cammino di ricerca che si annuncia lungo e complesso. Tuttavia credo che questa breve lettura possa essere, nonostante tutto, utile punto di partenza, dal momento che ha permesso di intravedere le piste percorribili di un approfondimento che potrebbe rivelarsi davvero pieno di sorprese, trattandosi del pensiero di un Padre fra i più incisivi in assoluto di tutta la storia della Chiesa.

I SANTI: UNA SFIDA ALLA TEOLOGIA

APPUNTI DI RIFLESSIONE

ANTONINO RASPANTI

PATH 6 (2007) 365-390

1. Il vissuto cristiano e la teologia

La necessità di ricomprendere in un unico sguardo teologia e vissuto cristiano, soprattutto nelle personalità eminenti in cui esso si manifesta in piena autenticità, come nei santi, o anche nella particolarità di un'esperienza mistica¹, sembra che stia per essere recepita da molte componenti sia del corpo ecclesiale sia del mondo accademico. Lo si desume anche solo da un'osservazione meramente quantitativa di iniziative, dato di per sé non irrilevante: pubblicazioni, corsi, convegni, centri di studio; un insieme di forze profuse, insomma, che determina poi quel linguaggio corrente e comune usato negli eventi ecclesiali². Il riconoscimento di tale necessità si è fatto strada lentamente, a ondate e con accentuazioni piuttosto diverse nel mondo accademico, il quale ha iniziato a riavvicinarsi al vissuto cristiano fino al tentativo di riappropriarsi di esso riscoprendolo come luogo teologico. La tendenza era emersa già a fine Ottocento (si pensi in campo cattolico al modernismo), ma si è sviluppata con vigore

¹ Si conceda di assumere nel corso di questo lavoro quasi come sinonimi sia esperienza cristiana o spirituale, che dir si voglia, sia spiritualità, sia vissuto, dal momento che è a questo insieme di termini e di realtà che è rivolta la riflessione.

² Cito a modo di esempio uno degli studi più recenti, dove si fa un'ampia sintesi della problematica del rapporto tra pensiero critico ed esperienza cristiana, come dice il sottotitolo, e cita una bibliografia abbastanza completa: A. STAGLIANÒ, *Teologia e spiritualità. Pensiero critico ed esperienza cristiana*, Edizioni Studium – Roma, Roma 2006.

nel corso del Novecento³. A metà del secolo scorso, quando i venti dei grandi mutamenti delle società occidentali cominciavano a soffiare fin nell'intimo del tessuto ecclesiale, essa si è configurata come nostalgia di qualcosa di perduto e, di conseguenza, come unità alla quale ritornare, in qualche modo da riconquistare o anche solo riaccogliere: «Oggi siamo sulla via del ritorno», proclamava Balthasar nel 1969⁴, e uno degli articoli che hanno registrato maggiore diffusione sull'argomento titolava proprio *Il divorzio tra teologia e mistica*⁵, lasciando facilmente arguire che c'è divorzio dove vi è stata unione. Per altro verso, la bella asserzione di un altro luminare della teologia del secolo scorso, quale Chenu, denuncia chiaramente il problema: «Una teologia degna di questo nome è una spiritualità che ha trovato strumenti razionali adeguati alla sua esperienza religiosa [...] i sistemi teologici non sono che l'espressione delle spiritualità»⁶. Con questa osservazione siamo già ad uno degli aspetti centrali della pro-

³ Tra tanti citerei il contributo di P.L. BORACCO al XIV Colloquio di Teologia di Lugano su *Il rapporto fra teologia e santità in Hans Urs von Balthasar*, il quale spiega bene e in breve come l'argomento era da tempo, «forse da sempre, sul tappeto; comunque, già dal termine della grande Scolastica, era diventata questione particolarmente spinosa. Ultimamente poi, cioè a partire dagli anni '20 del XX secolo, a seguito di alcuni particolari eventi ecclesiali, e dei loro risvolti teologici, si riproponeva e si candidava sul tavolo della riflessione teologica con i caratteri di una tale urgenza e imperiosità da esigere una sua immediata iscrizione all'ordine del giorno da parte dei più attenti professionisti della teologia»: in «Rivista Teologica di Lugano», VI/1 (2001), 34. L'intero numero riporta gli atti del Colloquio citato dal titolo *Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar*, un volume che richiamerò più volte per l'interesse riguardo la presenta riflessione.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, in ID., *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano 1998, 379.

⁵ F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in «Nouvelle Revue Théologique», 72 (1950), 372-389. Su questo articolo sono state avanzate parecchie obiezioni, ma esso rimane significativo di un sentire e di un movimento del pensiero teologico verso il tentativo di porre la questione di una distanza. Si vedano le opportune critiche avanzate da C. STERCAL, *Il "divorzio" tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica*, in «Annali di Scienze Religiose», IV (1999), 403-416, ripreso anche in *Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazione tra due saperi*, in I. BIFFI – C. MARABELLI, *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, IST-FTL/Jaca Book, Milano 2000, 27-53. Stercal conclude che sembra ingiustificato continuare a fare riferimento alla tesi del «divorzio» tra teologia e mistica e più in generale tra teologia e spiritualità, come se essa esprimesse un dato certo e unanimemente condiviso; ritiene opportuno verificare e correggere la tendenza che ha contribuito a renderla quasi un luogo comune (p. 40).

⁶ M.D. CHENU, *Le Saulchoir: una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 59.

blematica: il rapporto tra la realtà vissuta dall'uomo come un tutto, che viene sempre più tematizzata con il termine esperienza, e la comprensione intellettuale di essa.

Si respirava l'aria dei grandi movimenti di ritorno alle fonti, che hanno caratterizzato buona parte del Novecento teologico e hanno condotto a riscoprire la prospettiva storico-salvifica dell'azione di Dio sul mondo e a comprendersi più nettamente nel *continuum* di questa alleanza, dove l'azione dello Spirito del Risorto è pienamente all'opera in una storia del tutto aperta. L'accentuazione su questo agire attuale ha contribuito a ricercare i luoghi originari da cui esso sgorga, primo fra tutti la Parola nella Scrittura, e dai quali alcuni uomini hanno attinto per sostenere lo sforzo di articolare ancora il Verbo divino in condizioni storiche a noi vicine, come hanno fatto in primo luogo i santi, ma non solo loro. Trovo ancora sorprendente la lucidità con cui era stata espressa una simile intuizione in un piccolo libretto settecentesco attribuito a J.-P. de Caussade, *L'Abandon à la Providence divine*:

«Dall'origine del mondo Gesù Cristo vive in noi; egli opera in noi per tutto il tempo della nostra vita [...]. Noi siamo nei secoli della fede, lo Spirito Santo scrive i vangeli solo nei cuori; tutte le azioni, tutti i momenti dei santi, sono il vangelo dello Spirito Santo; le anime sante sono la carta, le loro sofferenze e le loro azioni sono l'inchiostro. Lo Spirito Santo, attraverso la penna della sua azione, scrive un vangelo vivente; lo si potrà leggere solo nel giorno della gloria, in cui, dopo essere uscito dal torchio di questa vita, lo si pubblicherà»⁷.

Detto in altri termini, si era verificato quel profondo cambiamento nella concezione della rivelazione, culminata nella costituzione conciliare *Dei Verbum*, che la teologia ha contribuito a determinare, secondo il quale la rivelazione è definita più che un insieme di verità, un colloquio di Dio con gli uomini, suoi amici, che avviene nella storia⁸.

⁷ J.-P. DE CAUSSADE, *L'Abandon à la Providence divine*, texte établie et présenté par M. Olphe Gallard, Desclée de Brouwneer, Paris 1966, 139-140.

⁸ A mettere in rilievo la storicità della rivelazione ecco I. Biffi: «Se alla Rivelazione appartiene indubbiamente la prerogativa dell'intelligibilità e della dicibilità nella forma concettuale e discorsiva, essa si pone e si manifesta come evento a figura multiforme e sintetica, come atto concreto di storia non esauribile e non riducibile a strutture astratte

Almeno due generazioni di teologi hanno lavorato alacremente a questa via del ritorno; in alcuni di essi si rivelava la consapevolezza di trovarsi all'interno di una cesura e di una distanza, nelle quali non era possibile permanere. E certamente parte del problema, se non una modalità centrale per le risposte che si cercano, è la stessa sua evidenziazione, il porlo e rilevarlo da una qualche prospettiva per metterlo nell'agenda dei lavori. Proprio su ciò si registra una lenta convergenza, non pacifica, sebbene con il cammino a cui appena ho alluso la teologia l'ha lentamente lasciato entrare tentando di dargli una configurazione, di studiarne le cause, di intravederne la soluzione. Descrivendo il contributo del Movimento Mistico, Boracco evidenzia che fu il mondo dei mistici e degli spirituali a porre la questione:

«cioè che non solo le “singole e diverse esperienze della fede” erano state, per ciascuno di loro, singolare occasione di “riscoperta” della verità cristiana, [...] “intelligenza” senza confronti superiore a quella che avevano ricevuto dalla teologia, [...] ma che era strutturalmente connaturato alla “esperienza stessa della fede” di essere non soltanto un possibile (e tanto meno un singolare) modo, o caso, di “intelligenza” di essa, ma proprio il modo più adeguato, completo e totalizzante con cui il credente vi accedeva e, al fine, la “sapeva”»⁹.

E spiega poi che la corrente spirituale muoveva critiche alla teologia, senza successo,

«non tanto per le insufficienze della tale o tal'altra sua “teoria” della santità, ma per l'incapacità di assumerne e leggerne il “fatto”, di attribuirgli un “senso” e, quindi, di fargli uno spazio adeguato nella comprensione teologica della santità stessa»¹⁰.

Rispetto a quegli anni, oggi non solo le porte sono decisamente più aperte per mettere a tema la questione, ma godiamo anche di ulteriori elementi che ci consentono in modo relativamente più facile di allargare

e a formulazione scientifica»: *La storia della Teologia: premesse di metodo*, in I. BIFFI – C. MARABELLI, *La teologia dal XV al XVII secolo*, op. cit., 15.

⁹ Cf. P.L. BORACCO, *Il rapporto fra teologia e santità in Hans Urs von Balthasar*, op. cit., 35.

¹⁰ *Ivi*, 38.

la visuale e leggere alcuni mutamenti culturali in atto quali fattori che hanno determinato, ad esempio, all'interno di una Chiesa totalmente immersa nel mondo, la scomparsa di un universo linguistico coerente e condiviso, tramite il quale sono solitamente attribuiti i valori e articolato il senso, permettendo lo scambio vitale tra gli uomini. Forse anche questa scomparsa accelera il movimento del ritorno e della ricerca delle figure di santità che si sono distinte proprio per aver creato modalità di sequela evangelica condivisa e socialmente rilevante. Siamo più esperti a descrivere il mutamento della configurazione delle grandi componenti del corpo ecclesiale, dal prete al laico, ma anche dalla liturgia alla teologia, alla bibbia e così via, movimento che faceva dire a Balthasar nel volume citato, che in molti punti questo ritorno all'unità originaria aveva l'aspetto di una fuga a precipizio, che induce a liberarsi senza troppo discernimento di tanto materiale accumulato nei secoli e ritenuto solo zavorra¹¹. Sono raccontati ancor oggi storia e tentativi di questo riavvicinamento della teologia alla vita e all'esperienza cristiane fino al Concilio e dopo. Lascio semplicemente sullo sfondo il richiamo al momento in cui la precisa denuncia, che riguarda da vicino il nostro tema, è venuta a manifestazione nel secondo dopoguerra, in termini di separazione o divorzio tra teologia e spiritualità, e la quasi contemporanea e significativa assunzione dell'"esperienza" a pietra angolare della teologia, da cui è ripartito il processo a cui oggi parecchi teologi lavorano, né dimentico la descrizione puntuale dei danni reciproci che alle due entità in oggetto sono derivati da tale rottura. Si può osservare, tuttavia, che la percezione della medesima cesura e l'enumerazione dei danni reciproci ha subito delle mutazioni, senza che siano condivise le diagnosi e le terapie; segno, questo, evidente che siamo nel mezzo del guado. Come c'era da aspettarsi, la sua analisi si è mescolata con quelle più ampie del cammino di tutta la teologia e della ricerca intellettuale della cristianità, spesso lette in correlazione con la vicenda dell'Occidente.

2. Il vissuto dei santi all'interno di un difficile rapporto

Precisiamo meglio l'oggetto della nostra attenzione. Nella consapevolezza che i termini di esperienza e vissuto, come poi spiritualità, usati

¹¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici*, op. cit., 379.

con distinzioni provenienti dalle loro matrici filologiche e filosofiche ma in modo spesso equivalente, siano oramai l'ambito ampio che diverse discipline, non solo la teologia, fanno oggetto di studio, può dirsi che l'attenzione teologica alla santità o alla mistica vi è strettamente correlata, sebbene si possa e debba distinguere da essa. Qui ci interessiamo del vissuto di santità, «i veri adoratori, e i veri obbedienti quelli in cui prende corpo, con la più piena visibilità, la verità presente nel Verbo»¹². E per precisare ancor più, desidero mettere in primo piano i “santi” più ancora della “santità” non per contraddire quel che lavori ammirevoli, dall'articolo capitale di Balthasar *Teologia e Santità*¹³ fino al recente *Studio della teologia e santità* di M. Naro¹⁴, hanno chiarito, quanto per sottolineare che è nella singolarità della loro figura incarnata che si riscontra il loro legame interno con la rivelazione, proprio per portare sino in fondo la centrale convinzione cristiana che «l'incarnazione non è un “esempio” per illustrare una verità, è la verità stessa»¹⁵ e spingere quell'acquisizione del principio-santità all'interno dell'atto del teologare, auspicata da Naro nel suddetto articolo¹⁶.

Non posso che considerare qui il lato della teologia, su cui grava l'onere di comprendere, precisando meglio alcune affermazioni fatte circa il rapporto di unità e di separazione tra teologia ed esperienza o vissuto, con le conseguenti proposte di metodi interdisciplinari e integrali. Credo che si debba superare almeno un primo rischio: assumere come punto di partenza, più o meno esplicito, la separazione di teologia ed esperienza, altrimenti leggibile come logoramento e degenerazione di una tensione

¹² H.U. VON BALTHASAR, *La sede della teologia*, in ID., *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1975³, 175.

¹³ Citerò l'articolo dal volume *Verbum caro*, op. cit., 200-229.

¹⁴ Articolo pubblicato in M. NARO, *Teologi in ginocchio. Figure spirituali nella Sicilia contemporanea*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2006, 391-415.

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *La sede della teologia*, op. cit., 172. Devo citare per dovere non solo di completezza, ma di debito intellettuale, almeno due dei lavori di F.-M. LÉTHEL, che riassumono la sua lezione, offerta poi nei lavori su singole figure di santità: *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Éd. du Carmel, Venasque 1989; *Théologie de l'amour de Jésus. Ecrits sur la théologie des saints*, Éd. du Carmel, Venasque 1996.

¹⁶ «La santità – cristianamente intesa e sperimentata come comunione pneumatica del credente col Padre di Gesù Cristo – si deve riscoprire inclusa epistemologicamente nell'atto del teologare in misura così radicale da costituirsi come principio soggettivo e oggettivo della teologia in quanto tale»: M. NARO, *Studio della teologia e santità*, op. cit., 392.

dialettica inevitabile tra sapere e comprendere¹⁷, con la conseguente pretesa della loro riunione. Reale, invece, è l'unità di esse; semmai si constata oramai che la riflessione critica credente si è accorta, seppur con un certo ritardo, di una distanza creatasi e vi reagisce proponendosi di elaborare strumenti conoscitivi che consentano di comprendere meglio quel reale che le sfugge. Inoltre, se il punto dolente di questa distanza stesse altrove, ed essa ne sarebbe solo l'effetto, ogni tentativo di riunione andrebbe inevitabilmente a vuoto. Scivolare, poi, in affermazioni dirigistiche e, comunque, estrinsecistiche come pure semplicemente spiritualistiche non è difficile, stando a sentire, ad esempio, come si vorrebbe recuperare la spiritualità quale luogo teologico per guadagnarne il contributo nella riflessione teoretica: ci si aspetta che dall'esperienza arrivino conferme ad alcune opinioni teologiche piuttosto che ad altre? Che arrivi un afflato spirituale? Che si sia aiutati a meglio discernere alcuni aspetti più oscuri del dogma? O anche che la teologia definisca i cardini di ogni futura spiritualità? Ciò non mi sembra direttamente pertinente, sebbene non escludo utili convergenze e significative sintonie, ma occorre che si lasci ogni predeterminazione dogmatica. È necessario cioè che non si intenda la spiritualità o persino la figura del santo come il rivestimento storico e culturale di un nocciolo eterno, la verità rivelata, che la dogmatica sa a prescindere da esse.

Stercal ha spiegato che già gli stessi termini normalmente usati per esprimere un difficile rapporto, come quello di teologia e spiritualità, quali elemento oggettivo ed elemento soggettivo della fede, sono piuttosto insufficienti ed inadeguati per esprimere la struttura complessa della fede cristiana. Ma il teologo lombardo ha anche avanzato l'ipotesi che il difficile rapporto in oggetto più che collocarsi in una determinata epoca, possa ritenersi un «problema costante che, in epoche diverse, ha assunto e assume forme diverse»¹⁸. Egli ha così risalito la china della questione leggendola, sulla scia degli studi di Moiola, dentro la tensione tra il sapere e il comprendere, interna alla fede, inglobandola in tutta la vicenda

¹⁷ Cf. C. STERCAL, *Il "divorzio" tra teologia e mistica*, già citato; lo stesso autore poi con un'interessante intuizione punta l'attenzione più che sul divorzio interno, sul comune allontanamento di teologia e spiritualità dalla ricerca della verità: ID., *Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazione tra i due saperi*, in I. BIFFI – C. MARABELLI, *La teologia dal XV al XVII secolo*, op. cit., 44.

¹⁸ *Ivi*, 40-41.

che la fede (sia soggettiva che oggettiva, se vogliamo così esprimerci) ha attraversato nel cristianesimo occidentale. Individua così la radice di questo difficile rapporto non tanto in un divorzio tra teologia e spiritualità, «quanto nel difficile rapporto tra fede e ragione»¹⁹. Si dovrebbe riandare, dunque, al momento in cui si è determinato un campo tensionale di forze non equilibrato, ove la ragione ha preteso di essere lo strumento privilegiato, se non unico, per la ricerca della verità, e di conseguenza la «fede tende a perdere il suo essenziale – e tradizionale – riferimento all'intelligenza della verità», la teologia «tende, allora, a diventare “apologetica”» e, «correlativamente, la spiritualità tende a ripiegarsi nell'ambito dell'“interiorità”». Teologia e spiritualità così sembrano subire una vicenda comune: «quella del loro allontanamento dalla ricerca della verità». A partire da questa affermazione possiamo comprendere quello stridore patente nella situazione vissuta negli ultimi secoli dai santi, cioè il caso di un vissuto spirituale compiuto, il cui costitutivo intrinseco è la ricerca continua della volontà di Dio, come costoro si esprimono nell'evo moderno, a cui adeguarsi, la quale non può essere pensata dal santo come qualcosa che sia altro dalla verità. Volontà divina/verità che però egli faticava a cogliere nei luoghi che pubblicamente e tradizionalmente la ricercano, essendo oltretutto privato egli stesso di strumenti euristici ed espressivi utili e rimanendo costretto, dunque, nell'angustia della interiorità devota, non allontanandosi, tuttavia, da un sapere, che è certezza dell'adesione a Dio-verità motivante la sua intera dinamica esistenziale. La lezione appena accennata di Stercal, suscettibile di utili sviluppi, dice bene il quadro più ampio e necessario nel quale il rapporto medesimo si iscrive.

Un altro fraintendimento occorre ancora evitare: ridurre l'indagine teologica sui santi alla trattazione scientifica dei dati positivi, dei testi della spiritualità cristiana nel tentativo lodevole della sua ricostruzione storico-teologica. Questa preziosa e imprescindibile indagine, dove subentrano i contributi di discipline e metodi diversi (solo a modo di esempio, la psicologia e la sociologia religiose), e l'esposizione narrativa dell'avvicinarsi storico delle figure di santità e degli aspetti teologico-pratici delle spiritualità, attira l'attenzione degli studiosi, sebbene raramente essa si fermi sull'approfondimento teorico di tale struttura storica. Senza questa necessaria attenzione, rischia di perpetuarsi la frattura che si vuol

¹⁹ *Ivi*, 44.

superare. M. Naro ha suggerito di enucleare non solo la teologia *dei* santi, cioè la concezione del quadro complessivo Dio–uomo–cosmo–redenzione delineantesi più o meno esplicitamente negli scritti dei singoli santi, ma anche una teologia *dai* santi, cioè una teologia che provi a svilupparsi anche a partire dal dato che ci proviene dalla loro forma concreta, similmente a come essa si elabora partendo dagli altri luoghi teologici, come la Scrittura, la liturgia, la patristica e il magistero, perché nella singola esperienza del santo Dio dà a conoscere se stesso in una modalità propria e irripetibile²⁰. L'affermazione è certamente condivisibile, e vi torneremo, e tocca uno dei nodi in discussione nella odierna riflessione teologica, dove si cerca una precisa metodologia che sappia articolare la lettura positiva e storica di alcuni luoghi teologici con quella teorico-pratica, essendo stati rilevati i limiti di una giustapposizione dei due momenti e, comunque, da un lato la non neutralità della lettura storico-positiva e dei dati da essa risultanti e dall'altro la discutibilità delle analisi della cultura contemporanea con cui il dato teologico positivo dovrebbe interagire. «L'intrecciarsi del dato rivelato e della natura umana», sostiene in uno studio F. Asti, dove l'autore prospetta una comunicazione dei saperi provenienti dai due ambiti fornendo elementi per la creazione di un paradigma comune, «un centro da cui partire per la descrizione del rapporto tra spiritualità e cultura»²¹ con un modello di lettura condiviso. Mi sembra che così si tralasci ancora o forse non si avverta la necessità di un'assunzione critica della “natura umana”. Ha ancora il sapore dell'estrinsecismo talvolta ingenuo ritenere che la natura umana ci sia raccontata definitivamente da studi “scientifici” che abbiano sempre alle spalle visioni antropologiche coerenti

²⁰ Così M. Naro: «Il vissuto spirituale può essere valorizzato, proprio in quanto tale, come una vera testimonianza teologica, che parla di Dio o, meglio, attraverso cui Dio parla di Sé. Indagando in questa prospettiva la storia di uno spirituale, non semplicemente si studia la sua teologia (la teologia da lui eventualmente pensata), ma più precisamente la teologia dalla sua esperienza cristiana; e, al contempo, nella misura in cui risulta possibile desumere una teologia dall'esperienza spirituale, di fatti si registra la realtà del suo rapporto con Dio. Così, si può instaurare un circolo virtuoso tra spiritualità e teologia, che permette alla teologia di ricavarci dal vissuto spirituale, e alla spiritualità di essere epistemologicamente verificata nella sua qualità pneumatica»: *“Perché il libro resti aperto”*. *Il magistero spirituale di Placido Rivilli*, in C. NARO (ed.), *Il Vangelo per tutti. L'Istituto Secolare Missionarie del Vangelo*, Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2003, 96-97.

²¹ F. ASTI, *Dalla Spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 11 e 13.

col Vangelo, o almeno vagliate alla sua luce. In ogni caso, accettando sulla scia della *Lumen Gentium*²² che il vissuto di santità del popolo credente sia un luogo teologico, complementare e convergente con gli altri, rimane in piedi la domanda sulla peculiarità di questo luogo rispetto ad altri, come la liturgia, il magistero, la ragione umana o la storia, la cui definizione entra direttamente nella questione della sua utilizzazione in teologia. Ciò mostra come la domanda rimandi alla necessità di rielaborare il metodo teologico in quanto tale, dal momento che essa investe l'intera teologia più che lo studio di questa o di quella regione del sapere teologico, questo o quell'oggetto, pur assimilabile all'Oggetto²³. Più ancora, si intuisce che il metodo si enucleerebbe e disegnerebbe direttamente su una precisata epistemologia teologica che mostrasse come il santo attinge al mistero di Dio nella modalità sua propria, quella del vivere nella fede in Gesù Cristo, identica a quella con cui vi attinge ogni credente, e quindi il teologo medesimo, e almeno omogenea a quella con cui il teologo si accinge allo studio del santo. Soltanto così non solo si elimina ogni ombra di possibile frattura, il cui rischio rimane sempre reale, ma soprattutto si risale decisamente al nocciolo della questione che riguarda il fare teologia *tout court*. Nell'evidenziare la peculiarità del vissuto viene in primo piano la personale relazione del credente con Gesù Cristo in un determinato contesto storico-culturale, intorno a cui accoglierei le convincenti riflessioni di Sequeri sulla struttura della coscienza credente e sulla fede testimoniale, il cui costituirsi è sempre identico fin dagli apostoli, ai quali non bastò la contiguità storica con Gesù, ma fu necessaria la ripresa post-pasquale della memoria di Gesù nello Spirito e nella rilettura delle Scritture.

La vicenda storica della riflessione teorica, del desiderio di filosofi e teologi di volgersi al vissuto, è alquanto sintomatica, e come tale qui la ricordo, perché vi scopriamo la volontà di accedere all'originario nel

²² «Nella vita di quelli (dei santi) che, sebbene partecipi della nostra natura umana, sono tuttavia più perfettamente trasformati nell'immagine di Cristo, Dio manifesta vividamente agli uomini la sua presenza e il suo volto. In loro è Egli stesso che ci parla e ci mostra il contrassegno del suo Regno» (n. 50b).

²³ Quanto all'esperienza mistica come luogo teologico, così conclude il suo recente studio G. STRZELCZYK: «Il problema metodologico della fontalità dell'esperienza mistica rispetto alla teologia sistematica ha tutte le caratteristiche di una riflessione *in statu nascendi*»: G. STRZELCZYK, *L'esperienza mistica come locus theologicus*. Status quaestionis, Eupress FTL, Lugano 2005, 124.

suo darsi, facendosi largo tra i modelli tomistico, idealistico (Hegel) e criticista (kantiani e neokantiani). Qui la memoria ci riporta alla nascita della filosofia cattolica della religione da Scheler a Guardini, a Przywara, come anche alle scuole teologiche francese e tedesca che hanno preceduto il Concilio, con la parte che in ciò ha giocato la fenomenologia, la filosofia della persona e l'imponente sviluppo degli studi sulla rivelazione. Si avvertiva come necessario superare sia l'oggettivismo rigidamente intellettuale sia il soggettivismo moderno, che non usciva dalla costruzione mentale più o meno illusoria del soggetto, ad un certo punto aiutati in ciò dalla denuncia heideggeriana dell'ontoteologia, che ha avuto l'effetto di una zampata lacerante e al tempo stesso liberante, sebbene non risolutiva per la teologia cristiana. Il sentimento di una datità originaria antecedente la coscienza e che si offre nell'atto dell'apparire, più che nell'oggetto apparso, e il tentativo di cogliere tale atto attraverso una partecipazione immediata e in qualche modo immanente ad esso hanno caratterizzato la ricerca fenomenologica e la discussione successiva, dando il destro alla teologia di ricostruire l'atto di fede nel suo farsi, senza scivolare nelle strettoie che l'immanentismo moderno rendeva pressoché inevitabile²⁴.

Non so se il mio accostamento è indebito; a mio avviso, da molto prima della denuncia heideggeriana e dell'ancor più interessante aforisma 125 della *Gaia scienza* di Nietzsche sull'uomo folle che denuncia la morte di Dio, i cosiddetti spirituali soffrendo l'incomprensione dei teologi (a un certo punto anche quella dei pastori) prendevano una garbata, talvolta polemica, distanza da essi, che suonava come una sospensione di giudizio e una resistenza nei confronti della teologia prodotta dalle scuole. Per citarne un esempio recente penso a Barsotti²⁵, del quale è noto sia il difficile rapporto con la teologia sia lo sforzo per dire e ridire incessantemente con l'aiuto di un bagaglio intellettuale non trascurabile quella Presenza che si è imposta nella sua vita fin dalla giovane età. Se dobbiamo dar credito al vissuto di queste personalità e al valore cognitivo del loro atto di fede,

²⁴ Cf. G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della conoscenza di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 147.

²⁵ Cf. I due volumi, frutto di convegni, che hanno studiato la personalità di don Barsotti anche nel suo rapporto e nella sua rilevanza per la teologia: C. NARO – L. RUSSO (edd.), *Divo Barsotti. Testimone di Dio nell'Italia del Novecento*, Paccagnella, San Lazzaro di Savena 2001; M. NARO (ed.), *Amore alla Parola. L'esegesi spirituale di Divo Barsotti*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003.

allora questa sorta di sospensione pesa come un macigno sulla teologia, perché significa che essa non riusciva a dar conto di quel che lo spirituale vedeva-viveva-capiva; questi, come colui che originariamente abita la casa, avverte con certezza incontrovertibile come estraneo e posticcio il giudizio del teologo. Che quella denuncia filosofica proveniente dall'esterno della Chiesa nella prima metà del Novecento abbia avuto già negli spirituali le cassandre inascoltate? Né la loro pretesa è leggibile come un voler tenere in perenne stato di minorità l'intelletto umano con tutte le sue esigenze; direi, anzi, esattamente il contrario: la loro fede, quale fede cristiana, è conoscenza della verità/giustizia che splendendo in tutta la sua bellezza accoglie fino in fondo e rende ragione delle attese universali dell'uomo e della sua istanza di verità.

Colpisce che le accuse mosse al cristianesimo e alla sua teologia o le riprese filosofiche di esse nel corso del Novecento fino ad oggi, in alcune affermazioni sembrano avere una qualche somiglianza con il disagio avvertito dalla corrente spirituale e mistica verso la teologia. Tenendo fermo quanto diversi siano i piani del discorso, e non immediatamente trasponibili le loro affermazioni da un ambito all'altro, la forte accentuazione dell'immanenza della vita nella sua singolarità e ipseità, comprensibile solo rientrando e rimanendo in quel sapere che lei ha di se stessa, come la espone M. Henry²⁶, ricorda l'incrollabile certezza della mutua immanenza tra il credente, la Trinità e il creato intero, variamente espressa seppur non sempre esplicitamente dai santi e dai mistici cristiani, che non subisce limiti di conoscibilità, cioè opposizioni e distanze di qualsiasi genere di exteriorità tra loro e l'Altro, senza per questo sapersi fusi in/con Lui. O ancora, l'accusa rivolta alla teologia da correnti filosofiche contemporanee, ripresa da alcuni teologi, di avere creato una separazione netta del mondo da Dio, con la conseguente lontananza tra i due e la depauperazione del mondo nel suo fondamento, con l'affanno seguente di riassicurare un mondo isolato e un Dio che lo giustifica, ricorda l'insistenza di secoli di

²⁶ «L'indirizzo lirico di Paolo (*Fil* 1, 3-6) non soltanto esalta e svela il dono di Dio o il luogo in cui si offre, bensì la coappartenenza originaria e l'intimità reciproca tra l'ipseità e la Vita»: *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997, 140; cf. anche lo studio su Henry di G. SANSONETTI, *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006; A.P. VIOLA, *Dal corpo alla carne. La proposta fenomenologica di Michel Henry in Incarnazione*, Salvatore Sciascia ed., Caltanissetta-Roma 2005.

tanti santi sulla piena fiducia di assumere radicalmente la finitezza costitutiva dell'esistenza storica con la certezza che all'interno del tempo medesimo tale finitezza è salvata, appartiene all'eterno e, quindi, è vissuta/interpretata in modo del tutto nuovo²⁷. In altri termini, è l'intero significato di categorie come quella di trascendenza e comunque la relazione tra Dio e mondo così come la teologia è venuta definendola nel corso dei secoli a essere messa in discussione da sponde molto diverse, come la filosofia e i santi, e inopinatamente avvicinati.

Se volessi dar seguito a questa ipotesi, vengono incontro le riflessioni del già citato Sequeri o per certi versi quelle di Jüngel, che hanno ribadito con rigore d'argomentazione la necessità di «dimostrare la verità cristiana solo a partire dalla sua forza interna nella sua validità generale come l'unica verità»²⁸: dunque, autofondazione del sapere della fede, che coglie il suo oggetto come valore sommo, fonte infinita di senso e di valore universali. In questo caso la citata frattura tra teologia e spiritualità apparirebbe significativamente in connessione ad una metastasi che attacca al cuore la teologia, manifestata a un dato momento storico con la cosiddetta questione della modernità che, a dire di molti, la Chiesa a diversi livelli non avrebbe ancora digerito e che nella seconda metà del Novecento è stata affrontata da alcuni teologi sulla secolare scia del rapporto/separazione tra ragione e fede. In questo caso l'esigenza degli spirituali potrebbe esser raffrontabile, seppur non esauribile, con quella del dibattito sul sapere della fede, quale possibilità, autonoma e interna alla fede, di svilupparsi

²⁷ Come non ricordare, rimanendo in Italia, le riflessioni di Severino che sono partite dalla messa in discussione del dogma della creazione, per continuare con Cacciari o con Ruggenini, il quale pure segnala il tentativo di una parte della teologia di aprire nuovi spazi di riflessione oltre la crisi dell'ontoteologia e della "morte di Dio", rimettendo a fuoco «tutta la propria problematica attorno al tema centrale della croce di Cristo, in modo da ripensare alla luce del suo dramma tutta la dottrina della creazione e della Trinità»: M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997, 73. Ma si può ricordare la riflessione teologica di Jüngel, apprezzata da Ruggenini, secondo la quale, la tesi della non-necessità di Dio per il mondo deve essere compresa non solo come una tesi sul mondo o sull'uomo, ma «allo stesso tempo come una tesi su Dio, perché ciò che avviene in modo contingente non deve, solo perché non necessario, essere per questo meno che necessario, non deve essere arbitrario; può anche essere "più che necessario" [...] Dio è più che necessario»: E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 2004³, 35 e 41.

²⁸ E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, op. cit., 8.

fino in fondo in una forma critica riconoscendo nel Vangelo di Gesù crocifisso la libera autodonzione di Dio per quell'incontro di salvezza a cui è destinata e provocata la libertà dell'uomo. Nell'ipotesi di una ragione e di una fede separate, che avrebbe dominato per qualche tempo la teologia, l'autocomprensione dell'uomo si sarebbe condotta per vie estrinseche alla fede, i cui risultati la teologia avrebbe dovuto accettare quali termini di confronto e materiale di costruzione per inculturare il Vangelo e legittimarsi nell'agorà razionale/scientifica, ma anche per leggere e interpretare i propri luoghi teologici, dalla Scrittura ai testi dei santi.

«Il problema dell'adeguamento culturale della teologia diventa così meccanicamente il problema dell'adeguamento della *fides*. Estrinseco di per se stesso alla pura adesione mistica della *fides* e della sua teo-logia (che sarebbe piuttosto la santità)»²⁹.

A prescindere dalla datazione della frattura teologia-spiritualità, sembra che l'accento possa essere messo sulla capacità della fede di albergare in modo soddisfacente al suo interno l'istanza di verità/giustizia originariamente presente nell'uomo.

Riaccogliere il vissuto spirituale con le sue espressioni tra i luoghi teologici implica più profondamente innestare l'elemento più costitutivamente epistemologico dell'esperienza cristiana nella conoscenza teologica. Se si vuol riascoltare quell'esperienza a cui si riconosce una primarietà ed un'immediatezza dell'originario e perenne darsi dell'evento rivelativo, si può scegliere di accoglierlo con metodo fenomenologico, come mi sembrano suggerire parecchi teologi tra i quali Coda³⁰, lasciandolo apparire appunto nella sua effettualità fenomenologica, che si impegna a portare alla luce dall'interno l'intenzionalità specifica di esso rispettando il suo

²⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 103.

³⁰ P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 141: «Duplice e correlato metodo scelto per illustrare l'esperienza religiosa di Gesù: quello fenomenologico, al fine di focalizzare l'esperienza religiosa di Gesù; quello ontologico per proporre a partire da essa [...] un'adeguata ermeneutica veritativa dell'identità cristologica di Gesù». In coerenza con queste affermazioni l'indagine dell'esperienza dei santi si articolerebbe secondo due scansioni: una prima sul piano fenomenologico ed una su quello ontologico, partendo dall'identità di Cristo e puntando l'attenzione alla vita teologale come relazionalità del fedele a Lui.

fondamento oggettivo nell'intrecciarsi strutturale con la libertà di un concreto orientamento etico: siamo, infatti, dinanzi ad esistenze teologiche. Come auspicato dall'indirizzo agiotipico della teologia di Sorrentino sulla scia di von Balthasar³¹, assumo, come detto, quale dato particolarmente significativo e paradigmatico, sebbene non esclusivo, le figure dei santi, emergenze di un vissuto che di per sé si eleva e si impone all'attenzione di credenti e non, secondo la caratteristica dell'agire di Dio nella storia fin dall'elezione di Abramo, in cui egli si lega all'umanità legando a sé una persona umana, che diviene sorgente di questo legame tra Dio e l'uomo, tenendo ferma la centralità originaria dell'evento cristologico.

Il santo è un luogo teologico

Si diceva già che la peculiarità formale della collocazione del santo tra i luoghi teologici è quella della vita e della testimonianza, la quale peculiarità provenendo da una scelta storica ha la proprietà di provocare la libertà di coloro che ne sono raggiunti³²: è nella vita di lui che Dio si mostra. Questo significa che il suo volto si rende visibile e accessibile attraverso un "io" che parla in prima persona in verità e il pronunciamento umano terreno di un tale "io" in qualche modo comunica originariamente con Dio e comunica Dio, facendo sì che la verità originaria si riveli realmente in esso. Nel suo dire "io", che ne manifesta l'essere, il santo afferma la sua unione principale con Dio ed insieme il suo saperlo per via di tale unione medesima e giammai da qualsiasi altra fonte esterna. È questa unione originaria, "nel principio", che indichiamo quando diciamo "vita", cioè la peculiarità del santo nell'essere luogo della rivelazione di Dio: unione di creazione e unione di elezione e di compiuta adesione di fede, cioè carità perfetta. È nel suo dire terreno "io" che viene a manifestazione

³¹ H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1991, 28: «L'agiografia [...] ha] un compito teologico. Quest'ultimo richiede [...] una specie di fenomenologia soprannaturale, che partendo dall'alto studi le grandi missioni suscitate da Dio sulla terra. La cosa più importante nel grande santo è la sua missione, il nuovo carisma donato dallo Spirito alla chiesa». Cf. D. SORRENTINO, *Storia della spiritualità e teologia. Necessità e fecondità di un nesso*, in "Asprenas", 46 (1999), 163-194; ID., *Per una teologia del vissuto*, in "Asprenas", 48 (2001), 219-223.

³² Cf. l'analisi del pensiero balthasariano in proposito fatto da B. KÖRNER, *Mystik und Spiritualität – ein locus theologicus? Erste Hinweise an Hand der Teologie von Hans Urs von Balthasar*, in "Rivista Teologica di Lugano", VI (2001), 235.

la sua appartenenza interna al mistero di Dio, il suo non esservi legato o congiunto in modo fittizio, giustapposto, bensì in qualche modo il suo permanere eterno nell'immanenza divina, così come lo descrivono gli inni di *Colossesi* ed *Efesini* o il Prologo giovanneo: il sussistere in Lui. Il suo stesso saperlo non può che essere la scienza di Dio, che Dio ha da sempre, il pensiero di Cristo, il quale appartiene all'eterno e, quindi, è vissuto/interpretato in modo del tutto nuovo. In altri termini, è l'intero significato di espressioni come scienza d'amore di Teresa di Lisieux, di cui hanno goduto Paolo e Agostino, Giovanni della Croce e Tommaso d'Aquino, Francesco e Domenico, che rapisce i più grandi geni³³. Ovviamente il costituirsi di tale "io" nel suo pronunciarsi terreno, e quindi nella sua consapevolezza (non quella psicologica), non può essere per definizione stessa inteso come antecedente a quell'unione, se è per via di quella unione che esso si costituisce e manifesta. Interviene qui il riferimento necessario all'evento cristologico.

Se il filo del discorso conduce inevitabilmente alla singolarità del santo, qualità intranscendibile di ogni vissuto, essa non può che essere compresa alla luce di questa unione principiale; la teologia attuale proclama spesso questa qualità singolare dell'esistenza cristiana, ma non sempre riesce a metterla a fuoco nella sua interna dinamica, sulla base della singolarità di Gesù di Nazaret, a cui lo stesso antropologico appartiene, e con il passaggio, a questo punto ineludibile, attraverso il vissuto dei santi, luogo paradigmatico nel quale essa appare. L'indagine attende di essere pienamente sviluppata nell'ambito dell'antropologia non evitando il confronto diretto con la soggettività moderna, la sua declinazione fenomenologica e le sue aporie, per mostrare che solo a partire dall'irripetibile singolarità dell'evento cristologico, dall'«Io sono» di Gesù scaturisce la possibilità stessa del suo ripetersi nella storia della libertà della fede di ogni singolo³⁴. Ma ancor più e ancor prima è su un piano originario, "nel principio", che quell'evento, con lo squarcio che ha aperto sulla Trinità, manifesta e istituisce la relazione come distinzione e unità, intuibile a quel punto anche nella "trinità psicologica" che è l'uomo. L'esempio della riflessione di Coda ci mostra, penso, che penetrare questa singolarità relazionale, che porta alla luce la comunione umana/ecclesiale nel suo sgorgare dall'evento

³³ Cf. Ms C, 36r.

³⁴ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, op. cit., 327.

cristologico, necessita della messa a punto di una definita prospettiva epistemologica del mistero di Cristo nei santi, e tale prospettiva sarà decisiva per la formulazione del metodo d'indagine.

Accedere a questa vita singolare soltanto dal versante concettuale astratto della sua definizione universale, come accade nelle migliori definizioni filosofiche e teologiche della persona, pure di insostituibile necessità, è ancora piuttosto fittizio, perché una tal definizione non la fa ancora conoscere ed è destinata a rimanerle estrinseca, con il rischio già sperimentato di essere assunta al posto della realtà medesima. Nel migliore dei casi ne possediamo una definizione plausibile e corretta, ma pur sempre diafana, a cui sfugge esattamente quel che vuol descrivere, il centro di quel che questa vita singolare manifesta. Insomma, è la nota sfida della possibilità della scienza del singolare, a cui invece mi sembra che facciamo riferimento i santi; per citare un esempio ricordiamo ancora la scienza d'amore che Teresina apprende leggendo il libro della vita, il cui maestro segreto è Gesù³⁵. Essa è scienza di sé, della realtà divina, cioè la Trinità, e della creatura, ed è resa possibile dall'unione principale delle tre realtà. Su questa scienza, che nei santi molto spesso non è sviluppata in comprensione intellettuale, si può dirigere l'attenzione di tale comprensione, propria della teologia, entrando e attraversando la loro testimonianza, sapendo che il vissuto-scienza del santo, la vita del teologo e il suo teologare si innestano insieme direttamente nel punto unico dove sapere e vita sono identici e ne sgorgano, dove la rivelazione confluisce dalla testimonianza esterna della Chiesa e dall'illuminazione interiore dello Spirito. La sua peculiarità è che non è una scienza del singolare in modo che non sia anche scienza dell'unione di questo con il tutto, né è scienza del tutto tale che sia sfuocata o superata la scienza del particolare e del determinato nel suo distinguersi da ogni altra realtà³⁶.

³⁵ Cf. Ms B, 1r: «Voglio farti leggere nel libro di vita in cui è contenuta la scienza d'amore».

³⁶ «Finché l'uomo non comprende due *contraria*, cioè due cose contrarie congiuntamente in una, in verità, senza alcun dubbio, non è molto facile parlare con lui di tali cose (cioè del molteplice che è nell'Uno, eppure resta molteplice), perché quando comprende ciò, allora, soltanto ha percorso la metà del cammino della vita che io intendo»: E. SUSO, *Libretto dell'eterna verità*, M. VANNINI (ed.), Mondadori, Milano 1997, 47.

4. Il santo nella vita trinitaria e nella *traditio fidei*

Occorre accettare di porre in prima attenzione la singolare esistenza del santo (ovviamente non in modo esclusivo riguardo gli altri luoghi teologici), nella piena consapevolezza che lì si manifesta compiutamente la verità originaria di Dio stesso e della creaturalità, dal momento che il santo è l'esistenza di un io che ha saputo vivere e comprendersi nell'“Io” del Figlio e per questo nella pienezza dialogica della Trinità, dalla quale si conosce nascere e co-determinare con le altre creature. Prima ancora dunque dei cosiddetti doni, dei talenti e delle opere a cui egli ha dato vita, è la stessa ipseità del suo “io” il dono misterioso e nascosto, il concreto e reale che manifesta il volto di Dio³⁷, perché, come sappiamo, il suo costituirsi compiutamente consiste e si connota per quella relazione originaria. Ed esso non può che essere singolare, cioè costituirsi in modo singolare nel cuore della dinamica dialogico-relazionale del Padre che si svela e dona nel Figlio, dove il santo si ritrova unito come dono al Figlio, ad ogni creatura e, come tale, a se medesimo e così custodito nella sua singolarità. La possibilità medesima di costituirsi come “io” e in esso permanere è assicurata dalla dinamica trinitaria, laddove Dio non è vincolato al principio dell'autoaffermazione immediata, per cui vorrebbe essere tutto in tutti nel senso che tutto ciò che è singolo andrebbe perso nella voragine dell'assoluto, bensì nella mediazione di un dono che ha la sussistenza personale di Figlio e nel quale si apre lo spazio per le creature³⁸. La vita del santo va compresa alla luce e secondo la medesima dinamica della vita trinitaria³⁹.

³⁷ Balthasar ha indicato per Teresa di Lisieux, sulla scia di Maria e di S. Paolo, una missione divina il cui contenuto non era principalmente un'opera o una fondazione, bensì lei stessa, «la sua vita fin nelle fibre più intime, nel vibrare delle azioni e dei piccoli atti più nascosti, dei pensieri inconsci, dei sentimenti impercettibili»: H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, op. cit., 53.

³⁸ Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniama, Brescia 2000, 493.

³⁹ Si veda questa esemplare pagina di Barsotti: «Il Padre mi dona il Figlio generandolo in me. Io non lo ricevo che divenendo il Figlio e io “sono” il Figlio che vive nel Padre. Tutto questo avviene in un atto solo, semplicissimo, ma io non so che cosa sono io, come il Padre possa donarmi il Figlio, come il Figlio sia in me, come io viva nel Padre. La creatura è mistero. La realtà ultima è Dio nella Trinità delle Persone. Questa realtà si fa presente moltiplicandosi liberamente in una sua comunicazione eterna. Il mio io non si aggiunge a Dio: Egli è l'Unico. E tuttavia io sono. Non sono che condizione all'eterna libera comunicazione che Dio fa di se stesso. Io sono perché Dio sia Dio, in sé e come fuori di sé. Ma

Non è casuale che Greshake, spingendo sulla necessità di ricomprendere a fondo la Trinità, quale centro assoluto della teologia e della scienza della realtà per giungere ad una visione d'insieme del reale che parta dalla fede nel Dio trino, osservi che lo sviluppo della riflessione ecclesiale sulla realtà divina sia stato nel corso dei secoli piuttosto travagliato, laddove accanto a significative spinte in avanti ha anche subito secche battute d'arresto. Tuttavia, a suo giudizio,

«la visione già conseguita nella storia circa la natura “dialogico” - relazionale di Dio non andò perduta, però il suo posto non era più tanto la teologia scientifica e la proclamazione ufficiale della fede, quanto da una parte la mistica trinitaria di importanti santi e la sua irradiazione, una mistica che nella sua forma ignaziana trovò diffusione soprattutto grazie al libretto degli Esercizi spirituali ed agli esercizi stessi; dall'altra, la devozione e la liturgia popolare»⁴⁰.

Se ne può concludere, a mio avviso, che la messa a fuoco del vissuto dei santi possa contribuire ed illuminarsi scambievolmente con questa attenzione al nucleo originario della fede cristiana, sapendo bene che «la dottrina trinitaria cristiana si è rivelata espressamente o implicitamente una forza propulsiva ai fini di una più profonda comprensione della persona, sia nell'ambito divino che in quello creaturale»⁴¹. È come se dottrina trinitaria e comprensione del vissuto dei santi stessero o cadessero insieme, per l'ovvia congiunzione solidale tra teo-logico e antropo-logico, essendo il santo il compimento di quest'ultimo. Cosa che viene confermata dalle corali affermazioni dei santi circa il congiunto dono di scienza di sé e scienza di Dio.

Uno dei nodi rivelatosi problematico nella storia del cristianesimo, e certo da ricomprendere, sarebbe quello dell'articolazione di questa unione

dov'è questo “fuori”? È certo che io non ricevo il Figlio e non divengo il Figlio, se non lo voglio. È dunque nella volontà, anzi nella libertà dell'uomo la sua distinzione da Dio, anzi una sua “alterità” che può perfino divenire opposizione. L'uomo deve volere che Dio sia Dio, l'Unico. In questo atto egli vive la *Kenosis* del Figlio. “Non quello che voglio io ma quello che vuoi tu”. In questo annientamento di sé il Cristo rivela il Padre, diviene rivelazione di Dio»: D. BARSOTTI, *Figli nel Figlio. Diario 1993-1994*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2003, 82-83 (Santissima Trinità, 28 maggio).

⁴⁰ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, op. cit., 154-155.

⁴¹ *Ivi*, 190.

principiale e originaria, che in ultimo decide dell'identità stessa della vita, degli "io" in gioco, umano e divino, e del loro accesso. Il timore ricorrente, non ingiustificato, è infatti quello del panteismo e in ogni caso di lasciar scivolare via la trascendenza tra il Creatore e la creatura. Qui è la lezione trinitaria quella da doversi assumere rigorosamente. Approfondire correttamente la *communio* divina non va a discapito, bensì illumina la distinzione delle persone, perché la loro comunione non è altro che la mediazione di unità e molteplicità, tanto da poter affermare con Balthasar: «quanto più le Persone in Dio si differenziano, tanto più grande è la loro unità»⁴². Non è il momento di tirare in causa la monumentale questione della connessione della differenza ontologica con quella delle essenze e delle nature (dove l'impostazione natura-soprannaturale), che pesantemente ha influito poi nella concezione e nell'espressione di quella unione principiale di cui si parla. Solo a modo di veloce esempio, tuttavia, nella consapevolezza di un necessario approfondimento, desidero tirare in causa due testi quasi paralleli di due amici e luminari della rinascita del sec. XII, quali Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di St. Thierry, nei quali essi mostrano una differenziazione sottile ma significativa di un atteggiamento diverso che apre lo spiraglio ad una divaricazione e indica la presenza di un aspetto del nostro problema. Nei due commenti del *Cantico dei Cantici*, che ci hanno lasciato, si trovano a descrivere l'unione dell'uomo con Dio, entrambi per altro citando *1Cor* 6, 17, regolarmente citato e spiegato dagli autori cosiddetti spirituali.

«L'anima il cui bene è aderire a Dio, non crede di essergli perfettamente unita se non quando avrà sentito che egli dimora in lei e lei in lui. Non perché anche allora sia detta una sola cosa (*unum*) con Dio, come una sola cosa (*unum*) sono il Padre e il Figlio: sebbene chi aderisce a Dio è un solo spirito (*unus spiritus*) con lui (*1Cor* 6, 17). Ho letto questo, ma non ho letto quello. Non parlo di me, che non sono niente, ma certamente nessuno, se non un demente, né in terra né in cielo oserà usurpare quella parola dell'Unigenito: "Il Padre ed io siamo una sola cosa" (*unum* – *Gv* X, 30). ... La diversità di unità è segnata dalle parole *unus* e *unum*. Perché né *unus* può convenire al Padre e al Figlio, né *unum* all'uomo e a Dio... Attraverso

⁴² H.U. VON BALTHASAR, *L'ultimo atto. Teodrammatica* V, Jaca Book, Milano 1985, 80-81; ivi l'autore riporta un pensiero di Adrienne von Speyr: in Dio «ciascuno partecipa se stesso all'altro in maniera che non è perciò costretto ad essere meno se stesso».

il termine *unum* si significa un'unità di sostanza o natura, ma attraverso il termine *unus* si significa ugualmente l'unità, ma un'unità di gran lunga differente, perché tra le sostanze e le nature, a Dio e all'uomo, evidentemente, inerisce una natura e una sostanza propria a ciascuno, mentre quella del Padre e del Figlio consta che è una. Vedi che quella non è un'unità, se comparata a questa somma e singolare unità. Infatti come ci sarebbe unità dove c'è pluralità di nature e diversità di sostanze?»⁴³.

«Modellato a somiglianza del Modellatore, l'uomo viene a legarsi a Dio, cioè un solo spirito (*unus spiritus*) con Dio; bello nella bellezza, buono nella bontà; e ciò a modo proprio secondo la forza della fede e il lume dell'intelletto e la misura dell'amore; essendo in Dio per grazia ciò che quegli è per natura»⁴⁴.

Per Bernardo v'è unità e unità, in quanto l'unione perfetta dell'uomo con Dio esclude l'unione di sostanza e di natura; questa posizione è fin troppo comprensibile perché sottolinea la differenza di rapporto, chiarificata fin dalla crisi ariana, tra Padre-Figlio e Trinità-uomo, e vuol difendersi dinanzi al pericolo che una certa impostazione ontologica, quale si stava diffondendo presso i nuovi maestri, avrebbe condotto ad una assimilazione delle essenze metafisiche divina e umana. Con questo quadro metafisico delle sostanze e delle nature dovrà sempre più fare i conti

⁴³ SANCTI BERNARDI *Sermones in Cantica Canticorum*, Libreria Academica Wagneriana, Oeniponte 1888: *Sermo LXXI*,6-7, 597-599: «Anima, cui adhaerere Deo bonum est, non ante se existimet ipsi perfecte unitam, nisi cum et illum in se et se in illo manentem persenserit. Non quia vel tunc unum dicatur cum Deo, sicut unum sunt Pater et Filius: quamvis qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Legi hoc, sed illud non legi. Non dico de me, qui nihil sum; sed plane nemo, nisi demens, sive de terra, sive de coelo, usurpabit sibi illam Unigeniti vocem: Ego et Pater unum sumus. [...] Deque innuitur tibi unitatum diversitas per unus et unum; quoniam nec Patris et Filio unus, nec homini et Deo unum poterit convenire. [...] Illic quidem per unum unitatem substantiae vel naturae: hic vero per unus unitatem, sed ideo longe alteram, quia inter substantias et naturas, homini nempe et Deo, sua cuique et natura substantia est, cum Patris Filiique constet penitus esse unam. Vides illam nec unitatem esse, si quidem huic singulari summaeque unitati comparetur. Nam quomodo unitas ubi numerus naturarum, substantiarum diversitas?». La traduzione è mia.

⁴⁴ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, § 94, Cerf, Paris 1962, 216-218: «Cumque efficitur ad similitudinem facientis, fit homo Deo affectus; hoc est cum Deo unus spiritus; pulcher in pulchro; bonus in bono; idque suo modo secundum virtutem fidei, et lumen intellectus et mensuram amoris, existens in Deo per gratiam, quod ille est per naturam». La traduzione è mia.

l'espressione della vita spirituale e il suo cuore, che è l'unione dell'uomo con Dio. Chissà se in questo Bernardo è già trascinato sul terreno del suo stesso avversario Abelardo e delle preoccupazioni di un pensiero ormai sempre più disposto ad accettare che la riflessione teologica scivoli su una visione poco duttile a mettere in luce la tradizione patristica e il valore della promessa di Gesù: «voi in me ed io in voi, come io sono nel Padre e il Padre è in me», per altro citato poco prima.⁴⁵ Guglielmo mostra minori remore ed esplicitamente afferma che l'uomo è in Dio per grazia quel che Dio è per natura. Forse occorre constatare che un certo tipo di approccio, coerente dentro un quadro metafisico assunto, non riesca poi ad accogliere tutto quel che il vissuto religioso registra. Rimanendo nello stesso ambito, ma con un salto di quattro secoli che hanno permesso di ruminare più a fondo le questioni anche se non a digerirle, nel *Cantico Spirituale* Giovanni della Croce usa con maggior destrezza il doppio registro, per così dire, delle essenze e delle relazioni. Dopo aver citato il medesimo passo di *Gv* 17, 20-24, conclude:

«Dio quindi ha comunicato loro lo stesso amore che al Figlio, e ciò non per natura come al Figlio, ma per unione e per trasformazione d'amore. Il Figlio chiede al Padre che gli eletti siano una cosa sola non come unica essenza e natura come lo sono il Padre e il Figlio, ma nel senso di un'unione d'amore, come il Padre e il Figlio vivono un'unità di amore. Perciò le anime possiedono per partecipazione gli stessi beni che possiede Dio per natura. In forza di ciò esse sono veramente Dio per partecipazione uguali a lui e sue compagne»⁴⁶.

E altri quattro secoli più tardi, Barsotti, che ha studiato la teologia in un seminario diocesano degli anni '30 del Novecento e ben conosce, dunque, l'impianto teologico a cui ci riferiamo, così appunta in una pagina del diario:

⁴⁵ Altri Sermoni sul Cantico ci mostrano la sua apertura a una metafisica più accogliente dell'esperienza spirituale: cf. *Sermo* IV,4, 24: «Se dicessi che Dio è l'essere di tutte le cose, non lo è perché esse sono ciò che è lui, ma perché da lui, per lui e in lui sono tutte le cose (*Rom* 11, 36). Dunque lo stesso autore di tutte le cose è il loro essere, ma non come materia, bensì come causa».

⁴⁶ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico Spirituale* A, strofa 38.

«La trascendenza di Dio dice l'esilio dell'uomo: Dio non può essere altrove del luogo dove tu sei, al di là dell'atto che compi. Egli ti trascende nella sua immanenza infinita. Egli è: la sua presenza esclude ogni diaframma, esclude ogni alterità. Nulla può aggiungersi a Dio»⁴⁷.

Sembra venirci incontro in questa esemplificazione la spinta di Greshake a superare una certa visione dell'unità divina e quindi della sua tematizzazione in essenza e natura, a suo giudizio in atto nei secoli passati; qui, infatti, secondo il teologo tedesco essa non era mai a sufficienza coniugata con i singoli elementi, le Persone e la loro comunione, ma sembrava rimanere sempre qualcosa a parte di esse che creava la loro unità. Accettiamo invece che l'unica essenza divina consista proprio nel fatto che essa non ha in se stessa alcun tratto essenziale (proprietà, momenti d'essere, caratteristiche) che non si verifichi *eo ipso* nel gioco mutuo di Persone uniche; che non esista alcuna essenza che non intenda la *communio* realizzantesi in diverse Persone:

«L'unità divina non è un risultato successivo [...] dei suoi singoli elementi bensì unità originaria in originaria diversità. Se così non fosse, vi dovrebbe essere nella relazionalità personale almeno un sottile "qualcosa" che potrebbe esser pensato anche senza essere-relazione e che, solo, "otterrebbe" che dalle relazioni "divenisse" un'unità»⁴⁸.

Con queste premesse non sarà così scontato, come si è fatto per secoli, attestare la differenza ontologica sulla questione delle essenze (almeno concepite a quel modo) come non sarà più possibile disgiungere la dinamica dialogico-relazionale, su cui è inchiodato per definizione il vissuto dei santi, dall'intrinseca identità di Dio proprio nel suo mistero di comunione, che chiamiamo unità; anzi quella stessa differenza andrà forse articolata meglio su questa dinamica. Quel primo modo, per quanto da accettare quale impostosi nella cultura ecclesiastica per secoli, sembra dichiaratamente inadatto a tradurre la realtà unitrina di Dio. Ovviamente, in quel quadro di riferimento concettuale, non potevano non seguire che

⁴⁷ D. BARSOTTI, *Figli nel Figlio*, op. cit., 87 (12 giugno 1994).

⁴⁸ G. GRESHAKE *Il Dio unitrino*, op. cit., 220; l'autore riconosce che è bene distinguere tra essenza e Persone in Dio, in quanto l'essenza di Dio indica la *communio*, il tessuto della relazione, mentre la singola Persona è un membro di tale tessuto, senza che questo essermembro possa venir inteso secondo l'immagine della "parte e del tutto".

determinate conseguenze. Ma ciò non ha evitato, anzi ha accresciuto il disagio di esprimersi da parte degli spirituali senza dover finire fuori dalla dottrina cristiana. Ripeto: non si intende in alcun modo vanificare la differenza tra il Creatore e la creatura, perché, anzi, l'affermazione corretta dell'unione perfetta dell'uomo con Dio non la distrugge affatto, piuttosto la accentua, dal momento che la creatura conserva per sempre la profonda consapevolezza di non essere Dio se non, appunto, per grazia. Il riferimento a questo nucleo principale in cui le creature sono originariamente nell'unione trinitaria (la felice espressione tradizionale "figli nel Figlio"), toglie l'eventuale impressione di individualismo che potrebbe destare la precedente insistenza sull'"io" del santo, mostrando che esso non è fuori, bensì dentro l'originario spazio provvidenzialmente istituito tra Cristo e la Chiesa nel suo riferimento ultimo che è quello del Regno di Dio⁴⁹.

Ancora, l'accento sul santo implica l'attenzione all'azione della Trinità in atto nella storia, non diversa da quella canonizzata dentro i limiti temporali della rivelazione, e che costituisce il riferimento costante della riflessione teologica e di tutta l'azione pastorale della Chiesa. L'inalienabilità dell'attenzione al vissuto in teologia è connessa con la peculiarità del suo costituire la "carne" del Verbo, in cui Egli prende sempre forma nuova nel tempo; l'esperienza del cristiano, dunque, è quella stessa di Cristo come compenetrazione di lui con il fedele in una carne e in una storia assolutamente nuove ed inedite, in vista della pienezza del *Christus totus*. Il santo «riveste il Verbo della carne del mondo e il mondo dell'eternità di Dio», affermava von Balthasar, perché la manifestazione della Parola non può accadere altrimenti nella storia che appearing nella carne, cioè l'essere proprio dell'uomo nel mondo. E continuava il teologo svizzero: «Ma chi, se non il teologo, come scolta sui merli del castello, ha da annunciare l'ora, non della storia del mondo, ma di quella cristiana, desunta dalla posizione del sole della Rivelazione eterna – per oggi?»⁵⁰. La lettura e l'interpretazione dell'azione dello Spirito in questa rivelazione continuata nella forma della fede come testimonianza, quale continua e progressiva comprensione

⁴⁹ «È lo Spirito Santo a costituire e a dare questa intelligenza (l'interpretazione dell'esistenza e della storia nella luce della Rivelazione), non al singolo, ma alla Chiesa, alla cui esperienza riesce soltanto ad aver parte il singolo, soprattutto il Santo, che lascia trasformare e sublimare totalmente la sua esperienza privata da quella ecclesiale»: H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e Santità*, in ID., *Verbum caro*, op. cit., 218.

⁵⁰ H.U. VON BALTHASAR, *La sede della Teologia*, op. cit., 174.

di essa, si rivolge ai segni contemporanei che in primo luogo sono i santi, luce attuale che Dio effonde sul Figlio per spiegarlo davanti agli uomini di una determinata cultura. Il donarsi reciproco, quindi, nel santo del e al Dio Trinità apre lo squarcio non solo sull'identità di Dio, ma anche sulla conduzione della storia da parte del Pantocratore, che tutto regge nel suo sguardo. Ovviamente il discernimento del segno profetico, in cui consiste propriamente il santo, è affidato alla sana dinamica ecclesiale, in cui gran parte ha la teologia con lo sforzo di misurarsi con la comprensione della storia. A Balthasar faceva eco l'amico Barsotti:

«la rivelazione suprema di Dio non si compie attraverso gli avvenimenti cosmici e nemmeno attraverso gli avvenimenti storici, ma nella vita di Gesù. Così la rivelazione cristiana, anche oggi, non ha segno più grande suo proprio e specifico che la vita dei santi. È in questa loro vita che si fa presente, perché l'agire del santo trasparisce l'azione di Dio»⁵¹.

La figura dei santi viene a trovarsi così al centro della *traditio fidei*, in quanto è sempre con loro e attraverso di loro che Dio si dona, perché la loro medesima singolarità, la loro personalità è determinata proprio da questo singolare rapporto di Dio con loro, ovviamente vissuto, e quindi declinato, in un preciso contesto storico. Dio si dà in e per Gesù Cristo a uomini concreti, i quali lo consegnano consegnando loro medesimi, a Dio e agli uomini del loro tempo. In tal modo lasciano insensibilmente il loro timbro, il tono e il colore sul volto di Dio nella storia senza che ciò significhi sminuirlo, ridurlo e tanto meno oscurarlo; anzi è solo così che lo consegnano e che Egli vuole consegnarsi, essendo in sé una consegna (*tradere*). Tornano in mente le parole di Paolo in *1Cor* 11, 23, dove il trasmettere-ricevere accade solo alla luce del centro dell'evento Cristo impresso a fuoco nella sua esistenza, così che nell'atto della *traditio* confluiscono compenetrati un momento cristologico, uno ecclesiologico e uno personale, distinguibili ma inseparabili⁵². Queste coloriture si depositano

⁵¹ D. BARSOTTI, *Magistero di Santi. Saggi per una storia della spiritualità italiana dell'Ottocento*, AVE, Roma 1973, 158. Ho studiato il pensiero di Barsotti in proposito in D. BARSOTTI, *Esperienza spirituale e "magistero" dei santi*, in "Ho Theológos", XVI (1998), 47-73.

⁵² Cf. H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 58. L'autore spiega in questo significativo saggio che l'esistenza

nel cammino di una chiesa locale, di un gruppo di chiese di un intero bacino culturale e ne connotano la loro comprensione della rivelazione. Per tal ragione Barsotti ritiene necessario che ogni chiesa locale studi i propri santi, «non per tramandare la gloria del suo passato, ma per riconoscersi nel particolare carisma ed esser fedele alla sua particolare missione in seno alla chiesa universale»⁵³. In altri termini, potremmo dire, che l'atto della *traditio* mira sì alla conservazione della verità, ma non attraverso la raccolta di un patrimonio materiale, nel quale ritroveremmo pure le coloriture e i timbri di cui parliamo; ciò rappresenta al più la conservazione della possibilità di conoscere realmente la verità di ciò che è stato, come sostiene Verweyen⁵⁴; bensì come evento e storia, in quanto la verità di ciò che è stato appare come verità solo nell'evento sempre nuovo di un'esistenza storica capace di verità. È l'esistenza dei credenti e, per quanto ci riguarda, dei teologi che è resa accogliente di tale verità evangelica nell'unico Spirito, cioè da questi è "accordata" a quei timbri e toni, in un atto che recepisce nel momento stesso in cui si consegna. A questa "accordatura", dunque, i santi chiamano i teologi, ma sviluppare questo concetto nella prospettiva della *traditio* ci porta oltre il presente lavoro.

umana è per sua essenza ordinata alla *traditio*, perché questa ha la "consegna" come sua massima caratteristica e, quindi, anche il "dono di sé".

⁵³ D. BARSOTTI, *Testimoni di Dio*, La Locusta, Vicenza 1981, 59.

⁵⁴ H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, op. cit., 363.

**„WIE DU VATER IN MIR BIST, UND ICH IN DIR“:
DER EINSATZ FÜR DIE ÖKUMENE IN DEN
NACHSYNODALEN SCHREIBEN VON JOHANNES-PAUL II**

BERNHARD KÖRNER

PATH 6 (2007) 391-410

Welchen Stellenwert gibt Papst Johannes-Paul II. in den nachsynodalen Schreiben dem Anliegen der Ökumene? Welche theologischen Inhalte legt er vor? – Noch bevor man diese Fragen zu beantworten versucht, sollte man ein wenig ins Auge fassen, wer der Mensch ist, der hinter diesen Schreiben steht, und was ihn eigentlich bewegt.

Mit den Jahren scheint das Profil seiner Persönlichkeit und seines Wirkens immer deutlicher zu werden: eine schier unerschütterliche Verankerung im Glauben der Kirche und die Bereitschaft, in diesem Glauben die Begegnung und das Gespräch mit allen Menschen zu suchen. Festigkeit und Dialog. Gemeinsame Anliegen wie Frieden und Gerechtigkeit motivieren ihn dazu ebenso wie der Wunsch, den Glauben an Jesus Christus zu bezeugen. Aber dem Papst geht es auch um das Gute, das Wahre, ja das Heilige, das nach einem Wort des Zweiten Vatikanischen Konzil auch außerhalb der Katholischen Kirche gefunden werden kann¹. Und dieses Gespräch prägt sich unterschiedlich aus, je nachdem ob es Gespräch mit Vertretern einer säkularisierten Gesellschaft,

¹ Cf. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* 2: „Die Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“. Cf. dazu JOHANNES-PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*. Hamburg 1994, 179, wo der Papst auf Reichtümer in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften anspielt: „Könnte es nicht auch so sein, daß diese Auseinanderentwicklungen ein Weg waren und sind, um die Kirche die vielfältigen Reichtümer entdecken zu lassen, die im Evangelium Christi und in der von Christus

mit Repräsentanten der großen Weltreligionen oder Begegnung mit Schwestern und Brüdern ist, mit denen wir im Glauben an Jesus Christus und den drei-einen Gott verbunden sind.

Was dieses ökumenische Gespräch betrifft, ist das Engagement, ja die Leidenschaft von Johannes-Paul II. nicht zu übersehen. Dieses Anliegen ist für den Papst, wie er in seiner Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* (1995) schreibt, „eine klare Verpflichtung des Bischofs von Rom“², die für die ganze Kirche „unumkehrbar“³ gilt. Vor allem die Jahrtausendwende war für den Papst eine beständige Mahnung, sich zum Anwalt für die volle und sichtbare Einheit zu machen. So sagt er im Buch *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*:

„Auf alle Fälle sind sich die Christen angesichts des nahenden Beginns des dritten Jahrtausends bewußt geworden, daß das zweite Jahrtausend im Gegensatz zum ersten, welches die Zeit der ungeteilten Kirche war, im Osten und Wesen zu tiefen Spaltungen geführt hat, die heute überwunden werden müssen. *Zum Jahr 2000 müssen wir zumindest in größerer Einheit und mit größerer Bereitwilligkeit antreten*; müssen in noch höherem Maß bereit sein, den Weg jener Einheit einzuschlagen, für die Christus am Vorabend seines Leidens gebetet hat“⁴.

Und in seiner Ökumene-Enzyklika spricht er gleich in der Einleitung das Ziel an,

„das die Kirche an der Schwelle des neuen Jahrtausends erwartet, eines außerordentlichen Augenblicks, angesichts dessen sie den Herrn bittet, daß die Einheit zwischen allen Christen bis hin zur Erlangung der vollen Gemeinschaft wachsen möge“⁵.

So ist es selbstverständlich, dass Johannes-Paul II. auch in seinem Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* (2001), einer ermutigenden Wegweisung für das neue Jahrtausend, das Thema deutlich anspricht.

gewirkten Erlösung enthalten sind. Vielleicht hätten dies Reichtümer anders nicht ans Licht gelangen können [...]“.

² JOHANNES-PAUL II., Enzyklika *Ut unum sint* (25.5.1995), 4.

³ *Ibidem*, 3.

⁴ *Die Schwelle der Hoffnung* (Anm. 1), 178.

⁵ *Ut unum sint* (Anm. 2), 3.

1. Die Ökumene als Thema in *Novo Millennio Ineunte*

In diesem vielbeachteten Dokument ist das Thema ‚Ökumene‘ ganz in die christozentrische Perspektive des Schreibens eingefügt. In einem ersten Kapitel blickt der Papst auf das Heilige Jahr 2000 zurück und bezeichnet die „Begegnung mit Christus“ als „das Erbe des großen Jubiläums“. Schon in diesem Rückblick fehlt nicht die „ökumenische Dimension“⁶. Vor allem erinnert der Papst an die Öffnung der Heiligen Pforte, die er gemeinsam mit dem anglikanischen Primas, einem Metropoliten des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und Vertretern anderer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vorgenommen hat⁷. Unter den zahlreichen ökumenischen Begegnungen nennt der Papst namentlich den „Besuch Seiner Heiligkeit Karekin II., des obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier“⁸. Und der Papst fasst zusammen:

„Der ökumenische Weg bleibt sicher mühsam, vielleicht ist er noch lang, doch beseelt uns die Hoffnung, dass wir geleitet werden von der Gegenwart des Auferstandenen und von der unerschöpflichen Kraft seines Geistes, die zu immer neuen Überraschungen fähig ist“⁹.

Nach diesem Rückblick stellt Johannes-Paul II. in einem zweiten Kapitel seines Apostolischen Schreibens den Lesern Christus vor Augen. Er ist, so der Titel dieses Kapitels, „das Antlitz, das es zu betrachten gilt“. Mit diesem Blick auf Christus verbindet der Papst die Aufforderung, der das dritte Kapitel gewidmet ist: „Neu anfangen bei Christus“. Wohin dieser neue Anfang führen soll, das zeigt der Papst im vierten und letzten Kapitel des Apostolischen Schreibens auf – es geht um „Eine Zukunft der Liebe“. Und in Übereinstimmung damit nennt er an erster Stelle als unverzichtbares Anliegen „eine Spiritualität der Gemeinschaft“¹⁰. Sie erweist sich als notwendig, denn Johannes-Paul II. vertritt eine klare Option:

„Die Kirche zum Haus und zur Schule der Gemeinschaft machen, darin liegt die große Herausforderung, die in dem beginnenden Jahrtausend vor uns

⁶ JOHANNES-PAUL II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* (6.1.2001), 12.

⁷ Cf. *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, 43.

steht, wenn wir dem Plan Gottes treu sein und auch den tiefgreifenden Erwartungen der Welt entsprechen wollen“¹¹.

Die Kirche als Haus und Schule der Gemeinschaft. Damit ist auch das Anliegen der Ökumene nicht zu umgehen. Im Abschnitt über „Die Vielfalt der Berufungen“ kommt es zur Sprache: „Der ökumenische Einsatz“¹². Er hat für Johannes-Paul II. Vorrang. Der Papst verweist auf „die Dringlichkeit einer Förderung der Gemeinschaft in dem heiklen Bereich des ökumenischen Bemühens“, denn die „traurige Hinterlassenschaft“ der Spaltung „verfolgt uns noch über die Schwelle des neuen Jahrtausends hinaus“.

1.1 Ökumene – grundgelegt im drei-einen Gott

Der Papst gibt dem Anliegen der Ökumene sein Fundament in der Mitte des Glaubens – im „Blick auf Christus“. Dieser Blick auf Christus habe uns im Heiligen Jahr, dem großen Jubiläum, „die Kirche als Geheimnis der Einheit wieder bewusster gemacht“¹³. Christus ist das Fundament für die Einheit der Kirche. Der Papst verweist in einem ersten Schritt auf die Auseinandersetzung des Paulus mit der Gemeinde von Korinth, die in die Frage mündet: „Ist denn Christus zerteilt?“ (1 Kor 1, 13) Aber das ist eine rhetorische Frage. Denn es ist Christus, „in dem die Kirche nicht geteilt ist“. Die Sicht auf Christus vertieft der Papst in einem zweiten Schritt durch eine trinitarische Perspektive. Er tut es durch einen Verweis auf die Abschiedsreden im Johannesevangelium: „Alle sollen eins sein. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein“ (Joh 17, 21). Die Einheit der Kirche muß also Maß nehmen an der Einheit in Gott. Diese trinitarische Sicht ist die tiefste Verankerung des ökumenischen Anliegens:

„Sie offenbart die Einheit Jesu Christi mit dem Vater als Quelle der Einheit der Kirche und immer währendes Geschenk, das die Kirche in ihm auf geheimnisvolle Weise bis zum Ende der Zeiten empfängt“.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Die folgenden Zitate sind alle aus *Novo millennio ineunte* (Anm. 6), 48 genommen.

¹³ *Ibidem*.

Nach dieser Grundlegung in Gott und seinem Wirken deutet der Papst im Anschluss an die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils¹⁴ und mit einigen Änderungen in der Formulierung auch Ort und Bedeutung der Einheit in der Kirche an. Der Papst versteht die Einheit der Kirche nicht nur als Anliegen und Wunsch, sondern auch als eine reale Gegebenheit. So stellt er mit dem Konzil fest, dass die Einheit „in der katholischen Kirche konkret verwirklicht“ ist. Zugleich wirkt sie aber „in verschiedenem Maß auch in den vielen Elementen der Heiligung und Wahrheit, die sich in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften finden“. Diese Elemente sind „der Kirche Jesu Christi eigene Gaben“. Und die damit in Ansätzen gegebene Einheit drängt „die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unablässig zur vollen Einheit“.

1.2 *Offenbarung der Einheit und Aufforderung zur Einheit*

„Alle sollen eins sein. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein“. Dieser Satz aus den Abschiedsreden, eine wahre Magna Charta der Ökumene, ist für Johannes-Paul II. „Offenbarung und Anrufung zugleich“¹⁵.

Offenbarung ist dieser Satz, weil er darauf hinweist, dass die Kirche unteilbar ist, insofern sie in Christus grundgelegt und „in der vom Geschenk des Geistes her gewirkten Einheit sein Leib ist“.

Aber der Satz formuliert nicht nur ein Geschenk, sondern auch eine Aufgabe und eine Bitte. Die Einheit muss angenommen und sie kann verweigert werden. Und diese Verweigerung ist ein historisches Faktum. Die „Wirklichkeit der Spaltung ist ein Ergebnis der Geschichte“. Sie ist „eine Folge der menschlichen Gebrochenheit im Hinblick auf die Annahme des Geschenks, das ständig von Christus, dem Haupt, in den mystischen Leib fließt“.

Positiv und im Blick auf die Gegenwart und Zukunft gesprochen: „Das Gebet Jesu erinnert uns, dass dieses Geschenk immer mehr angenommen und noch tiefer erfasst werden muss“¹⁶. Aber der Papst lässt es nicht mit

¹⁴ Das Apostolische Schreiben verweist ausdrücklich auf das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 8.

¹⁵ Der deutsche Begriff steht für lat. ‚*invocatio*‘.

¹⁶ *Novo millennio ineunte* (Anm. 6), 48.

dieser fast neutralen Formulierung bewenden. Er setzt nach und nennt die Aussage aus den Abschiedsreden „Imperativ, der verpflichtet, Kraft, die trägt und heilsamer Tadel für unsere Trägheit und Enge des Herzens“.

1.3 *Einheit als Gnade und Hoffnung*

Dieser Appell darf aber nicht übersehen lassen, dass nach Überzeugung des Papstes nicht das menschliche Bemühen entscheidend ist. Wenn es eine Einheit gibt, dann ist die Einheit vor allem Gnade. Aber sie ist kein utopisches Ziel: „Nicht auf unseren Fähigkeiten, sondern auf dem Gebet Jesu fußt das Vertrauen, dass wir auch in der Geschichte zur vollen und sichtbaren Gemeinschaft mit allen Christen gelangen können“. Anders als andere, die die Einheit eher als ein Ziel jenseits der Geschichte betrachten, setzt also der Papst darauf, dass die Einheit noch innerhalb der Geschichte erreichbar ist.

Was der Papst grundsätzlich gesagt hat, konkretisiert er abschließend noch in die beiden großen Richtungen der Ökumene. Was die „Kirchen des Ostens“ betrifft, wünscht sich der Papst die Rückkehr zur Einheit, die im ersten Jahrtausend Wirklichkeit war. Die Erinnerung daran soll die „Christen im Osten und im Westen“ anspornen, „einen gemeinsamen Weg zu gehen in der Einheit des Glaubens und in der Achtung vor den legitimen Unterschieden“. Im Blick auf die „Brüder und Schwestern der anglikanischen Gemeinschaft und der aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften“ erkennt der Papst größere Unterschiede. Trotzdem spricht er von „Zuversicht“ und er will den ökumenischen Dialog „mit ähnlichem Engagement“ geführt wissen wie mit den Ostkirchen. Johannes-Paul II. verweist auf drei Ebenen: die Ebene der theologischen Klärungen („theologische Gegenüberstellung über wesentliche Punkte des Glaubens und der christlichen Moral“); die Ebene des gemeinsamen Lebens und Wirkens in der Gesellschaft („Zusammenarbeit in der Liebe“); und schließlich die Ebene des geistlichen Lebens („Ökumenismus der Heiligkeit“).

2. Das Thema Ökumene in den Nachsynodalen Apostolischen Schreiben

Das Apostolische Schreiben *Novo millennio ineunte* hat die ganze Weltkirche im Blick. Im Unterschied dazu widmen sich die Nachapostolischen

Schreiben des Papstes immer konkreten Ortskirchen. Auch hier hat das Thema Ökumene, freilich in unterschiedlicher Akzentsetzung und Ausführlichkeit, seinen Platz.

2.1 Afrika (1995): *den Dialog in Gang bringen*

Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika, die 1994 abgehalten wurde, mündete in das am 14. September 1995 veröffentlichte Apostolische Schreiben *Ecclesia in Africa*. Dieses Dokument bietet eine umfangreiche Bestandsaufnahme der kirchlichen Situation in Afrika und eine Klärung, Bekräftigung und Konkretisierung des Auftrags zur Evangelisierung, der sich aus der Bestandsaufnahme ergibt.

Erstaunlich ist, dass das Thema der Ökumene in diesem Schreiben zwar immer wieder anklingt, dass ihm aber kein eigener Abschnitt gewidmet ist. Das bedeutet freilich nicht, dass Ökumene in Afrika keine Wirklichkeit, und ökumenischer Einsatz nicht gefragt ist. Im Gegenteil – wie es der Papst am Ende des Schreibens formuliert:

„Afrika muß insbesondere seinen Beitrag zur ökumenischen Bewegung leisten, deren Dringlichkeit im Hinblick auf das dritte Jahrtausend ich in der Enzyklika *Ut unum sint* erst kürzlich hervorgehoben habe“¹⁷.

Im Zusammenhang einer kurzen „Geschichte der Evangelisierung auf dem Kontinent“, mit der die Darstellung der Situation beginnt, spricht der Papst davon, dass die Synodenväter auch im Bereich des ökumenischen Dialogs „zahlreiche sehr bedeutsame Schritte“ zur Kenntnis genommen haben¹⁸. Im Blick auf die aktuellen Probleme der Kirche in Afrika kommt das Apostolische Schreiben auch auf die Stammesgegensätze zu sprechen und bringt den Willen der Sondersynode zum Ausdruck, dass auch unter diesem Gesichtspunkt „die Bedeutung des ökumenischen Dialogs mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sowie

¹⁷ JOHANNES-PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* (14.9.1995), 138; die Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* ist wie *Ecclesia in Africa* 1995 veröffentlicht worden.

¹⁸ Cf. *Ecclesia in Africa* (Anm. 16), 38.

das Gespräch auch mit den traditionellen afrikanischen Religionen und mit dem Islam¹⁹ zu unterstreichen ist.

Das dritte Kapitel des Schreibens „Evangelisierung und Inkulturation“ widmet nach den Ausführungen über die Verkündigung und die Inkulturation auch dem Dialog einen eigenen Abschnitt²⁰. Der Bogen wird weit gespannt – vom Dialog in der Kirche selbst²¹ bis zum Dialog mit dem Islam²² und den traditionellen afrikanischen Religionen²³. Im Blick auf den ökumenischen Dialog nimmt das Schreiben eine *Propositio* der Synode auf. Sie lädt die Katholiken ein, den Dialog „mit allen Brüdern und Schwestern der anderen christlichen Konfessionen in Gang zu bringen“²⁴. Unter Anspielung auf das Hohepriesterliche Gebet Jesu (vgl. *Job* 17, 21) wird die Einheit und ihre Bedeutung für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums in Erinnerung gerufen. Daher seien die Christen „gemeinsam für das Zeugnis des Evangeliums auf dem Kontinent verantwortlich“²⁵. Konkret verweist das Schreiben auf ökumenische Bibelübersetzungen²⁶, auf die gemeinsame „Vertiefung des einen oder anderen Aspekts des christlichen Glaubens“ und auf das „Zeugnis für die Gerechtigkeit, den Frieden und die Achtung der Menschenwürde“²⁷. Damit solche Initiativen möglich werden, empfiehlt das Dokument schließlich, sich um „die Errichtung von Ökumenismus-Kommissionen auf nationaler und diözesaner Ebene“²⁸ zu kümmern.

2.2 Asien (1999): *keine Mission ohne Gemeinschaft*

Die Bischofssynode für Asien fand im April und Mai 1998 im Vatikan statt, das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Ecclesia in Asia* erschien am 6. November 1999. Auch dieses Dokument bemüht sich um eine Bestandsaufnahme und eine Ausrichtung der Kirche, die unter

¹⁹ *Ibidem*, 49.

²⁰ Cf. *Ibidem*, 65-67.

²¹ Cf. *Ibidem*, 65.

²² Cf. *Ibidem*, 66.

²³ Cf. *Ibidem*, 67.

²⁴ *Ibidem*, 65, zit. *Propositio* 40.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ So auch *Ibidem*, 58.

²⁷ *Ibidem*, 65.

²⁸ *Ibidem*.

den Stichworten Zeugnis und Mission steht – der Verkündigung kommt der „Primat“²⁹ zu. Hier schließt auch das fünfte Kapitel des Schreibens an. Unter der Überschrift „Gemeinschaft und Dialog für die Mission“³⁰ geht es von der Einsicht aus, dass es keine Mission geben kann ohne Gemeinschaft. Wenn das Wirken der Kirche fruchtbar sein soll, dann müssen *communio* und *missio*, Gemeinschaft und Mission untrennbar miteinander verbunden sein und einander durchdringen³¹:

„Die Gemeinschaft mit Jesus, die der Beginn der Gemeinschaft der Christen untereinander ist, ist die unerlässliche Bedingung, um Frucht zu bringen, und die Gemeinschaft mit den anderen, ein Geschenk Christi und seines Geistes, ist die schönste Frucht“³².

So richtet der Papst die Aufmerksamkeit auf die Gemeinschaft innerhalb der Kirche und unter den Ortskirchen.

Ausdrücklich erwähnt er die Katholischen Ostkirchen, „vornehmlich“ die des Mittleren Ostens und Indiens³³. Weil es um Gemeinschaft geht, sei es dringend notwendig,

„die Ängste und Verständnislosigkeit zu überwinden, die mitunter zwischen den Katholischen Ostkirchen und der lateinischen Kirche aufzukommen scheinen und offenbar auch innerhalb jener Kirchen selbst, besonders im Hinblick auf die Seelsorge, aber auch außerhalb des eigenen Territoriums existieren“³⁴.

Aber auch eine zweite Richtung wird kurz angesprochen – der ökumenische Dialog „mit den orthodoxen Schwesterkirchen“. Die Existenz der Katholischen Ostkirchen erweist sich dafür nicht selten als Problem, und so verweist der Papst darauf, dass die Katholischen Ostkirchen in den Dialog mit der Orthodoxie „einbezogen“ sind³⁵.

²⁹ JOHANNES-PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia*, (6.11.1999), 19.

³⁰ Cf. *Ibidem*, 24-31.

³¹ *Ibidem*, 24.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, 27.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

Damit ist das Thema „Ökumenischer Dialog“ erreicht, dem im Themenfeld zwischen Gemeinschaft, Dialog und Mission selbstverständlich ein eigener Abschnitt gewidmet ist³⁶. Der Papst beginnt damit, dass er das Anliegen der Einheit kraftvoll unterstreicht. Worum Jesus gebetet hat, das „will vollständig und in mutiger Weise von seinen Jüngern beantwortet sein“. Das gelte insbesondere in Asien. Spaltungen werden gerade in Asien mit seiner „Suche nach Harmonie und Einheit“ als „Zeugnis gegen Jesus Christus“ betrachtet und machen das Zeugnis und die Mission noch schwieriger.

Ausführlich geht der Papst auf Grundhaltungen ein, die für die Ökumene wichtig sind. An erster Stelle nennt er „Nächstenliebe, Unterscheidungsgabe, Mut und Hoffnung“. In einem längeren Zitat aus einer Ansprache³⁷ verweist er auf Liebe, Zuneigung und den „lebhaften Wunsch, dort, wo es möglich ist, mit den Brüdern in den anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften zusammenzuarbeiten“. Auf der anderen Seite betont er die „Treue zur katholischen Kirche, ohne die Fehler zu verkennen oder zu leugnen, die durch das Verhalten mancher ihrer Glieder begangen wurden“. Deshalb sei auch der „Geist der Unterscheidung“ und ein „ehrlicher Wille zur Läuterung und Erneuerung“ erforderlich.

Synode und Papst verweisen auf immer noch bestehende Schwierigkeiten in der Ökumene, aber auch auf „Anzeichen von verbesserten Beziehungen“, wobei besonders die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken genannt werden. Der Abschnitt schließt mit einigen praktischen Hinweisen: gemeinsames Gebet und Beratungen, „um die Möglichkeit neuer Strukturen und ökumenischer Vereinigungen zur Förderung der Einheit der Christen auszuschöpfen“; ökumenische Gebets- und Dialogzentren, und die Einbeziehung ökumenischer Aspekte in die verschiedenen Ausbildungsprogramme.

2.3 Amerika (1999): Elemente, die zur Einheit drängen

Die Sondersynode für Amerika 1997 im Vatikan stand unter dem Thema „Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus, dem Weg zur Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität in Amerika“. Die Ergebnisse dieser

³⁶ *Ibidem*, 30. Die folgenden Zitate sind alle aus diesem Abschnitt genommen.

³⁷ Bei der Generalaudienz vom 26. Juli 1995.

Synode wurden 1999 im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in America* veröffentlicht. Abgesehen von zwei kleinen Hinweisen³⁸ kommt dieses Schreiben auf das Thema ‚Ökumene‘ in einem Teil des vierten Kapitels zu sprechen.

Dieses vierte Kapitel steht unter dem Titel „Weg zur Gemeinschaft“; vorangestellt ist ihm das Wort aus dem Johannes-Evangelium (17, 21) „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein“. Es entfaltet eine Sicht der Kirche, die ganz unter dem Stichwort ‚Gemeinschaft‘ steht. Dem entspricht der Abschnitt über die Ökumene „Elemente der Gemeinschaft mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“³⁹. Mit dem Begriff ‚Elemente‘ greift das Dokument eine zentrale ökumenische Perspektive auf, die in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanum vorgelegt worden ist. Dort wird festgestellt, dass auch außerhalb der katholischen Kirche „Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“⁴⁰. Mit diesem Zitat übernimmt das Apostolische Schreiben eine Grundlegung des Ökumenismus und seiner Dynamik.

Der Abschnitt in *Ecclesia in America* beginnt mit einem Hinweis auf die Taufe als gemeinsame Grundlage aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und des Bemühens um Gemeinschaft unter ihnen. Als Partner im ökumenischen Bemühen werden besonders die orthodoxen Kirchen herausgehoben, mit denen wir „sehr vieles im Glauben, in den Sakramenten und in der Frömmigkeit gemeinsam haben“.

Das Dokument öffnet aber nicht nur die Perspektive, es zieht auch eine Grenze. Man müsse die

„christlichen Gemeinschaften, mit denen es möglich ist, Beziehungen einzugehen und die durch den ökumenischen Geist inspiriert sind, von den Sekten, Kultgemeinschaften und anderen pseudoreligiösen Bewegungen unterscheiden“⁴¹.

³⁸ Cf. JOHANNES-PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in America* (22.1.1999), 14 und 37.

³⁹ *Ibidem*, 49. Die folgenden Zitate sind alle diesem Abschnitt entnommen.

⁴⁰ *Lumen gentium* (Anm. 14), 8.

⁴¹ *Ecclesia in America* (Anm. 37), 49.

Hier klingt an, was an anderer Stelle noch ausführlicher zum Thema gemacht wird: die Ausbreitung der Sekten und ihr Prosyletismus vor allem unter den Ärmern und sozial Entwurzelten, ein Phänomen, das für die Kirche in Amerika eine große Herausforderung darstellt⁴².

Als konkrete Ausprägungen der Ökumene werden „Gebet, Dialog und gemeinsame Aktionen“ genannt. Mit den Worten einer *Propositio* schlägt der Papst vor,

„daß die katholischen Hirten und Gläubigen die Begegnung mit Christen verschiedener Konfessionen innerhalb der Zusammenarbeit im Namen des Evangeliums fördern, um so auf den Schrei der Armen zu reagieren durch den Einsatz für Gerechtigkeit, durch das gemeinsame Gebet für die Einheit, durch die Teilnahme an gemeinsamen Wortgottesdiensten und durch den erlebten Glauben an den lebendigen Christus“⁴³.

Und schließlich möchte der Papst auch, „soweit dies angebracht und nutzbringend ist“, Versammlungen von Experten gefördert wissen, „um den ökumenischen Dialog zu erleichtern“. Er begründet das damit, dass die Ökumene „Gegenstand der Reflexion und des Erfahrungsaustausches zwischen den verschiedenen katholischen Bischofskonferenzen des Kontinents“ sein müsse.

2.4 Ozeanien (2001): Ökumene und (Neu)Evangelisierung

Die Bischofssynode für Ozeanien fand vom 22. November bis 12. Dezember 1998 im Vatikan statt. Das entsprechende Nachsynodale Apostolische Schreiben *Ecclesia in Oceania* wurde drei Jahre später am 22. November 2001 veröffentlicht. Es ist in vier Kapitel gegliedert: Nach dem Kapitel „Jesus Christus und die Völker Ozeaniens“ folgen drei weitere mit den Titeln „Auf dem Weg Jesu Christi in Ozeanien“, „Die Wahrheit Jesu Christi in Ozeanien verkündigen“ und „Das Leben Jesu Christi in Ozeanien leben“⁴⁴.

⁴² Cf. *Ibidem*, 73.

⁴³ *Ibidem*, zit. *Propositio* 65.

⁴⁴ Das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Ecclesia in Oceania* (22.11.2001) liegt nicht (wie die anderen Schreiben) in deutscher Sprache vor. Den folgenden Ausführungen ist der englische Text zugrunde gelegt.

In Kapitel III „Die Wahrheit Jesu Christi in Ozeanien verkünden“ folgt auf einen Abschnitt über die Neuevangelisierung ein weiterer über die Herausforderungen für den Glauben. Dazu rechnet das Dokument auch den Ökumenismus, denn die Spaltung unter den Christen behindert das Zeugnis der Kirche. Deshalb haben die Väter der Synode den Wunsch geäußert, die Spaltung nicht länger fortzusetzen und sich für Versöhnung und Dialog einzusetzen⁴⁵. Dieser Wunsch entspricht einer bereits bestehenden Realität, einer vielgestaltigen Zusammenarbeit, vor allem auch auf lokaler Ebene und nicht zuletzt der Tatsache, dass an der Synode auch Delegierte anderer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften teilgenommen haben.

Für den weiteren Weg verweist das nachsynodale Schreiben auf ein solides Glaubenswissen, die Kenntnis der Tradition und der Geschichte, auf die Bedeutung der geistlichen Ökumene, namentlich des Gebetes und der Bekehrung. Das werde zu einem gemeinsamen Leben und – so weit wie möglich – zu gemeinsamen Gottesdiensten führen, aber auch zu einem Dialog bezüglich der Lehre. Auf einer mehr praktischen Ebene wird auf die Bedeutung ökumenischer Bibelübersetzungen und Gebetstexte verwiesen, aber auch auf die Seelsorge an gemischtkonfessionellen Familien. Gemeinsames soziales Engagement wird ebenso begrüßt wie gemeinsame Stellungnahmen der Kirchenleitungen in religiösen und sozialen Angelegenheiten.

Nicht übersehen werden darf, dass das Dokument sich in seinem nächsten Abschnitt fundamentalistischen Gruppierungen zuwendet – ein Thema, das nicht mehr in den Bereich der Ökumene fällt, für Kirche und Verkündigung aber eine wirkliche Herausforderung darstellt⁴⁶.

2.5 Europa (2003): Logik des Austausches

Die bislang letzte Sondersynode für einen Kontinent war die zweite Bischofssynode für Europa 1999. In seinem 2003 veröffentlichten Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Europa* spricht Johannes-Paul II. zusammen mit der Synode von einem „wachsenden

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 23; auch die folgenden Ausführungen beziehen sich auf diesen Abschnitt des Dokumentes.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, 24.

Bedürfnis nach Hoffnung“, das in Europa festzustellen sei. Diese Hoffnung sei notwendig, „um dem Leben und der Geschichte einen Sinn zu geben und gemeinsam weitergehen zu können“⁴⁷. Damit hat das Apostolische Schreiben sein Stichwort: Hoffnung. Unter den „Herausforderungen und Zeichen der Hoffnung für die Kirche in Europa“ nennt das erste Kapitel dieses Schreibens auch den ökumenischen Weg⁴⁸. Der Papst dankt Christus für

„das große und tröstliche Zeichen der Hoffnung, das in den *Fortschritten* zutage tritt, *die auf dem ökumenischen Weg* im Hinblick auf die Wahrheit, die Liebe und die Versöhnung *erreicht werden konnten*“⁴⁹.

Zugleich erinnert das Dokument daran, dass es ja der europäische Kontinent gewesen sei, „von dem die schweren Spaltungen zwischen den Christen im zweiten Jahrtausend ausgegangen sind und der noch immer sehr unter deren Folgen leidet“⁵⁰. In diesem kleinen Rückblick nimmt der Papst schließlich auch eine *Propositio* auf, die ebenfalls den Fortschritt im ökumenischen Dialog herausstreicht und „sein tiefstes Fundament im Wort Gottes selbst“⁵¹ sieht. Dieser Dialog ist für die Kirche Zeichen der Hoffnung, denn die „wachsende Einheit zwischen den Christen stellt in der Tat eine gegenseitige Bereicherung für alle dar“⁵².

Im zweiten Kapitel ist ein erster Abschnitt der Umkehr der Kirche gewidmet und in diesem Zusammenhang auch dem „Voranschreiten in Richtung auf die Einheit der Christen“⁵³. Das „Evangelium der Hoffnung ist nicht zuletzt Kraft und Aufruf zur *Umkehr* auch *im ökumenischen Bereich*“⁵⁴. Auch hier wird die bereits genannte *Propositio* zitiert, die wieder wertvolle Aspekte zur Sprache bringt: Der Weg der Ökumene müsse „als ein ‚gemeinsames Zugehen‘ auf Christus“ verstanden werden. Das Ziel

⁴⁷ JOHANNES-PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa* (28.6.2003), 4.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 17.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, Cf. auch *Ibidem*, 31.

⁵¹ *Ibidem*, 17, zit. *Propositio* 9.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, 30-32.

⁵⁴ *Ibidem*, 30.

sei „Einheit in der Verschiedenheit“, und diese Einheit in Verschiedenheit sei „Gabe des Heiligen Geistes, des Stifters von Gemeinschaft“⁵⁵.

Aber es braucht nicht nur ein Ziel und einen Weg, sondern auch eine entsprechende Grundhaltung, so etwas wie ein ökumenisches Ethos. Das Dokument nennt „stetigen Einsatz“ und „nüchternen Realismus“⁵⁶, die „Hervorhebung dessen, was uns bereits eint, die aufrichtige gegenseitige Wertschätzung, die Beseitigung der Vorurteile, das wechselseitige Kennenlernen und die gegenseitige Liebe“⁵⁷.

Eine solide Grundlage aller ökumenischen Bemühungen müsse aber, so der Papst, „die leidenschaftliche Suche nach der Wahrheit einschließen“⁵⁸ und den Dialog, der „die bisher erreichten Ergebnisse“ anerkennt und die „Unstimmigkeiten“ zum Thema macht, „welche die Christenheit noch spalten“⁵⁹. Dieser Dialog „*muß mit Entschlossenheit weitergeführt werden*“⁶⁰. An dieser Stelle wendet sich der Text offensichtlich an Skeptiker: Der Dialog sei „eine der Hauptsorgen der Kirche“⁶¹ und wir „müssen ihn fortsetzen und vertrauensvoll durchhalten, denn es ist unmöglich, dass die gegenseitige Wertschätzung, die Suche nach der Wahrheit, die Zusammenarbeit in der Liebe und vor allem der Ökumenismus der Heiligkeit mit Gottes Hilfe nicht auch ihre Früchte bringen“⁶².

Was das konkrete Vorgehen im Dialog betrifft, macht sich der Papst wieder die Aussagen der *Propositio* zu eigen. Er verweist auf die verschiedenen (doktrinen, spirituellen und praktischen) Gesichtspunkte, unter denen der Dialog geführt werden soll. Noch tiefer werden die Ausführungen durch den Hinweis auf die „Logik vom Austausch der Gaben, die der Geist in jeder Kirche hervorbringt“⁶³. Dieser Logik müsse man folgen. Dazu müsse man „Gelegenheiten der Begegnung“ wahrneh-

⁵⁵ *Ibidem*, 30, zit. Propositio 9.

⁵⁶ *Ibidem*, 30.

⁵⁷ *Ibidem*, zit. wieder Propositio 9.

⁵⁸ *Ibidem*, 30.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, 31.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*. Die Anklänge an *Novo millennio ineunte* (Anm. 6) sind unüberhörbar.

⁶³ *Ecclesia in Europa* (Anm. 46), 31.

men und „den richtig verstandenen Ökumenismus zu einer normalen Dimension des kirchlichen Lebens und Wirkens“⁶⁴ machen.

Der Abschnitt über die Ökumene endet mit einem Hinweis auf zwei heikle Fragen, die zur Zeit der Abfassung des Dokumentes gerade (wieder) aktuell waren. Beide Fragen beziehen sich auf das Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen. Einerseits kommt das Dokument auf die katholischen Ostkirchen zu sprechen. Sie werden von orthodoxer Seite nicht selten als Problem für die Ökumene gesehen. Das nachsynodale Schreiben verweist dagegen auf positive Aspekte: Die katholischen Ostkirchen können

„durch ihr Dasein selbst, durch den Reichtum ihrer Überlieferung, durch das Zeugnis ihrer ‚Einheit in der Verschiedenheit‘, durch die von ihnen bei der Verkündigung des Evangeliums umgesetzte Inkulturation und durch die Vielzahl ihrer Riten“

ihren Beitrag für den „realen Aufbau der Einheit“⁶⁵ unter den Christen leisten. Außerdem versichert das Dokument, dass „die Neuevangelisierung in keiner Weise mit Prosyletismus zu verwechseln ist“⁶⁶.

3. Konturen der Gegenwart – Konturen der Zukunft

Ein Beschäftigung mit dem Thema Ökumene in den vorgestellten fünf Dokumenten macht deutlich, wie schwer eine angemessene Auswertung ist. Das nicht nur deshalb, weil der Leser bzw. Interpret unumgänglich sein Vorverständnis und sein Interesse mitbringt, sondern auch deshalb, weil man eigentlich den ganzen Hintergrund der Diskussionen und Überlegungen – in den Ländern selbst, auf Seiten der Synode und auch auf Seiten des Papstes – kennen müsste. Wenn man aber behutsam an die Sache herangeht, werden doch einige Konturen sichtbar.

3.1 Die Katholische Kirche ist der Ökumene verpflichtet

Die Synoden der Ortskirchen auf den verschiedenen Kontinenten waren in gewisser Hinsicht eine innerkatholische Angelegenheit. Und trotz-

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibidem*, 32.

⁶⁶ *Ibidem.*

dem wird die Ökumene mit großer Selbstverständlichkeit auf den Synoden selbst und in den nachsynodalen Schreiben zum Thema. Vielleicht ist es eine der wichtigsten Einsichten, die Papst und Synoden allein durch dieses Faktum vermitteln: Wenn die Kirche eine Standortbestimmung vornimmt, dann darf ein Blick in die Ökumene nicht fehlen. Entscheidend sind nicht die Regeln der ökumenischen Höflichkeit (die man keinesfalls gering schätzen sollte), entscheidend ist das Thema selbst – die eine Kirche, die gezeichnet ist von der Last der Spaltung, aber auch von einem Reichtum des Zeugnisses und des Wirkens, des Betens und des Lebens. Wenn die Kirche wirklich katholisch sein will, dann muß sie auch ökumenisch sein. Sie kann von ihren Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht absehen.

Das nachdrückliche Streben nach Einheit ergibt sich, so zeigt sich in den nachsynodalen Schreiben, nicht nur aus pragmatischen, sondern auch aus theologischen Gründen. Einheit ist nicht nur gefordert, weil eine Kirche, die getrennt und zerstritten ist, nicht glaubwürdig sein und das Evangelium nicht wirksam verkünden kann. Einheit ist auch deshalb gefordert, weil die Kirche an den drei-einen Gott glaubt und Sakrament des trinitarischen Lebens der Einheit sein soll. Angelpunkt aller ökumenischen Bemühungen ist die gemeinsame Ausrichtung auf Jesus Christus, der freilich nur recht verstanden wird, wenn er gesehen wird als der ewige Sohn des Vaters, der durch den Heiligen Geist mit dem Vater eins ist. So ist es schon im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils festgehalten. Es verweist einerseits auf die magna charta des Ökumenismus, die vielzitierte Bitte in den Abschiedsreden beim Evangelisten Johannes, „dass alle eins seien, wie Du, Vater, in mir, und ich in Dir, dass auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast (*Joh* 17, 21)“⁶⁷. Was dieses „heilige Geheimnis der Einheit der Kirche“ anbelangt, verweist das Ökumenismusdekret auf das höchste „Vorbild und Urbild“ dieser Einheit, auf „die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen“⁶⁸.

Aus diesem Verweis auf das dreifaltige Leben ergibt sich – wie immer wieder vom Papst angesprochen – nicht zuletzt, dass es in der Ökumene um Einheit geht, die nicht Einförmigkeit, sondern Einheit

⁶⁷ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* 2.

⁶⁸ *Ibidem*.

in Verschiedenheit sein soll. Mit dieser Deutlichkeit gehen die nachsynodalen Schreiben m.E. doch etwas über das hinaus, was das Zweite Vatikanische Konzil formuliert hat. Es ermutigt zwar mit allem Nachruck zur Ökumene, läßt aber offen, wie das Ziel aussehen soll. So spricht das Konzil von der zukünftigen Einheit nur sehr allgemein als von einer Einheit, „die, wie wir hoffen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten“⁶⁹. So bleibt nicht nur die Art der Einheit offen, sondern auch der Zeitpunkt. Auch hier wird Johannes-Paul II. deutlicher. Er rechnet damit, dass die volle und sichtbare Einheit der Kirche in der Geschichte möglich ist und nicht erst jenseits der Geschichte. Das zeigt sich nicht nur in den Texten, sondern auch in seinem leidenschaftlichen Einsatz für die Ökumene. Allerdings verweist er trotz allem Einsatz doch nachdrücklich darauf, dass die Einheit nicht Ergebnis menschlichen Müehens, sondern Geschenk Gottes sein wird.

Was den menschlichen Beitrag betrifft, bedarf es nicht nur eines fundierten theologischen Bemühens, sondern vor allem ökumenischer Grundhaltungen und eines ökumenischen Ethos. Gemeinschaft in der Kirche – so hat er es bereits in *Novo millennio ineunte* festgestellt, ist nicht in erster Linie eine pragmatische, sondern eine spirituelle Frage⁷⁰. Damit spricht er ein Thema an, dass im Ökumenismusdekret noch nicht so deutlich zu finden ist. Das Konzil widmet zwar der praktischen Verwirklichung des Ökumenismus das zweite Kapitel dieses Dokumentes, es spricht zwar von der dauernden Bereitschaft zur Reform und von der inneren Bekehrung, aber noch nicht von den konkreten Haltungen, die für den Alltag des Ökumenismus wichtig sind. Vielleicht hat sich die Notwendigkeit dafür erst im Laufe der Zeit ergeben⁷¹.

3.2 *Trinitarische Dynamik*

Die Konturen eines authentischen ökumenischen Bemühens, die Johannes-Paul II. in diesen nachsynodalen Schreiben verankert hat, sind

⁶⁹ *Ibidem*, 4.

⁷⁰ Cf. *Novo millennio ineunte* (Anm. 6), 43.

⁷¹ Auf europäischer Ebene wäre in diesem Zusammenhang nicht zuletzt an die *Charta oecumenica* zu erinnern, die 22.4.2001 von den Vertretern der Konferenz Europäischer Kirchen und der Europäischen Konferenz der Bischofskonferenzen unterzeichnet wurde und diesen Grundhaltungen in Form von Selbstverpflichtungen gewidmet ist.

nicht nur Konturen der Gegenwart, sondern auch Konturen für die Zukunft. In diesem Sinn soll im Anschluß an die Ausführungen in den vorgestellten Dokumenten behutsam eine Perspektive verdeutlicht werden, die sich unschwer erkennen läßt.

Den Anknüpfungspunkt bietet die Stelle aus dem Johannesevangelium, die der Papst nicht nur in seinem Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* zitiert hat, sondern die auch in den nachsynodalen Schreiben regelmäßig ihren Platz gefunden hat: „Alle sollen eins sein. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein“ (*Job* 17, 21). Schon das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils hat – wie nicht anders zu erwarten – diesen Satz aus dem Johannesevangelium aufgegriffen⁷², aber es hat nicht weiter ausgeführt, was dieser Hinweis auf das trinitarische Leben in Gott bedeuten könnte.

Einige Bausteine aufgreifend, die der Papst in seinen Schreiben selbst bereitgelegt hat, möchte ich die These vertreten, dass das trinitarische Leben nicht nur als Modell der zukünftigen Einheit, also als Ziel des ökumenischen Bemühens zu verstehen ist, sondern auch als Weg zu dieser Einheit. Ausgehen möchte ich von den Ausführungen Johannes-Paul II. in *Novo millennio ineunte*, wo er die Einheit Jesu mit dem Vater als „Quelle der Einheit der Kirche und als immerwährendes Geschenk“ bezeichnet, „das die Kirche in ihm auf geheimnisvolle Weisheit bis zum Ende der Zeiten empfängt“⁷³. Hinzugefügt werden können seine Gedanken zur gemeinschaftlichen Spiritualität⁷⁴, zu den ökumenischen Grundhaltungen⁷⁵ und zu einem ökumenischen Ethos⁷⁶, vor allem aber auch sein Hinweis auf die „Logik vom Austausch der Gaben, die der Geist in jeder Kirche hervorbringt“⁷⁷.

Es ist gut begründet, dass zentrale Lebensvollzüge der Kirche wie die Feier der Eucharistie nur dann gemeinsam möglich sind, wenn die Einheit im Glauben gegeben ist. In *Ecclesia de Eucharistia* hat Johannes-

⁷² *Unitatis redintegratio* (Anm. 66), 2.

⁷³ *Novo millennio ineunte* (Anm. 6), 48.

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, 43.

⁷⁵ Cf. *Ecclesia in Asia* (Anm. 28), 30.

⁷⁶ Cf. *Ecclesia in Europa* (Anm. 46), 30.

⁷⁷ *Ibidem*, 31.

Paul II. diesen Grundsatz nachdrücklich in Erinnerung gerufen⁷⁸. Auf der anderen Seite ist aber auch daran zu erinnern, dass ein gemeinsames Leben in mancher Hinsicht bereits möglich ist: im Gebet, im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden usw. Dieses gemeinsame Leben ist der *locus theologicus*, in dem nicht zuletzt theologische Einsichten wachsen können. Mit anderen Worten: Fortschritt⁷⁹ und Annäherung im Verständnis des Glaubens sind nicht nur zu erwarten vom Dialog und von theologischen Argumenten, sondern vor allem auch – so weit es möglich ist – durch ein gemeinsames Leben, das sich in Begegnung und Dialog, Wertschätzung und Achtung des anderen zeigt und damit in der Aufmerksamkeit für jene „Elemente der Heiligung und der Wahrheit [...], die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“⁸⁰. So kann es, wie der Papst in *Ecclesia in Europa* sagt, zum „Austausch der Gaben“ kommen, „die der Geist in jeder Kirche hervorbringt“⁸¹.

Das gilt gewiß von vielen Gaben des Lebens, es kann aber auch von den Einsichten des Glaubens und der Theologie gelten. Und so kann diese Form des gemeinsamen Lebens *locus theologicus* für Einsichten werden, die uns der erhofften Einheit näher bringen. Denn diese „Logik vom Austausch der Gaben“ ist offenkundig eine trinitarische Logik, d.h. sie nimmt Maß am Leben in Gott – zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist. Wo diese Logik der göttlichen Liebe von Christinnen und Christen über die Grenzen, die uns noch trennen, gelebt wird, da wird Wirklichkeit, was Jesus uns verheißen hat – dass dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, er selbst unter ihnen ist⁸². Und von wem können wir mehr an theologischen Einsichten und für die Einheit erhoffen als von ihm?

⁷⁸ Cf. JOHANNES-PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. April 2003), IV. Kapitel.

⁷⁹ Cf. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* 8: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (Cf. *Lk* 2, 19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben“.

⁸⁰ *Lumen gentium* (Anm. 14), 8.

⁸¹ *Ecclesia in Europa* (Anm. 46), 31.

⁸² Cf. *Mt* 18, 20.

LA NOVEDAD DE LA DECLARACIÓN *DIGNITATIS HUMANAЕ* DEL VATICANO II Y SU COHERENCIA CON EL MAGISTERIO ANTERIOR

GERARDO DEL POZO ABEJÓN

PATH 6 (2007) 411-425

La Iglesia enseña por primera vez en la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II que todo hombre tiene derecho a la libertad religiosa. El Concilio afirma asimismo que la nueva enseñanza es coherente con la Tradición, pero confió a historiadores y teólogos la tarea de probarlo¹.

El benedictino francés P. Basile Valuet² y la historiadora italiana Silvia Scatena³ han publicado recientemente sendos estudios sobre la DH. El primero hace una contribución substancial al esclarecimiento de la continuidad doctrinal de la DH con el magisterio pontificio anterior. Pienso, en cambio, que no valora ni explica adecuadamente su novedad. La segunda describe minuciosamente la génesis de la DH y los debates que suscitó dentro y fuera de las aulas conciliares. Acierta cuando toma como idea conductora el programa de Juan XXIII al convocar e inaugurar el Concilio. Pero olvida que el programa incluía la intención de «transmitir la doctrina (tradicional de la Iglesia) en su pureza e integridad, sin atenuaciones ni deformaciones»⁴.

¹ A. J. DE SMEDT, *Relatio: Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II: IV/VI*, 719.

² BASILE (RÉMI) VALUET, *Le droit à la liberté religieuse dans la Tradition de l'Église*, Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux 2005. Es una síntesis de una tesis doctoral publicada anteriormente en 1995.

³ S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2003.

⁴ JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia: Enchiridion Vaticanum 1*, Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II, ed. lat. e ital., EDB, Bologna 1985, 42.

En este trabajo anticipo las conclusiones de un libro que aparecerá próximamente y en el que intento explicar tanto la novedad de la DH como su coherencia con la Tradición⁵.

1. La novedad

La confesión de que la verdad sólo se impone con su propia fuerza, la declaración de que todo hombre tiene derecho a la libertad religiosa y la petición de que sea reconocido en los ordenamientos jurídicos, la explicación de dicho derecho como inmunidad de coacción social, y su fundamentación en la dignidad de la persona humana constituyen novedades del magisterio de la Iglesia en la DH del Vaticano II. El Concilio las saca del Evangelio de Cristo y de la Tradición apostólica al intentar discernir hasta qué punto una exigencia creciente de los hombres de nuestro tiempo (proteger jurídicamente el bien de la libertad social en materia religiosa) es conforme a la verdad y la justicia.

El tema de la libertad religiosa fue introducido en el Concilio para responder a una necesidad sentida en los ambientes ecuménicos católicos, a una situación social y política de pluralismo, y a la exigencia creciente que acabamos de mencionar. El relator justificó la introducción de la expresión “libertad religiosa”, en sustitución de “tolerancia religiosa”, usada hasta entonces, porque el Concilio quería dirigirse a los hombres de nuestro tiempo que así se expresaban. Se dio a la expresión el significado entonces común (inmunidad de coacción externa y social en el ámbito de lo religioso) y se dejaron atrás otros significados que pudieran haberle dado los Papas (o los manuales de teología y derecho público eclesiástico).

El paso de la tolerancia a la libertad religiosa no fue una aplicación diversa o más amplia de los principios prácticos de tolerancia (bien mayor o mal menor posibles), sino que, con ocasión de una exigencia de los hombres de nuestro tiempo, y movido por el Espíritu, el Concilio volvió a leer la fuente del Evangelio de Cristo y de la Tradición apostólica.

La libertad religiosa ahora declarada no es una mera deducción lógica de la Escritura o de la Tradición, ni la consecuencia jurídica de la libertad cristiana, sino algo que se ha ido esclareciendo en la historia y experiencia de los hombres a partir de la semilla y espíritu evangélico. La

⁵ G. DEL POZO ABEJÓN, *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid 2007.

Escritura no afirma expresamente el derecho a la inmunidad de coacción externa en materia religiosa. Pero esclarece la dignidad de la persona humana, fundamento de ese derecho, muestra el respeto de Cristo (y de los apóstoles) a la libertad de cada hombre, respeto que están llamados a imitar los cristianos. El Concilio recuerda que la Tradición de la Iglesia ha predicado siempre la libertad del acto de fe. Las exigencias de la dignidad de la persona se han ido haciendo más evidentes para la razón humana a través de la experiencia de los siglos. Sin duda bajo el influjo de la semilla y espíritu evangélicos, los hombres actuales consideran que hay que proteger jurídicamente el bien de la libertad religiosa. Y la Iglesia, escrutando nuevamente la Escritura y la Tradición, descubre que un principio central en ellas, la dignidad de la persona, exige hoy que se reconozca en el ordenamiento jurídico el derecho de todo hombre a la libertad religiosa.

Las novedades de la DH son fruto de la simiente evangélica y apostólica depositada por Juan XIII al convocar e inaugurar el Concilio, de la dinámica conciliar puesta en movimiento por esa convocatoria, y de la renovación teológica contenida en sus documentos. El Espíritu Santo fue el inspirador, actor principal y alma de esa gestación.

Juan XXIII propuso que el Concilio fuera pastoral. No quería decir con ello que el Concilio olvidara el pensamiento teológico, sino que situara en su punto de partida la misión de anunciar el Evangelio a todos los hombres que Cristo dio a su Iglesia, la promesa de que él y su Espíritu estarán presentes siempre en ella y la asistirán hasta el final de los tiempos, y, por tanto, la tarea de mostrar en la Iglesia misma la fuerza iluminadora y salvadora de su Evangelio. El Concilio no se propuso elaborar una nueva constitución de la Iglesia, ni asumir como propias doctrinas actuales, sino transmitir fielmente la doctrina cristiana en su pureza e integridad, pero también profundizar en ella y exponerla según las exigencias actuales. La tarea implicaba descubrir los signos de los tiempos y discernirlos a la luz del Evangelio para poner el mundo y la sociedad moderna en contacto con las energías espirituales del Evangelio y presentar con nuevo resplandor a la Iglesia, siempre viva y joven por el amor del Esposo.

Pablo VI habló en la clausura del Concilio de la doble mirada o movimiento que había suscitado el Espíritu en la Iglesia y cuyo fruto teológico y magisterial ha quedado plasmado en los textos conciliares: hacia

el interior, para percibir la fuente de la que ya vive la Iglesia y escuchar lo que enseña la Palabra de Dios sobre la presencia y designio de Dios; y hacia la sociedad moderna y la cultura secular, para comprenderlas y transmitirles mejor el mensaje del Evangelio.

Siguiendo el impulso de esa doble mirada o movimiento, el Concilio pudo avanzar en la comprensión y esclarecimiento teológico de la naturaleza y objeto de la Revelación de Dios y de la Tradición apostólica (DV), de la naturaleza íntima de la Iglesia a partir del designio divino, de las misiones del Hijo y del Espíritu (LG), y de su misión en el mundo actual (GS). El Concilio descubre y expresa con nueva claridad que la verdad que Dios ha revelado y de la que la Iglesia es portadora no es primariamente un sistema o un cuerpo de doctrinas abstractas, sino el acontecimiento de una persona, el Hijo de Dios hecho hombre, que, revelando a Dios Padre y su amor, ha manifestado y realizado su designio salvífico sobre los hombres; que la Tradición tampoco es primariamente un sistema o cuerpo de doctrinas, sino la misma Iglesia como don de Dios al mundo y como Pueblo suyo que camina en la historia hacia la verdad plena; que la forma de comunicar esa verdad y de hacerla presente en la historia no es a través de una institución política, sino mediante el seguimiento, el testimonio y la vida renovada a nivel personal y comunitario de los cristianos; y que, para cumplir su misión, tiene que conocer mejor el mundo, la cultura y la sociedad moderna, y entablar un diálogo de salvación con ellos. La Iglesia llega a descubrir así hasta qué punto la exigencia actual de proteger jurídicamente la libertad en materia religiosa era conforme al Evangelio y la Tradición apostólica.

El signo de los tiempos fue la ocasión. Pero el actor principal y el alma de la gestación fue el Espíritu Santo. Él inspiró a Juan XXIII para que convocara el Concilio – y así lo reconoció él mismo – ; suscitó la doble mirada o movimiento en los Padres reunidos en Concilio; inspiró la renovación teológica contenida en los textos conciliares; iluminó a los Padres conciliares para que descubrieran una exigencia de los hombres de nuestro tiempo conforme al Evangelio de Cristo y la Tradición apostólica, y los llevó a pasar de lo implícito ya recibido y vivido a lo explícito que se llega a conocer y poder comunicar más diferenciadamente, y, en definitiva, a convencerles de la necesidad de declarar el derecho de todo hombre a la libertad civil en materia religiosa.

La perspectiva del Espíritu que conduce a la Iglesia hacia la verdad completa de Cristo permite contemplar de modo unitario los pasos dados por magisterio de la Iglesia a partir de la Revolución Francesa y comprender que sus diversos pronunciamientos han sido reacciones a hechos civiles diversos, con actitudes pastorales y pretensiones doctrinales diversas, pero cuyo único sujeto es la Iglesia, que, conducida por Espíritu hacia Cristo, se mantiene idéntica y a la vez crece y se desarrolla en el tiempo.

Tres son los periodos que podemos distinguir: a) las simples condenas papales de la libertad de conciencia y de cultos (Pío VI, Gregorio XVI y Pío IX); b) la propuesta de la tradición católica sobre la libertad del acto de fe de los católicos y la tolerancia para los demás, unida a la elaboración de la doctrina de los deberes y derechos fundamentales de la persona a cuyo servicio debe estar el Estado (León XIII, Pío XI, Pío XII y Juan XIII); y, finalmente, c) la declaración, explicación y defensa del derecho de todo hombre a la libertad religiosa por el Vaticano II en la DH.

Los hechos civiles han sido principalmente dos: la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* en 1789 y la *Declaración Universal de los derechos humanos* de 1948. La primera incluye el derecho a la libertad de opinión y expresión en materia religiosa, que luego se definirá e interpretará como derecho a la libertad de conciencia y de cultos, y que la *Constitución Civil del Clero* une a la subordinación de la Iglesia al poder del Estado. La *Declaración Universal de los derechos humanos* de 1948 es una novedad del derecho de gentes e incluye el derecho de todo hombre a la libertad de religión.

Los Papas condenaron la primera porque consideraban que el objeto primero de su proclamación, y de las leyes basadas o inspiradas en ella era impedir el influjo social de la Iglesia y someterla al poder y fines del Estado, y porque defiende y protege un derecho a la libertad omnímoda en materia religiosa fundado en el indiferentismo religioso y en el naturalismo filosófico y político. No condenaron, pues, todo derecho a la libertad religiosa en el ámbito civil, ni pretendieron exponer positiva y sistemáticamente la entera doctrina de la Iglesia al respecto, sino tomar una postura simultáneamente pastoral y doctrinal ante hechos que atentan contra la libertad de la Iglesia (y de los ciudadanos) y ante modos erróneos de comprender ese derecho y de regularlo jurídicamente.

En cambio, la proclamación del derecho a la libertad de religión en la *Declaración Universal* de 1948 ya no pretende eliminar el influjo social la Iglesia, ni someter ésta al Estado. Su intención primera fue proteger a los hombres de los peligros del positivismo jurídico y del totalitarismo, y señalar los límites del poder y competencia del Estado frente a la legítima libertad de los ciudadanos. La Segunda Guerra Mundial y los regímenes totalitarios que pisotearon sin piedad la dignidad humana, fueron catalizador de una toma de conciencia de la unidad de los hombres en su conjunto y de la necesidad de garantizar un ámbito de libertad al abrigo del poder del Estado que fructificó en la modificación del derecho de gentes contenida en dicha declaración.

En la alocución *Ci riesce* Pío XII puso al día la doctrina tradicional sobre la libertad del acto de fe y la tolerancia teniendo en cuenta la nueva situación que la declaración creaba en los Estados confesionalmente católicos. Juan XXIII entabló un diálogo con la declaración y la asumió críticamente señalando sus límites y los peligros de concebir los derechos del hombre a partir de una falsa autonomía del mismo (*Pacem in terris*). Pero acaso lo más decisivo de Juan XIII es que distinguió entre las filosofías erróneas que dieron origen al movimiento hacia las libertades modernas y las corrientes sociopolíticas inspiradas en aquellas, pero que han evolucionado y la Iglesia ha discernir si hay o no en ellas elementos moralmente positivos y dignos de aprobación.

El fruto más granado de diálogo con el mundo moderno y de reflexión sobre la libertad se contiene sobre todo en la Constitución pastoral GS y en la declaración DH la Iglesia abandona en ambos textos el tono condenatorio ante el mundo moderno y las libertades modernas; al contrario, adopta ante ellos una actitud de diálogo salvífico, como había recomendado ya Pablo VI en la *Ecclesiam suam*. Ello permitió al Concilio recuperar la frescura y novedad inagotable del Evangelio cuando proclama que no hay ley humana que pueda garantizar tan perfectamente la dignidad personal y la libertad del hombre como el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia. Con la fuerza del Evangelio, «la Iglesia proclama los derechos del hombre y reconoce y aprecia mucho el dinamismo de este tiempo, con que se promueven por todas partes estos derechos»⁶. Sólo en ese marco – y en un segundo momento – advierte de la necesidad de que

⁶ GS 41.

ese movimiento se impregne del espíritu del Evangelio y del peligro que puede significar para la dignidad y salvación del hombre una falsa autonomía respecto a la ley de Dios.

Frente a las pretensiones de subordinar la Iglesia al Estado, los Papas del siglo XIX apelaban con toda razón a la autoridad que habían recibido directamente Cristo. Chocaban así con la pretensión del liberalismo de organizar la vida social únicamente a partir de la voluntad de los individuos y de la soberanía de la voluntad general expresada en la ley. En esas coordenadas, a los Papas posteriores a 1789 les resultaba difícil mostrar que en realidad estaban defendiendo la libertad de la Iglesia para cumplir su misión y, a través de ella, la verdadera dignidad y libertad de la persona humana.

En el Vaticano II, en cambio, la Iglesia ha reprimado la explicación de su identidad y misión: ya no pone en el primer plano de su relación con la comunidad política la competencia de poderes, sino el servicio a las personas humanas concretas y a su vocación terrena y eterna, de cuya trascendencia dice ser al mismo tiempo signo y salvaguardia. Las relaciones de la Iglesia con la comunidad política se han de regir por la independencia y la autonomía. Ambas se legitiman por el servicio a la vocación plena (personal y social, temporal y eterna) de los hombres. Coinciden, pues, y deben colaborar en el servicio al hombre concreto. Y el principio básico que debe regular esa colaboración es el respecto al derecho de todo hombre a la libertad religiosa en el sentido mencionado.

Concretamente, la razón de la misión y competencia de la Iglesia se halla en el servicio a la vocación plena del hombre que la sociedad política (resp. el Estado) no agota. En efecto, «el hombre no está limitado al mero orden temporal, sino que, viviendo en la historia humana, conserva su vocación eterna». Por eso, lo que la Iglesia reclama es libertad para cumplir su misión, enseñar su doctrina social, y emitir juicios morales sobre el orden público cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando los medios conformes al Evangelio y al bien de todos. Mientras en el siglo XIX se plantean las relaciones de la Iglesia con la sociedad en términos de jurisdicción, ahora se plantean en términos de servicio a la iluminación, sanación y animación de la vida del hombre en el mundo, según la medida del Espíritu que ilumina, sana y anima a la misma Iglesia. El esclarecimiento de su

posición en el mundo, sobre todo en relación con los poderes públicos y a los derechos inalienables de cada hombre, ha llevado a la Iglesia a una comprensión más profunda de sí misma.

Los Papas del siglo XIX tampoco estaban en las mejores condiciones para recordar que Dios no es rival de la verdadera dignidad, libertad y derechos fundamentales de la persona humana, sino el único que puede garantizarlos. Pío VI, por ejemplo, contraponía los derechos del Creador a los derechos del hombre proclamados por la Asamblea Nacional Francesa. De este modo, podía inducir a pensar que Dios es rival de la libertad y los derechos del hombre. Ciertamente quería subrayar con ello que esa libertad y esos derechos se enmarcan y enraízan en el orden de la verdad y de la moral, que incluye los deberes del hombre para con Dios Creador, la existencia y legitimidad del Estado y de la autoridad, y la obediencia a ellos debida, y que, por tanto, dicha libertad y dichos derechos no son absolutos, sino que están referidos a la verdad de Dios y del hombre. Pero no lo explicita de esta manera.

2. Coherencia con la Tradición

Al pasar desde el sistema de tolerancia al de libertad religiosa, el Concilio se propuso desarrollar la doctrina de los últimos Papas sobre los derechos inviolables de la persona humana y el ordenamiento jurídico de la sociedad, y tuvo que esclarecer los términos del problema.

Desde León XIII hasta Juan XXIII los Papas elaboraron una doctrina de los derechos humanos fundamentales y dieron pasos hacia una concepción jurídica del Estado, pero no llegaron a incluir entre ellos – ni estaban en condiciones de hacerlo – el derecho de todo hombre a la libertad religiosa. El Vaticano II da ese paso en la DH cuando dice que «este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en derecho civil». No habla ni de derecho fundamental ni de derecho natural, pero deja claro que se trata de un derecho de la persona anterior al derecho positivo civil y que éste tiene que comenzar reconociendo.

Además de otras razones, aquellos Papas no disponían de una idea clara sobre el sujeto activo y pasivo del derecho a la libertad religiosa, ni una doctrina completa sobre los límites del ejercicio de ese derecho, ni la

clave de bóveda del sistema de libertad religiosa, que es el carácter meramente negativo del mismo.

En primer lugar, según el sistema de la tolerancia defendido por los Papas, sólo la verdad y el bien – y no el error ni el mal – pueden tener derechos. O más exactamente: sólo en relación a la verdad y al bien – y no en relación a error o al mal – pueden los hombres tener derechos, derechos que se entienden como autorización moral para obrar. Por eso, hablaban de derecho a la libertad social sólo en relación a dar culto a Dios, o del derecho a poder venerar a Dios según la recta conciencia. Ahora bien, el derecho es una relación entre personas, y sólo las personas físicas o morales, y no entidades abstractas como la verdad o el error, pueden ser verdaderos sujetos activos o pasivos del derecho a la libertad religiosa. La relación entre una persona y un valor (por ejemplo, la verdad) no es una relación jurídica. Por eso, en la redacción final del título introductorio de la DH, a la expresión “libertad religiosa” se añadieron dos adjetivos “civil y social” que no aparecían en los esquemas anteriores. Se quiso subrayar así que la libertad religiosa que se proclama no se refiere a la relación entre una persona y el valor de una doctrina, ni a la relación entre la persona humana y Dios (o su ley moral), sino a las relaciones de los hombres entre sí en la vida social y, sobre todo, con los que tienen poder en la sociedad.

En segundo lugar, al describir el sistema de tolerancia, los últimos Papas ciertamente aducían criterios de limitación como el bien común, la paz y, sobre todo, la moralidad pública, y señalaban que

«el derecho penal [...] debe aplicar el principio de que no puede tomar por objeto todos los actos contrarios a la moral, sino solamente los que amenazan seriamente el orden de la vida comunitaria»,

y que «el derecho no incorpora las exigencias morales más que en la medida exigida por el bien común» (Pío XII). Pero no llegaban a precisar, como lo hace el Vaticano II, que el derecho a la libertad religiosa tiene un límite intrínseco a su esencia: la materia religiosa; y tiene también un límite en su ejercicio que el Estado debe regular: el orden público determinado por criterios morales objetivos concernientes a la paz pública (convivencia en la verdadera justicia), a la moralidad pública y a los derechos de todos, incluidos los de la Iglesia.

Y, en tercer lugar y sobre todo, en la presentación del sistema de tolerancia por dichos Papas faltaba la clave del carácter meramente negativo de un derecho a la inmunidad de coacción externa en materia religiosa, derecho a ejercer en la sociedad. El objeto del derecho a la libertad religiosa no es la acción del sujeto activo de ese derecho, sino la inmunidad de coacción externa de los sujetos pasivos, es decir, la abstención o no intervención del Estado y demás sujetos sociales: el hombre tiene derecho en materia religiosa a no ser coaccionado a obrar contra la propia conciencia y a no ser impedido de obrar en conformidad con ella, dentro del marco de justo orden público.

De acuerdo con esto, cabe decir que el derecho a la libertad religiosa de la DH no es un derecho a profesar una religión errónea, sino a no ser impedido a adoptar una posición en materia religiosa; es decir, es un derecho negativo: su objeto no es el contenido de la religión, ni el presunto error, ni acción alguna del sujeto activo del mismo, sino la inmunidad de coacción externa, la creación de una zona social franca e inviolable de no intervención del Estado ni de los demás sujetos sociales, en la que cada uno pueda satisfacer su exigencia de moverse por propia iniciativa y responsabilidad y de no ser obstaculizado desde fuera en sus elecciones particulares. Ese espacio donde ha de ser ejercido el derecho incluye no sólo lo privado, sino también lo público; no sólo la práctica de un culto, sino también de propaganda... Y no es un derecho cuya fuente sería la legislación positiva civil, sino un derecho fundamental o natural cuya fuente es la persona humana y su naturaleza racional; un derecho natural que ha de ser reconocido civilmente.

El derecho de todo hombre a la libertad religiosa civil declarado por el Vaticano II tiene distinto fundamento e inspiración que el derecho a la libertad de conciencia y de cultos condenado por los Papas.

Los Papas del siglo XIX condenan el derecho a la libertad de conciencia y de cultos basado en el indiferentismo, el subjetivismo y el relativismo religiosos, y en el naturalismo político y filosófico. En efecto, la libertad de conciencia y de cultos derivada de la Revolución Francesa se fundaba en la ausencia de obligación moral objetivamente impuesta a la conciencia de los individuos y de las sociedades en materia religiosa.

En cambio, la DH fundamenta la libertad religiosa en la dignidad de la persona humana conocida a la luz la Palabra de Dios y la razón. La DH no basa la libertad religiosa en el indiferentismo religioso, ni el subjetivismo ni en el relativismo religioso, puesto que habla de una ley divina objetiva y universal, de la obligación de la persona de buscar la verdad religiosa, y de los deberes de la persona y de la sociedad para con la verdadera religión, sino en la dignidad ontológica de la persona humana en cuanto creado por Dios a su imagen, llamado a ser interlocutor suyo al que tiene que responder y dotado de una naturaleza racional que le habilita y exige actuar con responsabilidad, sobre todo en el ámbito de sus relaciones con Dios, lo cual conlleva el derecho a actuar conforme a la propia conciencia. Bien mirado, en la concepción liberal el derecho a la libertad de conciencia y de cultos se fundamentaba en la ausencia de un deber moral concreto en la cuestión religiosa. En cambio, en la DH el derecho a la libertad religiosa se fundamenta en la dignidad de la naturaleza racional de la persona de la que se sigue la inclinación natural y el deber de buscar la verdad y seguir la verdad religiosa encontrada.

Pero, además, para entender adecuadamente la libertad de conciencia y de cultos que el magisterio condena y la libertad religiosa que el magisterio declara y proclama, hay que descubrir el espíritu que alienta y la visión de Dios y del hombre que, según el juicio del mismo magisterio, inspiran a una y otra libertad. La libertad omnímoda de conciencia y de cultos derivada de la Revolución Francesa y condenada por los Papas está inspirada por el intento moderno e ilustrado de comprender y organizar el mundo y la sociedad de un modo totalmente autónomo, como si Dios no existiese, o como si no se preocupase ni tuviera nada que ver con la marcha del mundo y de la sociedad, o como si el hombre no necesitara de Él en la vida social; en definitiva, la libertad omnímoda de conciencia y de cultos condenada forma parte del intento del hombre ilustrado de construirse a sí mismo y la vida social con sus propias fuerzas, con su sola razón para conocer la verdad y con su sola voluntad para realizar el bien.

Mientras que los defensores de la libertad de conciencia y de cultos condenados por los Papas enfrentaban a Dios y al hombre, en el Vaticano II la Iglesia, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda. La libertad religiosa que proclama en

la DH es inherente al libre albedrío con que Dios ha creado al hombre y a la vocación a la que le llama («habéis sido llamados a la libertad»), tal como ésta ha sido esclarecida y realizada en Cristo Redentor. Es un requisito indispensable para llegar a la libertad cristiana, porque Dios mismo ha querido que el hombre no pueda vivir plenamente según la verdad si no reconoce *libremente* la invitación amorosa de Dios y se entrega *libremente* a su Creador. Forma parte de la dignidad que Dios ha dado al hombre al crearle a su imagen, dotarle de razón e inclinación natural a la búsqueda de la verdad, sobre todo, de la verdad religiosa. En esa búsqueda la persona debe actuar según una elección consciente y libre, es decir, movida desde la convicción íntima y no bajo presión o coacción externa. Los hombres no podemos satisfacer adecuadamente esta inclinación natural puesta en nosotros por Dios Creador y responder en conciencia a la vocación (humana y cristiana) de libertad, si en la vida civil y social no gozamos de libertad religiosa e inmunidad de coacción externa.

El derecho a la libertad religiosa declarado por el Vaticano II no es el derecho a la libertad de conciencia y de cultos condenado por los Papas.

La diversidad de fundamentación y de inspiración implica diversidad del significado que se atribuye al derecho a la libertad de conciencia y de cultos y al derecho a la libertad religiosa. Los Papas del siglo XIX condenaron la proclamación e imposición doctrinal del indiferentismo religioso por las leyes del Estado y el que se pueda fundar el derecho a la libertad de conciencia y de cultos sobre esta proclamación, es decir, sobre una autorización positiva del Estado para comportarse indiferentemente en materia religiosa, poniendo en un mismo plano jurídico todas las religiones. La libertad de conciencia fundada en este indiferentismo y condenada por los Papas del siglo XIX es la libertad individual de *hacer lo que se quiera* en materia religiosa. Es muy significativo que esos mismos Papas no hayan condenado nunca la libertad religiosa de la Constitución de los Estados Unidos, que no se funda en el indiferentismo, sino que apela a Dios Creador.

La libertad religiosa proclamada por la DH es el derecho a actuar en sociedad según la conciencia y, más concretamente, a no ser coaccionado a actuar contra la conciencia y a no ser impedido de actuar conforme a ella dentro de los límites del justo orden público.

La diversa fundamentación y la diversa inspiración explican también los límites y características diversas de una y otra libertad. El único límite externo de la libertad de conciencia y de cultos era el orden público determinado por la ley, expresión de la voluntad general. Y como consecuencia de hacerla derivar del relativismo e indiferentismo religioso, la libertad de conciencia y de cultos propugnada por los liberales carecía de límites internos y era, en este sentido, omnímoda e inmoderada. Los Papas condenaron sólo el derecho a esa libertad omnímoda e inmoderada de conciencia y de cultos.

El Vaticano II enseña en la DH que el límite del derecho a la libertad religiosa es el «justo orden público», y que, por tanto, el Estado tiene que intervenir no sólo en razón de la paz pública, sino también por otros criterios: la verdadera paz pública, la moralidad pública, la justicia, y todo ello moderado por criterios morales objetivos. La libertad religiosa proclamada por la Iglesia en la DH está limitada externamente por el justo orden público determinado por criterios morales objetivos concernientes a la paz y moralidad públicas y a los derechos de todos, incluidos los de la Iglesia.

Más aún, las condenas de los Papas del siglo XIX y la DH tienen delante concepciones distintas no sólo del derecho a la libertad religiosa, sino incluso del derecho en general. Los Papas del XIX – y los liberales que los combaten – tenían delante la noción de derecho subjetivo como una cierta legitimación moral para actuar. Por eso, el indiferentismo y el relativismo religioso eran exigencias doctrinales intrínsecas a la proclamación misma del derecho a la libertad de conciencia y de cultos concebido como legitimación moral para actuar. En cambio, la DH sitúa el derecho en el ámbito de las relaciones entre personas cuyo objeto son las conductas ajenas que me son debidas en justicia. Al optar por la formulación negativa (inmunidad de coacción externa: no ser impedido/no ser obligado), la DH se aleja del derecho concebido como legitimación moral y se abre a la dimensión objetiva del derecho como «conducta ajena debida en justicia» (Santo Tomás).

El sistema de libertad religiosa de la DH tal como ha sido concretado en el postconcilio actualiza en las sociedades democráticas y pluralistas – pero no está en contradicción sino que mantiene – el núcleo de la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y las sociedades respecto a la religión verdadera y la única Iglesia de Cristo.

Porque se refiere a la inmunidad de coacción externa en la sociedad civil, la DH puede mantener expresamente la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y las sociedades respecto a la religión verdadera y la única Iglesia de Cristo. El deber es moral, pero por su propia dinámica tiende a traducirse jurídicamente. Ahora bien, se trata de un deber positivo y, por tanto, obliga siempre, pero no aclara el modo como se tiene que concretar en cada caso. En lo que se refiere a la traducción jurídica sólo puede ser cumplido en toda su extensión cuando se dan las condiciones ideales.

Se trata de un deber moral que afecta al hombre individual o socialmente considerado. También las comunidades políticas y, sobre todo, los gobernantes tienen el deber de reconocer a la religión verdadera y a la Iglesia católica un lugar particular en el ordenamiento jurídico. Ese deber corresponde de modo particular al poder público⁷. La razón de esta afirmación puede ser el hecho de que sólo los gobernantes están en condiciones de actuar en nombre de toda la comunidad.

La DH afirma que:

«el poder civil, cuyo fin propio es procurar el bien temporal, debe reconocer la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla, pero hay que decir que excedería sus límites si pretendiera dirigir o impedir los actos religiosos»⁸.

Esta afirmación hace justicia a la sentencia de Jesucristo: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (*Mc* 12, 17). La distinción hecha por Cristo conlleva una concepción desacralizada del poder político. Está llamado a servir al bien común en el orden social querido y hecho realidad por Dios Creador. Los cristianos deben respetarlo y obedecerlo en la medida en que cumple la misión asignada por Dios Creador (*Rm* 13, 1-7). Pero el poder civil no es la fuente ni el criterio de verdad, ni puede hacer juicios magisteriales o canónicos en materia religiosa. Sólo la Iglesia puede hacer tales juicios. En este sentido, la DH precisa la doctrina tradicional: en razón de su incompetencia, el Estado no puede dirigir ni impedir los actos religiosos por razones pura y formalmente religiosas. Sólo puede impedirlos por razones del bien común y del justo orden público.

⁷ Es lo que afirmó el relator en el informe sobre el *textus denuo recognitus* (A. J. DE SMEDT, *Ibidem*).

⁸ DH 3.

Pero la DH no niega que las personas morales, las sociedades, las naciones, los pueblos y los dirigentes del Estado (gobernantes, legisladores e incluso los jueces) discernan de hecho donde está la verdad en materia religiosa, y reconozcan la autoridad competente y la instancia superior (de la Iglesia), que sí puede hacerlo. Ciertamente, ningún órgano del Estado está llamado a hacer un juicio de autoridad en materia religiosa (o moral), sino sólo a tener en cuenta una verdad religiosa (o moral) reconocida anteriormente como tal por otra instancia. Este reconocimiento está sometido a las circunstancias de los pueblos que determinan el bien común concreto que el Estado deber buscar.

El bien común concreto podrá excluir la llamada confesionalidad formal o doctrinal, es decir, el reconocimiento expreso de la Iglesia católica, de otra confesión o de otra religión. Pero el Estado difícilmente cumplirá su misión propia si no reconoce de algún modo en la Constitución la dignidad intangible y los derechos fundamentales de la persona humana de los que habla la Doctrina Social de la Iglesia. Se trata de una dignidad y unos derechos que el legislador no crea ni otorga a los ciudadanos, sino que existen ya en el hombre por derecho propio. El legislador debe respetarlos como valores superiores que le son dados. La validez previa de esta dignidad del hombre que se presupone a toda actuación y decisión política remite en última instancia al Creador: sólo Él puede poner derechos, que se fundan en la esencia del hombre y no está a disposición de nadie. El que haya valores que no son manipulables para nadie, es la garantía propia de nuestra libertad y de la grandeza humana: la fe ve en ello el misterio del Creador y de la imagen de Dios que le ha sido otorgada al hombre⁹. Aunque no haga referencia expresa a Dios, cuando el legislador comienza reconociendo dicha dignidad y valores fundamentales en la Constitución o ley fundamental y pone el Estado a su servicio está codificando de una forma comprensible también para los no creyentes lo que enseña la Doctrina Social de la Iglesia. Podemos comprender así la plausibilidad de hacer realidad en las sociedades pluralistas actuales con sistema de libertad religiosa lo que el Concilio llama la doctrina tradicional católica sobre «el deber moral [...] de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo».

⁹ Cf. J. RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Herder, Freiburg 2005, 85.

LA GENÈSE RÉVÉLATRICE DE LA RELIGION

MARIAN RUSECKI

PATH 6 (2007) 427-439

Le problème de la genèse de la religion, ou des religions, est très important dans la religiologie comprenant les sciences philosophiques et théologiques de la religion (théologies de la religion). En effet, c'est de la solution de ce problème que dépend l'appréhension de la religion elle-même, de ses principales fonctions, de sa structure et de sa mission. Les ouvrages en la matière consacrent trop peu de place à cette question, et les solutions proposées paraissent souvent insatisfaisantes, voire contradictoires. Mes considérations seront articulées en deux points: 1) l'insuffisance des théories non-révélatrices (naturalistes, rationalistes, spéculatives); 2) la genèse révélatrice, sa valeur et ses conséquences.

1. L'insuffisance des théories non-révélatrices de la religion

La genèse de la religion est étroitement liée à la notion même de religion. R. Pauli, dans son ouvrage *Das Wesen des Religion* (München, 1947) a cité plus de 150 définitions de ce phénomène. Elles peuvent se ramener à des types déterminés de conception de la religion et de sa genèse, comme par exemple définitions étymologiques, structurales, génétiques, fonctionnelles, culturelles psychologiques, sociologiques. Sans aller trop en profondeur, on peut dire le plus brièvement que la religion est une relation entre l'homme et Dieu.

C'est d'une façon semblable que définissaient la religion les personnalistes catholiques, par exemple R. Guardini, J. Mouroux, J. Hessen, A. Brunner, C. Cirne-Lima, J. Alfaro et autres. Aujourd'hui, la plupart des

théologiens catholiques, s'inspirant aux thèses personalistes, abordent la religion et la foi en termes de rencontre d'un "je" humain et d'un "Tu" divin, ou bien comme une réponse de l'homme à l'appel de Dieu, qui implique l'acceptation de toutes les conséquences de cette réponse, c'est-à-dire des principes de comportement moral, de l'exercice et de la participation au culte et des structures d'organisation (tous ces facteurs déterminent la structure de la religion)¹.

Dans la conception traditionnelle (laïque et même catholique), il était admis que la religion peut être connue et expliquée de manière juste par les sciences de la religion (histoire de la religion, ethnologie, psychologie, sociologie, phénoménologie, pédagogie, géographie de la religion et autres) et par la philosophie de la religion. Or force nous est de constater que les sciences de la religion n'examinent que les manifestations extérieures de la religiosité ou des états d'âme, des émotions et des expériences intérieures du sujet croyant. Elles ne peuvent pas par contre, au moyen des méthodes empiriques, atteindre ni cerner de près l'objet de la religion (Dieu, l'univers des êtres surnaturels). Même la philosophie de la religion ne peut pas y parvenir, son principal instrument de connaissance étant la raison qui, en effet, ne saurait élucider le mystère de Dieu et du monde surnaturel².

Toutefois, les sciences de la religion ainsi que la philosophie (ou les philosophies) de la religion ont cherché à éclairer la genèse de presque toutes les religions. C'est pourquoi, au sein de ces disciplines, on parlait et on parle de "fondateurs" humains des religions, de "nouvelles religions" impliquant une origine humaine, c'est-à-dire naturelle, et, en même temps, d'éléments salvateurs qui existent dans différentes (ou dans toutes les) religions.

Les disciplines susmentionnées ne s'occupaient pas, puisque cela excédait leurs compétences, de la vérité religieuse, c'est-à-dire de la question de savoir dans quelle mesure elles sont effectivement des religions salvatrices et pourquoi. Elles les considéraient d'habitude sous l'angle de leurs prétentions, et non pas sous celui de leur véracité et des causes de leur naissance. Une conséquence logique de cet état des choses était l'adop-

¹ M. RUSECKI, *Istota i geneza religii (La nature et la genèse de la religion)*, Lublin-Sandomierz 1997, 56-88.

² *Ibidem*, 13-44; cf. A. BRONK, *Nauka wobec religii (La science face à la religion)*, Lublin 1996.

tion du terme de religions naturelles, diffusé à l'époque moderne par B. Spinoza et repris par les empiristes anglais (p. ex. T. Hobbes, J. Locke), les représentants des Lumières et les déistes (E. Herbert, Ch. Blount, F. Voltaire, J. J. Rousseau). La conception naturaliste de la religion et de sa genèse était défendue et développée par, entre autres, H. A. Paulus, H. S. Reimarus, D. F. Strauss, E. Renan, B. Bauer, et, plus tard, par les tenants des positions marxistes, depuis les classiques jusqu'à leurs épigones. Ceux qui niaient au christianisme le caractère révélé (les empiristes extrêmes, rationalistes, positivistes, marxistes) considéraient toutes les religions comme naturelles, refusant par principe soit l'existence même du monde surnaturel, soit la possibilité de son intervention dans le monde réel³.

L'admission de telles thèses a fait naître, sur la genèse de la religion, des conceptions fantastiques – non au sens de géniales, mais au sens de purement imaginaires. Il suffit de rappeler les hypothèses naturo-gnoséologiques, psychologiques, sociologiques et évolutionnistes. Selon la première hypothèse (D. Hume, T. Hobbes, F. Nietzsche, plusieurs représentants du marxisme), la religion aurait découlé de l'ignorance des forces naturelles et de la peur que suscitait leur action; selon la seconde, elle serait le produit du désir psychologique d'un monde idéal (L. Feuerbach), du complexe sexuel ou de celui d'Œdipe (S. Freud). Dans les hypothèses sociologiques (T. Hobbes, E. Durkheim et de nombreux marxistes), on soutenait que la piété, et par conséquent la religion n'est qu'une dérivée de la vie sociale. Enfin, dans les hypothèses évolutionnistes – calquées sur le modèle de l'évolutionnisme culturel selon lequel le développement de la culture s'effectue à partir de formes simples jusqu'aux formes complexes – on admettait que la première période de l'histoire de l'homme était a-religieuse (non athée), et qu'ensuite, à travers différentes formes intermédiaires (animisme, manisme, fétichisme, magisme, polithéisme, hénothéisme), se serait formé une foi monothéiste⁴.

Selon ces théories, la religion aurait une origine purement humaine et, par là même, elle n'aurait pas de dimension salvatrice. Mais il importe ici de souligner que le terme même de religion naturelle est frappé d'une contra-

³ J. KULISZ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej (Introduction à la théologie fondamentale)*, Kraków 1995. 16-30.

⁴ M. RUSECKI, *op. cit.*, 93-115, 161-187. Z. J. ZDYBICKA, *Człowiek i religia (L'homme et la religion)*, Lublin 1984, 209-247.

diction interne, puisqu'il suppose que la religion soit une création humaine. Toute référence à Dieu y est absente, tandis que la religion, comme nous l'avons dit, est une relation personnelle entre l'homme et Dieu.

L'apologétique et la théologie catholique des XVIII^e, XIX^e et de la première moitié du XX^e siècles défendaient l'idée que seul le christianisme est une religion surnaturelle; d'autres religions y étaient considérées comme naturelles, et donc dépourvues de la vertu salvatrice. Elles apparaissaient ainsi comme privées de sens: puisqu'elles sont incapables de sauver, alors à quoi bon existent-elles? En trompant l'homme quant au sens et au but de son existence et quant à la possibilité finale de l'auto-réalisation, de telles religions ne seraient-elles pas alors une tricherie à l'échelle mondiale?

C'est ainsi qu'on est arrivé à des apories insurmontables... Comment s'en sortir alors de cette impasse? Toute cette affaire devient du reste encore plus piquante dans la mesure où certains documents de *Vaticanum II*, et spécialement, *Nostra aetate* (n. 2) et *Ad gentes* (n. 3) affirment que les religions non-chrétiennes sont le résultat des recherches de l'homme, tandis que la religion chrétienne est le fruit de la Révélation⁵.

Est-il possible de concilier ces deux points de vue? Il semble que oui, à condition, toutefois, de comprendre correctement les concepts de nature et de surnature, de création et de salut, et surtout celui de Révélation (l'affirmation selon laquelle les religions non-chrétiennes dérivent de la recherche humaine prend pour point de départ une perspective philosophique, à l'intérieur de laquelle il est impossible de résoudre cette question).

⁵ Les documents du SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS ont une approche semblable de la question: *Sugestie do dialogu między religiami* (*Les suggestions pour le dialogue interreligieux*), in *Wiara katolicka w dialogu* (*La foi catholique en dialogue*), Warszawa 1970, 159-198; *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (*L'attitude de l'Eglise catholique devant les croyants des autres religions*), in CT 55 (1985), f.4, 137-145; *Dialog i przepowiadanie* (*Dialogue et annonce*), in "Nurt svd", 27 (1993), n° 3, 75-106. Sur le même raisonnement se fonde le document de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE intitulé *Chrześcijaństwo a religie* (*Le christianisme et les religions*) (la trad. polonaise du document faite par J. Jarco a paru dans "Kurier Synodalny", nos 3,4,5 (1997), et dans *Chrześcijaństwo a religie*, sous la réd. de I. S. Ledwoń, K. Pek, Lublin-Warszawa 1999, 13-54).

2. La Révélation divine comme source de la religion: Valeur et Conséquences

C'est dans l'appel d'Abraham, le père du peuple élu, que bon nombre de théologiens judaïstes (F. Rosenzweig, M. Buber, J. Klausner et d'autres) et catholiques voient l'origine de l'histoire de la religion et de la révélation conçue comme une invitation divine à la foi consistant dans la réponse à cette invitation. Les judaïstes cherchent pourtant quelquefois à réserver pour eux-mêmes la révélation divine, les chrétiens par contre la comprennent de manière universaliste et ils en interprètent bien différemment les données.

La philosophie théiste a introduit dans la pensée chrétienne une nette distinction entre la nature et la surnature. Selon ce point de vue, ce qui est l'œuvre de la nature ne saurait être l'œuvre de la surnature. On ne se référerait à cette dernière que lorsqu'il était question de chercher la cause première des événements ou lorsqu'il s'agissait des situations extrêmes. Or Jean Paul II dans son encyclique *Redemptor hominis* déconseille d'opposer ces deux réalités de manière aussi radicale. La nature, en effet, fait partie d'un ordre de création englobé par le projet salvateur de Dieu; elle a été enrichie par le rachat et le salut qui nous a été définitivement révélée en Jésus Christ, la Parole éternelle de Dieu. Il participait à la création («Dieu a fait toutes choses par lui; rien de ce qui existe n'a été fait sans lui», cf. *J. 1, 3*) et il a accompli le rachat et la Rédemption. Il est l'unique Sauveur du monde (*Actes, 4, 12*)⁶.

Opposer ainsi l'un à l'autre les ordres naturel et surnaturel n'est pas tout à fait compatible avec le dessein salvateur de Dieu.

Les difficultés à définir l'essence et la genèse de la religion, que ni les sciences de la religion ni la philosophie ne sauraient résoudre jusqu'au bout, trouvent leur solution sur le terrain de la théologie de la religion, car c'est bien elle qui s'attache à trancher la question à la lumière de la Révélation.

Il faut cependant noter que la théologie de la religion peut être entendue de deux manières: on peut la concevoir comme une réflexion sur notre propre religion menée d'après les données révélatrices qui lui sont connues, ou bien comme une réflexion sur d'autres religions regardées

⁶ Encyclique *Redemptor Hominis*, n. 8.

dans l'optique des données de la Révélation chrétienne, c'est-à-dire contenues aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament⁷.

Dans cette communication, je vais me concentrer uniquement sur la présentation des fondements révélatrices des différentes religions issues de la Révélation chrétienne qui ont une portée universelle. Je voudrais aussi rappeler que la notion de révélation est présente dans presque toutes les traditions religieuses, aussi bien chez les peuples connaissant l'écriture que chez les peuples analphabètes, ce que soulignent de nombreux spécialistes, surtout les historiens et les phénoménologues de la religion. Il suffit de citer M. Eliade, F. Heiler, G. Mensching, W. Schmidt, W. Koppers, R. Guardini, E. Bulanda.

Chez les peuples connaissant l'écriture, on rencontre des livres sacrés qui contiennent les traditions religieuses et qui se réfèrent à une révélation (nous y reviendrons à la fin de cette intervention).

Vu la nature de la Révélation chrétienne consignée dans les écrits saints de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, nous sommes fondés à formuler la thèse de la genèse révélatrice de la religion. Cette révélation a un caractère absolument universel et elle est accessible à tous les hommes de tous les temps. A la différence de Rosenzweig qui fait démarrer l'histoire de la religion à l'époque d'Abraham (notons que cette question était traitée de manière semblable par de nombreux apologistes, biblistes et théologiens de la fondamentale), nous sommes amenés aujourd'hui à admettre que la révélation divine a commencé dès la création du monde et de l'homme, avec de nombreuses interventions de Dieu dans les époques antérieures à celle d'Abraham.

La révélation chrétienne s'est réalisée en quelques étapes et sous diverses formes qui s'impliquent mutuellement, se complètent et s'interpénètrent. Au point de vue de la perception humaine, elle s'exprime par les signes épiphoniques⁸.

En gros, les étapes de la Révélation sont les suivantes: la création du monde, l'intervention de Dieu dans l'histoire des nations, surtout dans celle du peuple israélien, sujet des promesses messianiques, et, enfin, l'Incarnation du Fils de Dieu, sa vie terrestre, son enseignement et son

⁷ M. RUSECKI, *ibidem*, 41.

⁸ Cf. p. ex. I.S. LEDWOŃ, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a (La révélation chrétienne et sa crédibilité d'après René Latourelle)*, Lublin 1996.

activité publique. Le point culminant de la Révélation est à situer dans les événements pascals, c'est-à-dire la passion, la mort et la glorification du Christ dans sa résurrection. C'est en Jésus Christ en effet que s'est manifesté la plénitude de la Révélation et du salut. D'où la prétention affichée par le christianisme d'être une religion pleinement révélée et salvatrice (il ne s'agit pas là seulement des prétentions – on y reviendra...). La Révélation s'effectuait par la Parole divine, les œuvres (cf. *Dei Verbum* n. 2) et les théophanies.

Comme je l'avais déjà signalé, ces étapes et ces formes de la révélation s'interpénètrent. Cela apparaîtra mieux dans la suite de mes considérations qui seront bien sommaires, vu que le problème central concerne un autre champ d'investigation; il y est cependant lié et on aurait tort de ne pas le voir.

Dans les Saintes Ecritures, le premier signe épiphanique est la création du monde rapportée dans le Livre de la Genèse où Dieu, par la puissance de sa Parole, a appelé à l'existence le monde et tous les êtres. Quant à savoir comment Dieu a fait pour créer le monde, nous l'ignorons – cela ne fait pas partie de la révélation. Le monde créé apparaît désormais comme un épiphane de Dieu. C'est à travers lui que nous pouvons apprendre à connaître Dieu, sa sagesse, son omnipotence et sa bonté, puisque toutes les choses créées avaient été perçues bonnes par le Créateur. Ce monde a été créé par Dieu par égard à l'homme et pour l'homme.

Différents systèmes philosophiques, et en particulier la philosophie classique, parlent de la possibilité de connaître Dieu à partir du monde, Dieu conçu comme l'Absolu, la Cause Première de toutes choses, l'Être nécessaire, la Raison d'être de tout ce qui existe, et comme le But vers lequel tout se dirige⁹.

C'est aussi l'auteur du Livre de la Sagesse qui affirme cette possibilité de connaître Dieu laquelle découle du fait que Dieu a créé le monde et qu'il a instauré un contact avec lui (13, 1-9). Il s'y étonne que les hommes n'aient pas su connaître Dieu à la vue des choses qu'il avait faites, mais qu'ils aient idolâtré ces choses mêmes, en leur rendant l'honneur dû à Dieu. Il souligne fortement qu'«en réfléchissant à la grandeur et à la beauté des créatures, on peut, par analogie, se faire une idée de leur

⁹ Cf., p. ex. L.J. ELDERS, *Filozofia Boga (Philosophie de Dieu)*, Warszawa 1992; S. KOWALCZYK, *Filozofia Boga (Philosophie de Dieu)*, Lublin 1993.

Créateur» (13, 5). Une idée semblable se trouve développée dans *l'Épître aux Romains* de Saint Paul (1, 20). De même, dans son discours prononcé devant le conseil de l'Aéropage, en louant les Athéniens de savoir vouer un culte «à un Dieu inconnu», Saint Paul leur dit qu'en réalité Dieu n'a jamais été loin d'eux, ni des autres, parce que nous sommes tous emplis de Sa présence. Il embrasse toute la réalité et l'imprègne, car «en Lui nous avons la vie, nous pouvons nous mouvoir et nous sommes» (17, 28).

La conscience de la création de l'univers par Dieu était aussi fortement ancrée dans la mentalité du peuple israélien. Elle est honorée par les israéliens comme Sa grande œuvre, comme le plus grand miracle. L'acte créateur de Dieu – comme le chantent les psalmistes et comme le rappellent toujours les prophètes – devenait sujet de remémoration (au sens d'anamnèse qui rend en quelque sorte présent cet acte) et de considérations au cours des assemblées liturgiques. Il ne s'agissait pas toutefois de satisfaire par là la curiosité des gens quant aux circonstances de la création, mais d'honorer l'acte même, déclencheur du processus de révélation et de réalisation des desseins salvateurs de Dieu, ainsi que de toute l'histoire du salut.

L'économie divine du salut embrasse tous les hommes, c'est pourquoi, déjà à partir de la création, Dieu se laisse connaître par tous les hommes de toutes les époques. En ce qui concerne l'homme lui-même, il a été doté par Dieu de la capacité de Le connaître; il est *capax Dei* (*Syr* 17, 1; *Sag* 13, 1; *Gen* 1, 19-20).

Il importe cependant de souligner que le terme de connaissance ne désigne pas dans la Bible la seule connaissance rationnelle qui est subordonnée aux fins théoriques et sert à la formation du savoir, mais une connaissance orientée vers les fins concrètes, c'est à dire qui permet d'entrer en contact personnel avec l'objet de cette connaissance et de nouer avec lui une relation intime. La connaissance, dans la Bible, engage la personnalité et elle atteint l'intérieur de l'homme¹⁰. Dieu étant ainsi connu à partir de sa création, il s'instaure avec Lui une relation existentielle impliquant un engagement personnel et réel de la part de l'homme. C'est grâce à cela que peuvent naître la foi et la religion.

¹⁰ G. HIERTZENBERGER, *Poznanie (La Connaissance)*, in *Praktyczny słownik biblijny (Dictionnaire biblique pratique)*, sous la réd. d'A. Garbner-Heider, Warszawa 1994, col., 1022-1024.

A la lumière de la Révélation, l'homme lui aussi est un épiphane de Dieu. Il a été créé à l'image et à la ressemblance divine, il est donc une icône de Dieu. En quoi consiste cette ressemblance et qu'est-ce qui prouve que l'homme est effectivement une révélation divine?

On peut citer quelques faits pour répondre à cette question¹¹. D'abord, il existe en tant qu'une personne créée sur le modèle des Personnes Divines. Celles-ci, à savoir Dieu le Père, le Fils de Dieu et le Saint Esprit existent depuis toujours. La personne humaine a été créée justement sur le modèle de la Personne Divine: à elle seule appartient pleinement la qualité d'être personnel, et l'homme en tant que personne est un être analogue à celui de la Personne Divine. En vertu de la Révélation, il est impossible de tenir pour vraie la conception, diffusée par certains philosophes (p. ex. L. Feuerbach, F. Engels, J. Cepik), selon laquelle c'est l'homme qui a anthropomorphisé l'idée de Dieu en lui donnant une forme pareille à la sienne.

L'homme comme personne n'a existé que grâce à un acte créateur spécial de Dieu, ce qui lui donne un statut tout à fait différent par rapport à tous les autres existences visibles non-personnelles, elles aussi créées par Dieu. Dans cet acte créateur de l'homme, Dieu s'est Lui-même lié de façon mystérieuse à l'existence et à l'être humains. En termes philosophiques et théologiques, on dit que Dieu, en créant l'homme, a créé l'âme qu'il a unie à une certaine matière (p. ex. à celle d'un corps animal, structuré d'une façon déterminée jusqu'à atteindre la forme anthropomorphe, ne serait-ce que par voie d'une évolution guidée, c'est-à-dire prévue par Dieu, et non pas étant le résultat du jeu aveugle d'un hasard infiniment pluriel). Grâce à cela, l'homme est devenu le sujet de son existence libre et raisonnable, semblable à l'existence de Dieu Lui-même, dans laquelle il participe.

Dans la théologie classique ainsi que dans la philosophie, on a souvent souligné que c'est justement la création d'une âme immortelle qui rend l'homme semblable à Dieu.

Comme la raison et la liberté constituent les principales caractéristiques de l'âme, ce sont justement elles qui témoignaient de l'iconicité de la personne humaine. Dieu est la Raison suprême, la Liberté absolue; quant à l'homme, fait à l'image de Dieu, il a reçu la raison et la liberté et consti-

¹¹ M. RUSECKI, *ibidem*, 213-221.

tue par là un reflet, aussi faible qu'il soit, de la Raison Suprême et de Sa Liberté, ce qui lui permet aussi d'être l'épiphan de Dieu.

Un autre aspect qui témoigne du caractère révélateur de la personne humaine, c'est sa conscience morale. Abstraction faite de différentes acceptions de cette notion, on peut dire, avec Jean Paul II, que la conscience morale est un sanctuaire de Dieu¹² ou – comme on l'admet couramment – que c'est la voix de Dieu dans le cœur de l'homme. S'il en est ainsi, la conscience droite (non déformée) de l'homme peut être l'expression de la volonté divine. La Révélation Divine, à côté d'autres aspects, p. ex. de l'appel au dialogue et au salut, de la dimension salvatrice, nous présente le dessein de Dieu vis-à-vis de l'homme.

Ce caractère épiphanique de la personne humaine se trouve confirmé aussi par la langue et la faculté de parler, ce dont témoignent différentes traditions religieuses, p. ex. celles des peuples primitifs d'Afrique (Pygmées, Bambuti, Bantu et autres), selon lesquelles c'est l'Être Suprême qui a appris à l'homme à parler. La langue doit être l'instrument pour nouer un dialogue avec l'autre, aussi avec Dieu. La tradition biblique, elle aussi, confirme cette conception: Dieu a permis à l'homme de donner des noms aux choses qui, par là, ont existé individuellement, distinguées l'une de l'autre au sein d'une matière anonyme (cf. *Gen. 2, 19-20*). Jean Paul II l'a bien remarqué au cours de sa rencontre avec les chercheurs venus de toute la Pologne lors de sa visite à l'Université Catholique de Lublin en 1987.

Ici, il convient de souligner que la révélation par création de l'univers et de l'homme s'est réalisée avec une participation active du Fils de Dieu; c'est pourquoi on peut dire que, déjà à cette étape, elle a une dimension christique. En général, la Révélation par créatures et en créatures (parfois appelée aussi cosmique, ce qui n'est pas tout à fait juste à mon avis) est universelle, c'est-à-dire accessible à tous les hommes. C'est justement grâce à elle que ceux-ci ont pu reconnaître Dieu révélé dans ces signes d'épiphanie, c'est-à-dire – selon l'acception biblique – entrer en contact et nouer une relation plus intime avec Lui. Le résultat en serait la foi qui est à la base de toute religion.

Cependant, on rencontre ici quelques difficultés dont je n'énumérerai que les plus importantes. Si la révélation par créatures et en créatures est

¹² Encyclique *Dominum et Vivificantem*, n. 43; cf. *Gaudium et spes* n. 16.

universelle et constitue aussi la base du christianisme, il est légitime de se demander pourquoi il existe de si grandes différences entre les religions non-chrétiennes, sans parler de celles, beaucoup plus compréhensibles, qui opposent le christianisme et les religions non-chrétiennes. En effet, deux premières étapes de la révélation de Dieu dans la création du monde et de l'homme sont communes pour toutes les religions, aussi pour le christianisme. Comment l'expliquer?

Il n'est pas facile de reconnaître la révélation divine dans la création du monde. Cela exige certaines qualités intellectuelles, certaines dispositions morales et autres. A partir d'une reconnaissance erronée ou partielle de Dieu, on a formulé de manières différentes les dogmes de la foi, les principes du comportement moral et de l'exercice du culte, qui comprennent beaucoup d'erreurs (p. ex. polythéisme, dualisme extrême, polygamie ou polyandrie, sacrifices humains) par rapport à l'interprétation de ces étapes de la Révélation dans la religion chrétienne.

Il est indubitable que la Révélation du Christ a permis aux chrétiens de reconnaître définitivement et d'interpréter d'une façon exacte les étapes précédentes de la Révélation.

Ici, il est intéressant de rappeler que, même si souvent dans l'histoire de l'humanité on n'arrivait pas à reconnaître correctement la révélation par créatures et en créatures, les intuitions étaient justes. En témoignent un grand nombre de traditions des peuples primitifs, selon lesquelles l'Être Suprême s'est révélé aux ancêtres des familles, l'idée de la révélation primitive (il est pourtant difficile de la prouver historiquement) et même les mythes qui expliquent la cosmogenèse et l'anthropogenèse à travers l'acte créateur de Dieu ou des dieux. Bien évidemment, les mythes ne peuvent pas servir d'argument pour prouver l'historicité de la création, mais l'intuition qu'ils reflètent est juste¹³.

Dans la première partie de ces considérations, j'ai mis en cause la genèse humaine, naturaliste, de la religion, c'est-à-dire l'existence des fondateurs humains de la religion et la possibilité d'apparition de nouvelles religions (religions syncrétiques). D'un autre côté, à partir de la Révélation biblique, j'ai démontré que l'homme est l'épiphane de Dieu. N'y a-t-il pas ici de contradiction? Il semble que non. La perception naturaliste (et parfois athée) du monde nie l'existence d'une réalité transcendante, donc

¹³ Cf. *Monoteizm pierwotny (Le Monothéisme primitif)*, Katowice 1989, 114-129.

aussi la possibilité d'une révélation. Dans cette optique, tout doit avoir une nature, une genèse et une forme naturelles, y compris l'homme. La Révélation ouvre une autre perspective, dans laquelle l'homme est l'épiphane de Dieu; il n'est pas une étape d'évolution de la nature mais une créature de Dieu.

Pour terminer ces considérations, il convient de remarquer qu'avant l'apparition du peuple d'Israël Dieu intervenait dans l'histoire de l'homme depuis ses origines. Les textes bibliques attestent le fait que Dieu a noué un dialogue avec les hommes qu'il a Lui-même créés¹⁴. Il a fait aussi des alliances avec les hommes, p. ex. avec Noé. Hénok vivait en amitié avec Dieu (*Gen 5, 24*), Lot était vénéré comme saint (aussi par les chrétiens), Job, habitant du pays des Edomites, lui aussi est entré en contact avec Dieu par Sa révélation en créatures et il a fondé toute sa vie sur ce modèle. Dieu intervenait dans la vie de plusieurs nations, p. ex. il a fait sortir les Philistins de Caftor et les Araméens de Kir, de même que les Israélites d'Égypte.

Se fondant sur la reconnaissance de la révélation divine ainsi que sur l'expérience de sa présence et de son activité, les hommes offrent des sacrifices à Dieu (Mélkisédec, Jéthro). Ces sacrifices prouvent que c'est l'initiative divine qui se trouve à la base du contact unissant l'homme et Dieu. La religion ne dérive donc pas des recherches humaines, mais bien de la réponse que les hommes donnent à l'appel divin exprimé dans différents signes épiphoniques. Cet appel au dialogue salvateur a atteint sa plus forte expression en Jésus-Christ, le Fils Incarné de Dieu.

Mais comme le Fils, en qui se parachève la révélation et le salut, participait à la création, cette création possède aussi une dimension christique. De là on peut tirer la conclusion que la genèse des religions est de nature révélatrice et que, par conséquent, les religions comportent des éléments révélateurs et salvateurs. La religion la plus parfaite, c'est pourtant le christianisme.

Les présentes réflexions visaient à démontrer le caractère révélateur de la genèse des religions non-chrétiennes, et, par là même, à indiquer

¹⁴ M. RUSECKI, *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie w świetle teologii biblijnej* (*Le Christianisme et les religions non-chrétiennes à la lumière de la théologie biblique*), in *Religjoznawstwo w katechezie* (*Sciences de la religion en catéchisation*), sous la réd. de M. Majewski, H. Zimoń, Kraków 1987, 212-224.

en elles la présence, due au Fils de Dieu, des éléments de la Vérité et du Salut; il s'agissait également de montrer que c'est uniquement en Jésus-Christ que réside la plénitude de la révélation et du salut.

En définitive, il faut constater que la genèse révélatrice de la religion est un facteur qui valorise les religions non-chrétiennes, en accentuant le rôle exceptionnel du christianisme. Cette valorisation des autres religions ne fait pourtant pas diminuer l'importance du christianisme dans l'histoire.

CHRIST AND CHRISTIAN NON-DUALITY: CHRISTOLOGY AND MYSTICISM IN BEDE GRIFFITHS

JOSEPH H. WONG

PATH 6 (2007) 441-465

Bede Griffiths' dialogue with Hinduism was particularly focused on the theme of *advaita*, non-duality, which is a major aspect in the mystical vision of Hinduism. Bede was mainly concerned with the question of how to reconcile the Vedantic view of *advaita* that God and the world are not two (*a-dvaita*) with the Christian understanding that God and world are not one. Bede developed what he called a "Christian *advaita*"¹ through the "marriage of East and West". It was Bede's hope that, through the encounter of Eastern and Western traditions, it would be possible to articulate the truth that God and the world are, at the same time, not two (as emphasized by Hinduism) and not one (as held by Christianity).

Bede's "Christian non-duality", as will be seen, is based on the idea of "unity in distinction" or "unity in relationship". He finds this notion as ultimately existing in the Godhead itself, that is, in the Trinity. This unity in distinction in God is then revealed in the life of Jesus, in his filial relationship with the Father. Finally, Jesus shares with his disciples – and all humanity – his intimate relationship with the Father, in the Spirit². Thus Christian non-duality means a participation by Christians in Jesus' filial relationship with the Father.

¹ BEDE GRIFFITHS, *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God*, Templegate, Springfield IL 1983, 131.

² Cf. BEDE GRIFFITHS, *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, Templegate, Springfield IL 1989, 224-225.

In this paper I shall first study the essential aspects of Bede's Christology, that is, the historical, the psychological or mystical, and the cosmic dimensions of his Christology. Then I shall present, in the context of major Vedanta systems, Bede's vision of Christian non-duality which points to Jesus as its source and model. Finally I shall briefly evaluate Bede's view of Christian non-duality in relation to the Vedanta schools. The paper has a twofold scope: to present a synthesis, under three major aspects, of Bede's Christology drawn from his various writings, and to relate Bede's Christology to his mysticism, especially regarding the idea of Christian non-duality.

1. Essential Aspects of Bede Griffiths' Christology

1.1 *Historical Dimension*

Bede explains that history is one of the basic elements which distinguish the Christian tradition from that of Hinduism. The Hindu scriptures bear a *cosmic* revelation, while the Christian revelation is *historical*. The idea of a cosmic revelation – as found especially in the Upanishads – is based on the belief that God reveals himself in creation and in the human soul. Christian revelation, on the other hand, is called historical revelation which conceives God as revealing himself in the history of humanity. This is a crucial point which Bede does not tire of making whenever he compares the two traditions. The difference between Christian and Hindu traditions can be explained by two different concepts of time. The understanding of time in the Hindu and other Oriental cultures is cyclic, resting on the rhythms of nature with its endless recurrence of day and night and of the four seasons of the year. In the Judeo-Christian tradition, however, time is linear. It has a beginning and is moving toward an end, an *eschaton*, with various *kairoi*, or moments of divine grace, in between³.

³ Cf. BEDE GRIFFITHS, *Cosmic Revelation*, 118, 122; also BEDE GRIFFITHS, *The Marriage of East and West*, Templegate, Springfield IL 1982, 175-176. In view of the annual celebration of various events of the salvation history according to the liturgical calendar, it would be better to describe the Judeo-Christian concept of time as "spiral".

Christian revelation presents Jesus Christ as the center and climax of God's gradual self-revelation in history. Just as the Jewish religion is based on the historical events of the Exodus, that is, deliverance from Egypt and journey through the desert into the promised land, Christianity depends on the event of Jesus Christ, who lived in an historical period among the Jewish people of Palestine. Bede emphasizes the great significance of the fact that Jesus was born in Palestine under the Roman Emperor Augustus and was crucified under Pontius Pilate, the Roman Governor⁴. For Bede the mystery of incarnation bears a once-and-for-all character. The real meaning of the incarnation is that, by adopting our human nature, God enters into our world and history, sharing fully our human condition. In Bede's words:

«It is a matter of the infinite being manifest in the finite, the eternal in the temporal, in a specific historical time and place. This is the key point by which the Christian revelation is distinguished from the Hindu and the Buddhist view»⁵.

It is true that *avatara* is often translated as "incarnation". But, as Bede pointed out, *avatara* literally means a "descent" of God to the world from time to time in order to restore the order of righteousness. In the *Bhagavad-Gita*, Krishna says to Arjuna, «When righteousness declines, and unrighteousness prevails, then I take birth»⁶. Some *avataras* are purely mythological: the tortoise, the fish, the boar and the lion, for instance. Even Krishna and Rama, the supreme *avataras*, are legendary figures. Although they probably have some historical background, their historicity, according to Bede, is not important to the Hindu⁷.

The *avatara* belongs to cyclic time. There is no finality. On the other hand, the distinctive character of the incarnation, Bede observes, is that Jesus came at the end of the age to bring all things to a completion: «as a plan for the fullness of time, to gather up all things in him (Christ),

⁴ BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 177.

⁵ BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 165.

⁶ *Bhagavad-Gita* 4:7; cf. BEDE GRIFFITHS, *Cosmic Revelation*, 123.

⁷ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 165.

things in heaven and things on earth» (*Eph* 1:10)⁸. The incarnation is a unique event which cannot be repeated.

Bede likewise employs the evocative term *symbol* to describe the Christ-event. But he distinguishes between a “mythical symbol” and an “historic symbol”. Rama and Krishna are mythical symbols which have a universal meaning for all but which belong to the world of cyclic time with its recurrences. By contrast, Jesus Christ is a symbol which is deeply “rooted in history”. It is an «event of supreme symbolism»⁹. In other words, the event of Christ is an historical event which bears a decisive significance for humankind. The life, death and resurrection of Christ have not only a message for all, but also an effect on history. Through Christ,

«the divine life penetrates history, time, suffering and death, and then raises history and time and suffering and death into a new creation [...] in which these things are not lost, not destroyed, but transfigured»¹⁰.

Bede also mentions a certain complementarity between the two concepts of time, cyclic and linear. On the one hand, a cyclic view of time tends to depreciate the meaning and reality of the present world and history. Such a cyclic view of time, “the wheel of Samsara”, coupled with a fatalism under the law of karma, can become an obstacle to the development of the country¹¹. On the other hand, Christians adopt an historical view of time and are fully committed to the here and now of our human existence. Yet Christians must be reminded that the kingdom of God is not to be simply identified with this present world. They should not lose sight of a transcendent world beyond time and space, beyond this world altogether¹².

1.2 *Psychological-Mystical Dimension*

Bede understands *revelation* and *experience* as correlative terms. This means that God’s revelation needs to be received by human experience,

⁸ BEDE GRIFFITHS, *Cosmic Revelation*, 125.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, 127.

¹¹ *Ibidem*, 118.

¹² *Ibidem*, 128-129.

above all in Jesus' own experience as the revealer. For this reason, it is necessary to reflect on the psychological or mystical experience of Jesus as the source of Christian revelation¹³. Moreover, this experience can serve as a paradigm for the mystical experience of Christians as well.

A major concern of Christology is to enquire about Jesus' identity. On more than one occasion Bede poses the intriguing question: «Can Jesus be called God?». It is clear that the New Testament does not start from Jesus as God; rather, it starts from Jesus as man. Bede, referring to a seminal article of Karl Rahner, observes that the term "God" in the New Testament normally signifies God the Father, while the title "Lord" refers to Jesus¹⁴. Originally a divine title, the appellation "Lord" is conferred on Jesus in view of his resurrection, indicating his equality with God (*Acts* 2:22, 24; *Phil* 2:9-11)¹⁵.

The New Testament prefers to describe Jesus' divine identity in terms of his relationship with God, by designating him as the "image of God", or "Word of God", which means the "self-expression" or "self-manifestation" of God and implies a kind of equality with God. Yet, the designation "Son of God" is no doubt the most important title describing Jesus' unique relation to God as a Son to the Father¹⁶. The profound meaning of this title is to be found in Jesus' experience of his intimate relationship with the Father. In addressing God, Jesus uses the term "*Abba*, Father" which, as has been pointed out by biblical scholars, is a term of extreme intimacy. Bede observed that this "*Abba* experience" was fundamental in the life of Jesus. He knew himself in this relation of profound intimacy with God as his Father. This sense of unique intimacy is confirmed by the so-called Johannine saying in the synoptic Gospels: «No one knows the Son except the Father, and no one knows the Father except the Son and anyone the Son chooses to reveal him» (*Mt* 11:27; *Lk* 10:22). By claiming an exclusive knowledge of the Father, Jesus is speaking of himself as the Son in a unique sense. This statement becomes the main theme of

¹³ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 220.

¹⁴ *Ibidem*, 114; cf. KARL RAHNER, *Theos in the New Testament*, in ID., *Theological Investigations*, vol. 1, DLT, London 1974, 79-148. Hereafter *Theological Investigations* as TI.

¹⁵ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 113-115; 122.

¹⁶ BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 187.

the Gospel of John who was building on the knowledge of Jesus' own intimate experience¹⁷.

Bede considers the revelation of the relationship of the Father and the Son as the centerpiece of Christian revelation. Just as what is revelation from one point of view is experience from another, this supreme revelation took place first of all in Jesus' own experience. Bede explains Jesus' experience of himself as the Son in terms of his basic self-awareness in relation to the ground of his being. While in most people this awareness is "inchoate" or "imperfect", in Jesus it becomes a "pure intuition" of the source and ground of his being. Thus Bede states:

«In the depths of his being, like every human being, he (Jesus) was present to himself, aware of himself, in relation to the eternal ground of his being. In most people this intuitive awareness is inchoate or imperfect, but in the great prophet and mystic [...] this intuitive knowledge of the ground of being becomes a pure intuition, a total awareness. Such according to the tradition of St John's Gospel [...] was the nature of the knowledge of Jesus. He knew himself as standing in a relationship of total dependence on the Father and of total surrender to him [...]. It is this that is signified by his calling himself Son»¹⁸.

Bede's understanding resonates with Karl Rahner's view of Jesus' self-consciousness as the Son of God. In view of the Thomistic principle of unity of being and knowing, or consciousness, Rahner holds that Jesus, at the root of his existence, is aware of a unique relationship with or direct presence to God, as the subjective pole of his objective sonship¹⁹. According to Rahner, classical Christology in terms of person and nature can be validly expressed by an adequately formulated "consciousness-Chристology"²⁰.

¹⁷ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 124.

¹⁸ BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 189.

¹⁹ Cf. KARL RAHNER, *Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ*, TI vol. 5, 206-208.

²⁰ Rahner observes that the following, or similar, statement can be translated into classical Christology: Jesus' «fundamental attitude and condition (as radical unity of being and consciousness) is radically complete origination from God and dedication to God»; cf. ID., *Jesus Christ*, in *Sacramentum Mundi*, vol. 3, Burns & Oates, London 1969, 200.

In the Gospel of John, Jesus makes a solemn statement about his oneness with the Father: «I and the Father are one» (Jn 10:30). Jesus further explains this oneness as a “unity in relationship” when he says, «I am in the Father and the Father is in me» (Jn 14:10). Bede observes that Christian theology will later adopt the term “co-inherence” to explain the mutual presence and communion of the Father and the Son²¹. In addition to their mutual relationship, however, this unity is likewise based on an “identity of being” by which Jesus can say, «Whoever has seen me has seen the Father» (Jn 14:9)²². Thus the “unity in distinction” has two poles. On the one hand, their unity is based on an identity of being, inasmuch as they share one and the same Godhead or divine nature. On the other, their real distinction is derived from their mutual relationship as Father and Son²³.

Bede points to the major difference between Christianity and the Hindu tradition, especially that of the school of Shankara. For Shankara, Bede observes, «the Absolute is *saccidananda*, pure being, pure consciousness and pure bliss, with no differentiation whatever»²⁴. The Christian view, on the other hand, admits differentiation and relationship even in the absolute being. This is expressed in the doctrine of the Trinity. Following traditional teachings, Bede understands the Father as the ultimate source and origin of the Godhead, the *Logos* as the principle of

²¹ BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 98-99. Bede comments: «This is not a simple identity – he does not say, “I am the Father” – but a relationship of knowledge and love. But at the same time, there is perfect co-inherence» (p. 99).

²² BEDE GRIFFITHS, *Vedanta and Christian Faith*, Dawn Horse Press, Los Angeles 1973, 55.

²³ Cf. BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 99; Bede states: «There is no difference between the Father and the Son except that of relationship. Their nature or essence is one “without duality”, without any difference whatsoever».

²⁴ BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 169. There is an attempt by Bede to give a Christian interpretation to *Saccidananda*: the Father as *sat*, Being; the Son as *cit*, self-consciousness or self-expression of the Father; the Spirit as *ananda*, the bliss or joy of the Godhead, the love which unites Father and Son; cf. BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 190. For a more fully developed Christian interpretation of *Saccidananda*, cf. ABHISHIKTANANDA, *Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience*, ISPCK, Delhi 1974, 163-202. For a comment on the two attempts see WAYNE TEASDALE, *Bede Griffiths: An Introduction to His Interspiritual Thought*, Sky-Light Paths, Woodstock VT 2003, 111-115. Teasdale observes that in this regard Bede closely follows Abhishiktananda’s interpretation as expressed in his classical work (p. 114).

differentiation, and the Holy Spirit as the principle of unification in the Godhead:

«[...] so in the Christian view the *logos*, the Word of God, is the principle of differentiation in the Godhead. The Father is the source, the one, the origin, from which everything comes, and the Father knows himself in the Son. He expresses himself and differentiates himself in the Son. So there is interpersonal relationship there in the ultimate, in eternity. But also, at the very moment that he differentiates himself in the Son he unites himself with the Son in the Spirit»²⁵.

In the Christian understanding, the ultimate reality is love, and love implies relationship. Bede points out the weakness of pure *advaita*: there is pure consciousness, but there is ultimately no love. While in *Saccidananda* the idea of self-knowledge is emphasized, Bede observes that self-knowledge needs to be complemented by self-giving which is another basic movement of the Godhead: «The movement of self-knowing, of self-reflection, of self-consciousness in God, is accompanied by another movement of self-giving, of self-surrender, of ecstatic love»²⁶. In the Christian tradition, God's self-knowledge is attributed to the Word, while God's self-giving in love is called the Spirit: «The Father knows himself in the Son and communicates himself in the Spirit»²⁷.

The fundamental relationship between Father and Son consists in the eternal origination of the Son from the Father, the ultimate source and origin of the Godhead. In John's Gospel, this ontological relationship is normally expressed by Jesus in terms of a personal relationship of reciprocal immanence, as well as mutual knowledge and love:

«In saying, "I am in the Father and the Father in me", "I know the Father and the Father knows me", "I love the Father, the Father loves me", Jesus is affirming a total interpersonal relationship»²⁸.

²⁵ BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 170.

²⁶ BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 97.

²⁷ *Ibidem*, 99.

²⁸ BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 169.

Jesus' experience of intimate relationship with the Father, which is a unity in distinction or unity in relationship, constitutes the basic pattern of Christian non-duality.

To the recurring question, «Can Jesus be called God?», Bede gives an answer which is based on Jesus' unique relationship with the Father:

«It is, therefore, perfectly correct to say that Jesus is God, but always with the qualification that he is “God from God”, that is, he receives the Godhead from the Father, which is what characterizes him as the Son; and furthermore he is not simply God, but God in man and man in God. He is the “Word made flesh”»²⁹.

1.3 *Cosmic Dimension*

Bede's cosmic Christology is inspired by the idea of “*Purusha*”, which can be translated as “cosmic Person”, or “primordial Man”, seen as an archetypal, representative man. The *Rig Veda* describes “*Purusha*” as existing from before creation who engenders all things³⁰. Bede understands this idea to be a universal concept which was found in the ancient countries surrounding Israel and was also developed in Hinduism, Buddhism and Islam³¹. In the Jewish tradition, however, there is very little evidence of this primordial man. As distinct from the idea of primordial man, the Book of Daniel mentions the Son of Man who will come in glory at the end of time. It is in the Book of Enoch, written a little before the time of Christ, Bede observes, that we find the figure of the Son of Man who existed before the creation, was hidden from the world and would be manifested at the end³². Hence, the Son of Man of the Book of Enoch can be compared to the primordial man existing prior to creation and likened to the Son of Man in Daniel, coming at the end of time.

Before the Sanhedrin, Jesus referred to himself as the eschatological Son of Man of Daniel, appearing in glory on the clouds of heaven. But, Bede observes, Jesus probably understood himself as the “primordial man”

²⁹ *Ibidem*, 127.

³⁰ Cf. *Rig Veda* 10; cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 128-129.

³¹ For Bede's discussion of The Cosmic Person in Hinduism, Buddhism and Islam see chapter 7 in BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 128-148.

³² Cf. *Ibidem*, 120.

who existed before creation when he said on another occasion, «Before Abraham was, I am» (*Jn* 8:58). Likewise, Jesus understood himself as the “representative man” when he identified himself with every man and woman: «Just as you did it to one of the least of these my brothers and sisters, you did it to me» (*Mt* 25:40)³³. Thus Bede states: «Here then there is a Son of Man who existed from the beginning but who would come at the *eschaton*, the end, and is present now in the world today as the incarnate one»³⁴. Christ is present in the world today, especially in every human person, as the incarnate one. It is through the incarnation that Jesus can be seen as the “representative man”. According to the Greek Fathers, by assuming our human nature, the Word of God has united himself, in a mysterious way, with each one of us, for the human nature which he took on is shared by all human beings³⁵.

The cosmic dimension of Bede’s Christology also draws inspiration from the insight of the New Physics which has revolutionized our understanding of the universe. As Bede observes, the Newtonian model of a world of solid bodies moving in space and time has been replaced by the model of relativity and quantum physics, in which matter is conceived as a form of energy and the universe as a field of energies³⁶. Bede also accepts the view that the physical and the psychological are mutually interpenetrated. Bede sees the physical world as pervaded with consciousness, and consequently, the cosmos is a continuum or an interrelated psychosomatic system³⁷. According to this perspective, Christ is united not only to all human beings through the incarnation but, just as the body assumed by the Word of God is part of the material creation, the entire cosmos has in some way become the extended body of Christ through the incarnation.

The idea of the cosmic Christ is based on the mystery of the incarnation as well as on Jesus’ death and resurrection. Jesus not only spoke of himself as the transcendent Son of Man coming in glory at the end of time, he also used the same title to refer to himself as the servant of

³³ *Ibidem*, 119.

³⁴ *Ibidem*, 120-121.

³⁵ This idea is referred to by Vatican II’s *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*: «For, by his incarnation, he, the Son of God, has in a certain way united himself with each individual» (GS 22).

³⁶ Cf. BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 51-52.

³⁷ Cf. *Ibidem*, 52, 184.

Yahweh, who must suffer, be killed and rise again. In point of fact, Jesus employed the title “Son of Man” in his three “passion predictions” as recorded in Mark’s Gospel (*Mk* 8:31; 9:31; 10:33-34). Jesus saw himself as the suffering servant of Isaiah and «he went obediently to death on the cross because he knew that that was the will of his Father, for the salvation of the world». According to Bede, the tremendous insight of Jesus was to have brought together the transcendent Son of Man of Daniel with the figure of suffering servant of Isaiah through the title “Son of Man”, as no one had ever done so before³⁸.

Bede considers the death of Jesus a *cosmic event*, an event, that is, which affects the entire creation. In dying, Jesus passed voluntarily over to God. Jesus’ death also marked the point of transcendence of human consciousness to the divine, the point where the human being totally surrendered, body and soul, to the divine being³⁹. Bede insists that Jesus left nothing behind in his passing over into the divine. The universe consists of three levels of reality: the physical, the psychological and the spiritual, and these three levels form an interdependent whole. For Bede, the resurrection of Jesus is a sign of this integral reality. His physical body did not disintegrate, but was reunited with his soul, his psyche. Soul and body did not disappear in this passage into the divine, but were transfigured by the Holy Spirit⁴⁰.

As the body of the risen Jesus is part and parcel of the one cosmos, his resurrection does not only offer a pledge of the new creation, but has actually inaugurated the process of transformation of matter and the entire creation. According to Paul, the risen Christ is not only a “spiritual body”, penetrated and transfigured by the Holy Spirit, but a “life-giving Spirit”, who imparts the transforming Spirit to humanity and the world (cf. *1 Cor*

³⁸ BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 119.

³⁹ Cf. BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 188.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 183-184. In another place Bede remarks: «It is also important to emphasise that the soul of Jesus did not disappear. In the view of Shankara and so many others the *jivatman* disappears at death. You simply realize yourself in the total reality and there is no *jiva*, no individual, any more. But the soul of Jesus [...] is eternal in the Godhead. It is not that he disappears into the Godhead. Rather, both the body (*soma*) and the soul (*psyche*) are taken up into the spirit (*pneuma*) in the transcendent one and are totally transfigured in the One» (*New Vision*, 168).

15:44-45)⁴¹. Through the instrumentality of the glorified Christ, the Spirit took possession of matter and the entire creation, initiating the process of transmutation of the cosmos into a new creation. In Paul's thinking, the new, eternal creation is precisely this present creation transformed by the Spirit into a spiritual creation⁴². Thus the incarnation and resurrection of Christ signaled God's definitive affirmation of the reality of the world.

As will be seen, the three aspects of Bede's Christology have great significance for his view of a Christian non-duality. Whereas the historical and cosmic dimensions of Bede's Christology uphold the unity in distinction between God and the world, the mystical aspect presents Jesus' own experience of unity in relationship with the Father as the basic pattern of Christian non-duality.

2. Christ as Model of Christian Non-Duality: in Dialogue with Vedanta

2.1 Major Schools of Vedanta

One of the highly intriguing problems of Hinduism is the relationship between the ultimate reality and the world. This topic has been especially discussed in the Vedanta, that is, in the various systems of philosophy developed between the eighth and fifteenth centuries of the Common Era⁴³. The first major system of Vedanta was created by Shankara in the eighth century and the cornerstone of his philosophy was the concept of non-duality: *advaita*. The ultimate Reality is experienced in consciousness as absolute non-duality. According to Shankara, all that we experience in time and space, in our present mode of consciousness, is ultimately illusory. The world as we know it is *maya* or illusion. We "superimpose", as Shankara puts it, all the appearances we experience of this world upon the one Reality. Consequently when we awaken to pure consciousness, that is, when we get beyond our sense consciousness, all this disappears. Even the human person ultimately has no individual reality. That, too, is an appearance of the one ultimate Reality. In Shankara's view even the

⁴¹ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 107, 225.

⁴² Cf. *Ibidem*, 167-168.

⁴³ For Bede's discussion of the major schools of Vedanta see: BEDE GRIFFITHS, *Vedanta and Christian Faith*, 31-43; *New Vision*, 151-154.

personal aspect of the ultimate Reality is a projection of the mind. The absolute Reality has no differentiation whatsoever. Thus, in affirming the transcendent undifferentiated unity, Shankara found no place for multiplicity or differentiation⁴⁴.

Another great Vedantic school was that of Ramanuja in the eleventh century. Against the *advaita* of Shankara, he proposed the concept of *vishistadvaita*, which means “qualified non-duality”. He held that the supreme Reality is the personal God, Vishnu. The world is latent in Brahman from the beginning and comes forth from him when creation is determined. As “part” of Brahman the world is no less real than he. According to Ramanuja, the world qualifies God; hence the term *vishistadvaita*. Ramanuja explains the relation between God and the world as that between a substance and its attributes or qualities. Just as a lotus may be white or blue or red, yet remains essentially a lotus, so the Brahman while remaining essentially the same possesses an infinite multiplicity of qualities, which, as “modes” of his divine being, constitute this world of multiplicity. Ramanuja illustrates this concept with the following image: God is like the soul while the universe is his body. Bede feels that this simile reflects a pantheistic ambiguity in Ramanuja’s system⁴⁵.

Then in the thirteenth century, Madhva put forward the doctrine of *dvaita*, duality. In this view, God is fully personal and remains absolutely distinct from the world. It may seem that Madhva comes nearer to the Christian view than any other Vedantic systems. Yet there remains a great difference.

⁴⁴ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 152; see also SURENDRANATH DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Motilal Banarsidass, Delhi 1975, 439-452. While it is true that most Advaitins interpret Shankara as a world-denying illusionist, some scholars believe that Shankara need not be understood in this way. Richard De Smet, SJ, among others, taught that Shankara’s ontology was realist, not illusionist. Cf. ID. *Origin: Creation and Emanation*, in «Indian Theological Studies» 15 (1978), 275; there the author refers to Shankara as «a radical valuationist who measures everything to the absolute Value, the Brahman, and declares its inequality to it rather than the degree of its participation in it. This manner of thinking and speaking is legitimate but it has misled many into acosmic interpretations of his doctrine». One thing to add here: even if Shankara is a realist, instead of an illusionist, this does not mean that the world and the multiplicity of beings which inhabit it have any kind of lasting value for him. Creation is not finally transformed and integrated into the divine life. It comes and goes, becomes manifest and then is periodically destroyed, without ever attaining a final goal or purpose. It is at best God’s *lila* or “play”, nothing more.

⁴⁵ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 153; see also DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, vol. 3, 165-201.

Though the world is really distinct from God, according to Madhva, it exists eternally alongside him. Though the world and man depend radically upon him, yet it is nowhere said that they are precisely created by God⁴⁶.

The term *advaita* is not restricted to a school of thought. While it refers to the philosophical doctrine of Shankara, *advaita* also means the ultimate state of mystical consciousness. *Advaita* as a mystical experience is an intuitive awareness of an inner unity with everything. In this awareness the distinction between subject and object seems to break down and one knows in a new and expanded way. At the summit of this non-dual experience we find the great utterance of the Upanishads: "I am Brahman". Since this is a mystical utterance, it is not easy to determine its precise meaning.

Though Shankara's advaitic doctrine was questioned by all subsequent schools of Vedanta, it is quite popular today, as Bede believed, among Hindu intellectuals. They tend to view the world as ultimately an illusion, thought to be real through ignorance. This understanding has unfortunately led to the depreciation of the present world and material progress.

Bede both appreciated Shankara's view of the divine and criticized his teachings on the illusory nature of the world. Bede, of course, remained firm in his conviction about the reality and value of this world of distinctions, a view based on the Christian doctrines of creation and incarnation. While he felt attracted by the teaching of *advaita*, Bede sought to formulate a Christian non-duality which can be expressed by the basic idea of "unity in distinction". He found in Jesus' own mystical experience the source and model of Christian non-duality. We shall discuss Bede's view from two complementary perspectives: unity in the Word and communion in the Spirit. It will be seen that Christian non-duality, according to Bede, is ultimately a participation in Jesus' *Abba* experience through the Spirit. Finally, the last section of the paper will evaluate Bede's Christian non-duality in the light of Vedanta schools.

2.2 *Unity in the Word: Creation and Incarnation*

According to Bede, the critical question in regard to the relation of Vedanta and Christian faith is in the matter of creation. While Christianity has always taken its stand on the doctrine of creation, none of the systems

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, 154; see also DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, vol. 4, 150-180.

of the Vedanta has presented the same idea of creation as found in the Christian tradition. In the Christian view, Bede contended, creation is a “mystery”. It is easier to say what creation is not than to tell what it is. It excludes on the one hand the theory of Shankara that the world has no real being distinct from that of God. On the other hand, it also rejects the theory of Ramanuja that the world is a “part” of God, or “mode” of his being. Likewise, Christians should avoid the view, as found in Madhva, that the world and God are two separate “beings”. This idea, Bede observes, can be suggested by the image of God as a Maker, who produces the universe as a potter produces a pot. God is seen as a being “above” the universe, who exists alongside this world and directs it from above⁴⁷.

Bede finds a better analogy for God’s creation in a work of art which reflects the mind of the artist. Accordingly, Bede traces the original unity of all things with God in the “ideas” existing in the mind of God. The Fathers of the Church, especially St Augustine, took inspiration from Plato and proposed the theory of the “ideas” in the mind of God. From eternity God expresses himself in the Son or the Word. In expressing himself fully in the Word, the Father also expresses all the potentialities of creation latent in his Word. These possibilities are called “ideas” in the mind of God, which are the archetypes of all the things existing in the world⁴⁸. According to Thomas Aquinas the ideas of God are not really distinct from God, but are identical with the divine essence⁴⁹. Hence, there is a strict unity between the “ideas” or archetypes of all things and God. Following Meister Eckhart in making a distinction between “potential” and “actual” existence, Bede holds that the whole of creation is potentially contained in the Word of God from the beginning:

«Christians would say that the whole creation comes into being originally in the Word of God. Before there was any time the whole creation exists potentially in this Word. Meister Eckhart said, “God only speaks one Word, and in that Word the whole creation comes into being”»⁵⁰.

⁴⁷ BEDE GRIFFITHS, *Vedanta and Christian Faith*, 44.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 46.

⁴⁹ THOMAS AQUINAS, *STh I*, 15.1. 3; cf. BEDE GRIFFITHS, *Vedanta and Christian Faith*, 46-47, 68; *New Vision*, 170-171.

⁵⁰ BEDE GRIFFITHS, *Cosmic Revelation*, 78. For Eckhart’s distinction between virtual or potential existence and actual existence, see EDMUND COLLEDGE and BERNARD MCGINN,

Then by an act of the creative will God causes these ideas, which exist eternally in him, to begin to exist in space and time, in distinction from him. Creation is the act by which God wills the distinct existence of each person and thing⁵¹. Created beings are, as it were, reflections of the ideas in the mind of God, which give “form” and “actuality” to the finite beings⁵². In this view, the multiplicity of beings in creation is gathered into the unity of the one Word spoken by God from eternity. However, just as each finite being is a unique reflection of a particular aspect of the one Word, a unity in distinction of all things with God, as well as among themselves, is maintained⁵³.

Bede further explains the unity in distinction of God and the world through the latter’s total dependence on God. While creation means that God gives a finite being to the world which then begins to exist in space and time, the two concepts of “being” and “existence”, however, are analogical terms. Nothing else “exists” in the same way as God exists. Bede considers the world as “pure potentiality” of being which is in need of receiving “actuality” from another. Seen in itself the world is a sheer “lack of being” or “limitation of being”. God alone, as fullness of being, can bestow “actuality” on the world, enabling it to exist in a relative way⁵⁴. Hence, there exists in the creature a total and permanent dependence on God as its “Source” and “Ground” of being⁵⁵. Since God continuously communicates being to creatures, not for a moment can a creature exist apart from God. This explains the profound and constant relationship of unity in distinction between God and the world.

As each one of us is a word within the one Word, to realize one’s self is to realize one’s eternal “idea” in the Word. Sin is the failure to realize one’s true Self. Bede describes the Fall as our descent from the state of

Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense, Paulist, New York 1981, 40-41.

⁵¹ Cf. BEDE GRIFFITHS, *Vedanta and Christian Faith*, 47.

⁵² *Ibidem*, 71-72.

⁵³ Cf. *Ibidem*, 49; see also BEDE GRIFFITHS, *Return to the Centre*, Templegate, Springfield IL 1976, 42.

⁵⁴ BEDE GRIFFITHS, *Vedanta and Christian Faith*, 70-72.

⁵⁵ BEDE GRIFFITHS, *Return to the Centre*, 36; Bede asserts that every creature is a “need for being” as well as a “capacity for being”; from his fullness God alone can fulfill the capacity and need of creatures (*ibidem*, 43).

divine consciousness into a separate mode of consciousness. This separate mode of consciousness is centered on the self, since we have lost touch with the eternal ground of our being⁵⁶. Following the Christian tradition, Bede understands the redemptive work accomplished through the incarnation as a mission of reintegration: «By the incarnation of the *Logos*, all these “ideas” or “words” (*logoi*), which have become separated from the Word, are reunited with their Principle»⁵⁷.

Moreover, as has been mentioned, Bede presents a universalist or cosmic view of the incarnation based on the teaching of the Greek Fathers. Bede received this view through Thomas Aquinas, which holds that, in assuming our human nature, the Word of God has in a mysterious way united himself with all humanity and the whole universe as well. Thus Bede states:

«All men, as Aquinas says, are one Man. It is this one Man who fell in Adam and who is redeemed in Christ [...]. Christ is now the Self of redeemed mankind restoring it to its being in the Word. Christ is therefore incarnate in every man, or rather he is incarnate in the whole universe. For as all men are one Man and form the body of Christ, so the whole universe is one body, one organic whole, which comes to a head in man»⁵⁸.

If Thomas can say that all men are one Man in Adam, it is certainly right to say that all men are one Man in the second Adam, Christ, as he assumed the human nature which we all possess. The inclusion of the material universe in the body of Christ is based on the biblical-patristic teaching of the cosmic Christ, as well as on Bede's view of the world as a psychosomatic unity⁵⁹.

Thus, Bede understands the relationship between Christ, humanity and the world as a unity in distinction according to a threefold scheme. Firstly, from eternity all things exist potentially as “ideas” in the one Word, in identity with God. Secondly, through creation, all things acquire an actual existence in time and space, in distinction from God and one another. The unity of all things with God – and among themselves – is

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, 28.

⁵⁷ BEDE GRIFFITHS, *Vedanta and Christian Faith*, 69.

⁵⁸ BEDE GRIFFITHS, *Return to the Centre*, 31; cf. THOMAS AQUINAS, *STh* I-II, 81.1.

⁵⁹ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 225.

preserved as they reflect the “ideas” in the one Word and exist in the one ultimate Ground of being. Thirdly, through the incarnation, humanity and the universe are assumed by the Word of God and become the one cosmic body of Christ, forming a unity in distinction.

2.3 *Communion in the Spirit: “sons in the Son”*

As has been pointed out, Bede holds that the elements of *distinction* and *relationship* exist even in the Godhead: «The Father knows himself in the Son and communicates himself in the Spirit»⁶⁰. While the Father expresses and differentiates himself in the Son or the Word, the Spirit is seen as bond of love uniting the Father and the Son. These two principles of differentiation and communion, Bede observes, are also operative in creation. Thus, God the Father conceives the ideas, or archetypes, of all things in the Word and then by the Spirit – which can be identified as an act of the will or impulse of love – God gives existence to the world. Inspired by Dionysius Areopagite’s mystical vision of the *exitus* and *reditus* of all things from God and to God, Bede highlights the two movements in creation, the going out and coming in, corresponding to the twofold movement of self-differentiation and unification in the Godhead⁶¹. Thus Bede states:

«That is the whole rhythm of the universe. It comes out through the Word into time and space. The Word is the intelligence, the mind, which organizes the universe, the Spirit is the energy which develops the universe. The Spirit is drawing everything back to its origin, bringing atoms, molecules, cells, plants, animals and human beings, back to their source in God»⁶².

⁶⁰ BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 99.

⁶¹ Cf. DIONYSIUS AREOPAGITE, *The Divine Names* IV, 10-17; in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, ed. Colm Luibheid, Paulist Press, New York 1987, 78-84. Bede received this Dionysian inspiration through Ruysbroeck. The Flemish mystic makes a further distinction between our coming forth from God in eternity and coming forth in time; Bede states: «Ruysbroeck then asserts that we have our eternal archetype in God which comes forth forever from the Father in the Son and returns in the Spirit. But then we have a created existence as we come forth from God in creation, in time, and in our created existence we reflect an eternal archetype» (*New Vision*, 249). For the reference to Ruysbroeck, see *The Spiritual Espousals* III, 3A, B and 4; in *John Ruusbroec: The Spiritual Espousals and Other Works*, tr. James A. Wiseman, Paulist Press, New York 1985, 148-152.

⁶² BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 171.

In this way all things come forth from God through the Word and return to the source through the Spirit. At times, however, Bede considers the Spirit as active in both movements of coming forth and going in of the universe. Speaking of the creation of human beings in particular, Bede says:

«Also each person's creation is a movement of love. The Father wills us, loves us into existence. He conceives us in the Word and wills us in the Spirit, and he expresses his love in bringing us forth. We are an effect of that divine love, and the very love which sends us forth from him draws us back to him all the time»⁶³.

In this passage Bede shows the Spirit as God's love «which sends us forth from him» and «draws us back to him». Thus, Bede depicts the Spirit as the love of God which is understood in terms of both *agape* and *eros*. The Spirit is the love which bears benevolence and gives existence to humans (*agape*) as well as the love which longs for and draws humans back to God (*eros*)⁶⁴.

Following the Pauline teaching, Bede presents a tripartite anthropology which conceives of the human being as consisting of body (*soma*), soul (*psyche*) and spirit (*pneuma*) (1 Th 5:23). In general, Bede agrees with Paul in viewing the spirit as the summit of the soul, or the “fine point of the soul”, rather than as a third constituent element in humans. The spirit is the point of contact between the human and the divine⁶⁵. In the Hindu tradition, as seen in the advaitic school, the individual self is identified with the supreme Self – «I am Brahman». Bede stresses the basic difference in the Christian view:

«By contrast, in the Christian understanding the human spirit is never identified with the Spirit of God. The spirit in man is rather the capacity for God, the capacity to receive, and always the experience of God comes as a gift, as a grace from above. So the spirit of man receives the Spirit of God»⁶⁶.

⁶³ *Ibidem*, 172.

⁶⁴ For a discussion on the relationship between *agape* and *eros* see the Encyclical of BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, nn. 3-11.

⁶⁵ BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 76.

⁶⁶ BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 223.

Bede designates the human spirit, understood as capacity for God, as the dynamism for self-transcendence. Citing Karl Rahner, Bede views self-transcendence as constitutive of human nature⁶⁷. As the goal of human self-transcendence is to return to the source, Bede holds that human transcendence needs to be activated and fulfilled by a divine power which draws humans back to their ultimate source in God. This divine dynamism is called the Spirit of God which is God's self-communication to humans. Thus, the movement of human self-transcendence is dependent on God's self-communication, and is seen as a response to God's invitation and allure⁶⁸. There is, therefore, an intimate unity in distinction between the human spirit, seen as human self-transcendence, and the divine Spirit, understood as God's self-communication. Similarly, the idea of human self-transcendence as dependent upon God's self-communication is emphasized by Rahner⁶⁹.

Bede describes the movement of self-transcendence of humans in terms of growth in the individual consciousness towards participation in the universal consciousness of the ultimate being. But the question arises, *does the individual soul or consciousness survive* in the ultimate state when it fully participates in the consciousness of the supreme being? Bede's answer is a definite "yes", because the purpose of creation is for God to communicate himself to, and share his love with, finite beings. Thus Bede states:

«The very purpose of creation was that the One should be able to communicate himself to the many [...]. Love seeks to communicate itself, and the purpose of love would not be satisfied if there were no one to share that love»⁷⁰.

Thus far we have been discussing the relationship between the human spirit and the Spirit of God. Have we forgotten the main theme of our topic, that is, Christ as paradigm of Christian non-duality? Not at all. According to Paul's testimony, the "Spirit of God" that we have been

⁶⁷ Cf. BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 93; in a footnote Bede cites KARL RAHNER, *Foundations of Christian Faith*, DLT, London 1978, 31-35. See also *New Vision*, 171-172.

⁶⁸ Cf. BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 99-100.

⁶⁹ Cf. K. RAHNER, *Foundations of Christian Faith*, 116-138. Rahner reflects on God's self-communication as source and goal of human transcendence.

⁷⁰ BEDE GRIFFITHS, *Marriage of East and West*, 98.

speaking of, is in fact the “Spirit of Christ”. The following is a recurring theme in Bede: «Adam, the first man, as St Paul says, was a living soul whereas Jesus, the second Adam, is a life-giving Spirit» (1 Cor 15:45). Through his total surrender to God, Jesus reversed Adam’s disobedience and became the new man, the man of the Spirit (*anthropos pneumatikos*). Moreover, through the resurrection, Jesus became not only a “spiritual body” but the “life-giving Spirit”, that is, the source and principle communicating the Spirit to humankind⁷¹. However, to designate the Spirit as “Spirit of Christ” is not meant to confine the activity of the Spirit within the institutional Church. The Spirit of Christ is at work also in other religious traditions and in the whole world, offering to all people of good will «the possibility of being made partners, in a way known to God, in the paschal mystery» of Christ⁷².

The Spirit of Christ is first of all the “Spirit of adoption”. By transmitting his Spirit to the disciples Jesus is inviting them to share in his Sonship. According to John, this is the goal of the incarnation: «(T)o all who received him, who believed in his name, he gave power to become children of God» (Jn 1:12). When Jesus calls himself the Son and claims to have unique knowledge of the Father, he is including his brethren also: «and no one knows the Father except the Son and anyone to whom the Son chooses to reveal him» (Mt 11:27)⁷³. However, Jesus does not reveal the Father through abstract ideas; rather he reveals the Father by communicating to us his “*Abba* experience” and he accomplishes this by the transmission of his Spirit. Paul brings forth this idea in the letter to the Galatians where he says, «God had sent the Spirit of his Son into our hearts crying *Abba!* Father!» (Gal 4:6). Bede states:

«That is an exact description of the Christian mystical experience. God had sent the Spirit of his Son into our heart or into our spirit. In the Spirit we are united with Christ the Son. We become *sons in the Son* and we are able to say,

⁷¹ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 107.

⁷² Cf. GS 22. Regarding the working of the Spirit among all men Bede Griffiths states, «It is the same Spirit which from the beginning of history has been leading all men by his grace; it is the same Word, which enlightens them through their reason and conscience and prepares them for the revelation of himself»; ID., *The Golden String: An Autobiography*, Templegate, Springfield IL 1954, 176.

⁷³ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 219.

“*Abba*, Father”. We share in Jesus’ experience of the Father. We enter into the dynamic of the Trinitarian experience»⁷⁴.

As sons and daughters in the Son, we are introduced into the Trinitarian mystery, to participate in the loving communion of the three divine persons – source of Christian mysticism. The distinctive element in Christian mysticism can be found in the concept of person which, I believe, can be defined as “an individual in relationship with others”. According to Bede, «a person is a dynamism of love and we become a person as we give ourselves to others». Citing Teilhard de Chardin’s famous dictum «union differentiates», Bede makes the point that «the more we are united with others, the more we become ourselves»⁷⁵. This means that our personhood grows in proper proportion to our relationship with others. Bede insists that each individual person has a “unique character” and is a “unique image of God”; at the same time, a person is also “universal”. These two aspects, the “personal” and the “universal”, are correlative and they grow in the same direction:

«The more universal you become, the more deeply personal you become. You do not diffuse yourself, you do not lose yourself as you grow in knowledge and understanding and love – you extend [...]. Jesus is the most personal being in history, and yet he is the most universal»⁷⁶.

Bede holds that our personal uniqueness and relationship with others grow together. This is especially true regarding our relationship with God. Bede’s view is in accord with Karl Rahner’s axiom concerning the relationship between God and the world or humanity: proximity and autonomy, or distinction, grow in proper proportion⁷⁷.

Bede offered a lengthy and insightful reflection on Christian mysticism, starting from Clement of Alexandria, going through Origen, Gregory of Nyssa, Dionysius the Areopagite, and arriving at Meister Eckhart and Ruysbroeck⁷⁸. As a conclusion to his reflection, Bede pointed to the

⁷⁴ *Ibidem*, 223; for the expression “sons in the Son” (*fili in Filio*) see GS 22; cf. ATHANASIUS, *Adv. arian.* 3,24, PG 26: 373.

⁷⁵ *Ibidem*, 173. For the discussion of a similar concept of person see JOSEPH H. WONG, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, LAS, Rome 1984, 214-217.

⁷⁶ BEDE GRIFFITHS, *Cosmic Revelation*, 127.

⁷⁷ Cf. KARL RAHNER, *Current Problems in Christology*, TI vol. 1, 162-163.

⁷⁸ Cf. BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 231-250.

concept of *person* as the fundamental element distinguishing Christian mysticism from most Oriental traditions, in which there is the persistent tendency to lose the person in the Ultimate. In Christian theology and mysticism the person is not lost in the divine but enjoys perfect oneness in love⁷⁹. Behind the two opposite views regarding the permanence, or otherwise, of the human person, Bede discovers the deeper difference in the nature of mysticism of the two traditions:

«Perhaps the fundamental difference is this: that the heart of Christian mysticism is a mystery of love, whereas both in Hinduism and in Buddhism it is primarily a transformation of consciousness»⁸⁰.

The essence of the Christian experience is an experience of love, although consciousness and understanding also form an integral part. Love is self-communication and entails relationship. Hence, according to Bede, the Christian experience is all a matter of interpersonal relationship. The human person does not disappear in the Godhead, but discovers a personal relationship with God in love. In Bede's construct, this relationship of union with God constitutes the heart of Christian non-duality, which is ultimately a participation in Jesus' *Abba* experience through the Spirit. Thus in Christ we find the source and model of Christian non-duality.

2.4 *Bede's Christian Non-Duality and Vedanta Schools*

In his effort to pursue a Christian dialogue with Hinduism, Bede was aware of the different views of the two traditions regarding the relation between God and the world. The Hindu tradition, emphasizing unity, affirms that God and the world are not two, while the Christian tradition, by stressing their distinction, holds that God and the world are not one.

⁷⁹ Commenting on the emergence of a "new wisdom" in our time, of which Bede is a prophet, Bruno Barnhart states: «Something has been emerging – the *human person*. We can see the waves of this emergence moving through Bede's developing vision. It is not only the collective or cosmic person that is emerging, however, but also the individual person: the personal "subject" as conscious, free and differentiated – differentiated even from the matrix of the old wisdom. Here emerges the tension between Vedanta and Gospel [...] between *atman* and the human person as "new creation", free and creative in this world and its history»; cf. ID., *The One Light: Bede Griffiths' Principal Writings*, Templegate, Springfield IL 2001, 24.

⁸⁰ BEDE GRIFFITHS, *New Vision*, 253.

Bede's main concern was to reconcile the two apparently opposing views through what he called a "marriage of East and West". By this Bede did not mean to produce a syncretism out of the two traditions. Rather, he hoped to find an expression of co-incident holding together the two contrasting poles of East and West. Bede remained firm in his Christian conviction of the value and reality of this world of multiplicity and distinctions. At the same time, he was fascinated by the Hindu idea of non-duality or unity between the world and the ultimate reality. Instead of opting for one of the two poles as alternatives, Bede tried to integrate the Hindu pole of *non-duality* with the Christian pole of *distinction*.

As a result of his searching Bede was able to propose a Christian non-duality, which is based on the idea of "unity in distinction" or "unity in relationship". Bede saw this Christian model of non-duality as ultimately existing in the mystery of the Trinity, which was revealed through Jesus' own experience of a unique relationship with the Father. Then Jesus' intimate *Abba* experience was shared with his disciples, thus giving rise to what Bede called a "Christian *advaita*". As Bede's formulation of Christian non-duality is founded on Scriptures and Christian tradition⁸¹, it should be readily accepted by Christians. However, is Bede's version of Christian non-duality acceptable to the Hindu?

As has been shown, there are different schools of *advaita* in Hinduism. It is clear that Bede's Christian *advaita* would not be accepted by the school of Shankara, as this system teaches a "pure *advaita*" which denies any distinction or multiplicity. But there exists also the "qualified *advaita*" of the school of Ramanuja. In reaction to the teaching of Shankara, Ramanuja intended to maintain the reality of both God and the world by saying that God is qualified by the world and that the world is related to God as body to its soul. For the lack of a clear notion of creation, Bede observes, Ramanuja's system bears the ambiguity of pantheism. Can Bede's Christian *advaita* be seen as another form of "qualified *advaita*", which, by virtue of an adequate understanding of creation, is free from a pantheistic tendency? In this case, a "qualified" *advaita* would mean a position which is different from that of Shankara's "pure" *advaita*, inasmuch as Bede's Christian *advaita* is "qualified" by the idea of "unity in distinction". As

⁸¹ In my paper I have also indicated at various points Bede's dependence on, and affinity with, the thought of K. Rahner, a major theologian of our time.

the Vedanta comprises various systems of interpretation, including the school of *dvaita* (duality) of Madhva, I believe it should be possible for the Vedanta to admit Bede's interpretation of Christian *advaita* as well. Bede's view might be considered as occupying an intermediate position between that of Shankara and Madhva.

3. Conclusion

In his Christian dialogue with Hinduism Bede was aiming at the mutual enrichment of the two traditions. *Advaita* or non-duality is no doubt a major contribution which Hindu tradition can offer to Christianity. Ordinary Christians would probably tend to adopt a dualistic approach both in their understanding of the relation between God and the world and in their own relationship with God. In this sense they could be seen as close to the school of Madhva.

Bede, however, even though he did not agree with the pure *advaita* of Shankara, was much attracted by the idea of non-duality. Prompted by this unitive approach, Bede entered deeply into the Christian mystical tradition, searching for a parallel unitive vision there. In his searching, Bede found special inspiration from the Gospel of John and rediscovered the richness of the Christian mystical heritage, especially in the patristic and medieval periods. Bede proposed Jesus' "*Abba* experience", which is an experience of unity in relationship, as the source and model of Christian non-duality and of any genuine Christian mystical experience as such.

If a unitive vision can be seen as the most significant contribution from Hinduism in the Hindu-Christian dialogue, the specific contribution from Christianity, according to Bede, can be found in the concept of "person". Bede views a person as a dynamism of love which implies communication and relationship. Referring to the expression «union differentiates» of Teilhard de Chardin, Bede points out that the concept of person as "an individual in communion" can complement the idea of an undifferentiated identity of an Ultimate Reality, existing all alone. In point of fact, Bede's vision of Christian non-duality as "unity in distinction/relationship" hinges on the concept of person.

RECENSIONES

B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Prefazione di P. Coda, Città Nuova, Roma 2006, 532 pp.

Come recensione al volume di B. Benats, vengono qui di seguito pubblicati i due interventi tenuti dal prof. R. Tremblay e dal prof. L. Ladaria durante la presentazione del volume presso la Pontificia Università Lateranense, il 19 febbraio 2007.

* * *

Gli ultimi decenni sono stati un periodo assai fecondo per gli studi ireniani. Uno dei fattori principali di questo rinnovato interesse per la teologia del vescovo di Lione (†202?) è stato senza alcun dubbio l'edizione critica dell'*Adversus Haereses* e della *Dimostrazione apostolica* del R.P. Adelin Rousseau (monaco cistercense dell'Abbazia di Orval, Belgio) pubblicata nella collana *Sources Chrétiennes*.

Il reverendo Don Bart Benats appartiene a questa generazione di autori recenti che, forti delle facilitazioni letterarie offerte dall'edizione di Rousseau e soprattutto affascinati dallo splendore e dalla portata esistenziale del pensiero di Ireneo, hanno cercato di scrutarne le ricchezze pressoché inesauribili. A leggere con attenzione le fonti di Benats che si trovano indicate nelle numerose e sostanziose note a piè di pagina, ci si rende conto che l'autore conosce bene i risultati delle ricerche dei suoi predecessori, appartenenti praticamente a tutte le sfere linguistiche del mondo occidentale. Egli sa trarne profitto per i suoi scopi così come sa esprimersi in maniera critica verso di essi quando gli sembrano non accordarsi pienamente alla *mens ireniana*.

Ciò detto, veniamo al nocciolo del progetto di Benats. Come indica il titolo dell'opera, l'autore si propone di studiare *il ritmo trinitario della verità cristiana*. Il sottotitolo precisa: *Rivelazione di Dio e storia dell'uomo*. E, nell'introduzione della sua opera, l'autore esplicita ancora la sua intenzione in questi termini: «Partendo dalle affermazioni fondanti della rivelazione cristiana, Ireneo introdu-

ce il suo lettore in una comprensione di Dio e dell'uomo inscindibilmente legata a un incamminarsi nella comunione con Dio, Padre, Figlio e Spirito, che attraverso la storia intera – e in modo progressivo – guidano l'uomo alla sua piena realizzazione. Ciò che vogliamo fare, innanzitutto, è cogliere tale dinamica, entrare in essa, condividere anche noi il cammino che Ireneo propone, rendendola, per quanto possibile, più evidente e trasparente» (p. 14).

In questo breve intervento, fisserò la mia attenzione sulla comprensione che, secondo il nostro autore, Ireneo ha di Dio (prima e seconda parte). Il Prof. Ladaria ci parlerà poi di ciò che da qui scaturisce per l'uomo e la sua realizzazione (terza parte).

Prima di trattare della rivelazione del Dio trinitario al momento della creazione del mondo e nella storia che segue, Benats si interessa all'epistemologia di Ireneo. Egli ha il buon senso di far precedere la sua ricerca da ciò che chiama "la provocazione del pensiero gnostico". In considerazione delle ramificazioni pressoché senza fine delle "gnosi" valentiniana, marcionita ed altre, non si può che ammirare la disinvoltura di Benats nel muoversi in questo mondo complesso. Egli si mostra ugualmente abile nell'identificare i tratti principali dell'ermeneutica gnostica così come nel definire gli elementi delle loro teorie utili alla ricerca in corso come, per esempio, ciò che inerisce alla trascendenza di Dio, all'identità del Creatore, alla consistenza della creazione, etc.

È dunque su questo sfondo che Benats mette successivamente in rilievo l'epistemologia di Ireneo. Notiamo *en passant* che non si tratta qui di identificare per contrasto o per opposizione il "teologare" di Ireneo. Secondo Benats – e questa precisazione è di grande valore – le dottrine gnostiche e la loro elaborazione non sono che un'occasione per il vescovo di Lione di proclamare la sua fede, attinta da altre fonti che quelle degli eretici, e di esporre il proprio modo di giustificarla e approfondirla (cf. p. 91). Tanto a livello del contenuto che a quello del metodo, il teologo Ireneo ha infinitamente più da offrire che i sedicenti "narratori di favole" – per parlare con Ireneo – che sono gli gnostici di tutte le sorti (prima parte).

Così Benats può passare alla teologia di Ireneo propriamente detta, fissando la sua attenzione sui dati connessi alla tesi da dimostrare, cioè sulla "conoscenza del Padre, del Figlio e dello Spirito" quale si afferma progressivamente nella creazione del mondo e nella storia. Prima di considerare tale questione nelle quattro tappe della storia affidate rispettivamente, ma senza esclusività, ad una persona della Trinità (creazione/Verbo, Antica Alleanza/Spirito, Nuovo Testamento-tempo della Chiesa/Figlio, perfezionamento escatologico/Padre), Benats studia con precisione i rapporti di "natura" (per così dire) che Ireneo stabilisce tra il Figlio e il Padre e la presenza rivelatrice del Figlio rispetto al Padre e reciprocamente nell'insieme della storia (cf. p. 203). Il nostro autore si mostra

così perfettamente fedele a Ireneo. A questo dato, il vescovo di Lione attribuisce in effetti un'importanza tutta particolare. Infatti, parlare con gli gnostici di un rivelatore uscito dal Pleroma che non fosse l'intimo o la "misura" dell'"Abisso" e che non ne rivelasse l'inconoscibile conoscenza che a partire dalla nuova Alleanza, significava praticamente rimettere in causa l'identità del vero Dio e la sua presenza nella storia a favore degli uomini.

Stabilita questa dottrina, Benats può esporre la "dinamica trinitaria della storia" quale si ritrova sviluppata soprattutto nell'*Adversus Haereses*. Egli tratta la questione con grande cura e con la più esatta conformità al pensiero ireniano, per riprenderne poi i dati essenziali dal punto di vista dell'"intelligenza teologica". Senza forzare le cose nella linea, per esempio, degli sviluppi ulteriori del dogma trinitario, Benats mostra bene l'apporto specifico di Ireneo alla teologia, al discorso su Dio. Sulla scia della Scrittura che rimane, non dimentichiamolo, la fonte principale del nostro dottore, Dio vi appare 1) come trino nella sua identità, dunque Padre, Figlio e Spirito, 2) come un Dio che si dice nel suo "per noi" legato alla storia nella sua totalità e anche all'aldilà di essa e 3) come un Dio che permette, per amore, alla sua creatura di comunicare alla sua intimità, di partecipare alla sua gloria propriamente divina – destino, sottolineiamolo, assolutamente escluso dagli gnostici – (seconda parte).

Il Prof. Ladaria ci dirà fra breve ciò che diviene l'uomo preso, per così dire, nei lacci dell'amore di un Dio che, sebbene infinito nel suo essere – e su questo punto Ireneo non è meno radicale degli gnostici – è anche amore – il che non è ammesso dagli eretici – e dunque capace di donarsi e di farsi conoscere dall'infinitamente piccolo della sua creatura (cf. p. 50).

Prima di cedere la parola al Prof. Ladaria, vorrei esprimere l'ammirazione provata alla lettura di queste prime due parti dell'opera di Benats, ammirazione dovuta all'intelligenza e alla precisione nel trattare la materia studiata così come all'equilibrio dimostrato quando si tratta, nei casi contestati, di discernere ciò che è conforme o meno alla *mens ireniana*.

Pagine queste che fanno dunque onore alla grandezza di sant'Ireneo. Pagine, inoltre, che fanno già presagire qualche tratto principale della sua statura di teologo. Tra questi, ne prendo in considerazione uno particolarmente significativo per la Chiesa di oggi: la capacità di Ireneo di riflettere con vigore e sottigliezza senza mai perdere di vista la ragione d'essere della teologia, che è quella di affascinare il Popolo di Dio mostrandogli la serietà e l'esito dell'amore che Dio ha messo in opera per donargli la vita, la sua Vita. «La gloria di Dio è l'uomo vivente e la vita dell'uomo è la visione di Dio» (*Adversus Haereses* IV 20, 7/*SCb*.100/2, 649).

RÉAL TREMBLAY

* * *

Prima di iniziare voglio congratularmi con il Rev. D. Bart Benats per l'opera portata a compimento e adesso pubblicata. E subito entro *in medias res*. Tocca a me presentare la terza parte del volume dedicata all'antropologia. Due sono i poli del pensiero di Ireneo, Dio e l'uomo, come l'A. indica molto bene già fin dall'inizio della sua opera. Due poli che sono mutuamente coinvolti e che Ireneo contempla con uno sguardo unitario.

I due capitoli dedicati all'antropologia si collocano sotto il titolo generale *Diventare partecipi della gloria di Dio. Il "ritmo" trinitario della storia dell'uomo*. La scelta del titolo è ben riuscita. Infatti, la comunicazione della vita divina, cioè, della gloria, è lo scopo di tutta la storia della salvezza. Tutto è in vista del perfezionamento dell'uomo, perché esso sia capace un giorno di vedere e comprendere Dio (*Adversus Haereses* IV 37, 7). L'uomo è quell'essere «propter quem et conditio fiebat» (IV 7, 4). Dio ha creato l'uomo per avere qualcuno sul quale effondere i suoi benefici (IV 14, 2). Ireneo ci offre in questa breve frase una bella definizione dell'essere umano.

Il cap. V, consacrato alla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, inizia ricordando un principio fondamentale: il primato di Dio: «Deus facit, homo fit» (*Adversus Haereses* IV 11, 2). Questo significa che l'uomo è l'opera di Dio, che a lui deve essere sottomesso, e che deve crescere per arrivare alla perfezione e partecipare alla vita divina, secondo i ritmi di Dio, ma anche con la sua collaborazione. Altre formulazioni ireneane fanno vedere questo intreccio profondo di Dio e dell'uomo sempre col primato di Dio: «La gloria dell'uomo è Dio» (*Adversus Haereses* III 20, 2), solo da Dio riceve l'uomo la pienezza. Ma d'altra parte è nell'uomo che si manifesta Dio, la sua grandezza, la sua gloria: «gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei» (*Adversus Haereses* IV 20, 7). Perciò non c'è vera vita dell'uomo senza la visione di Dio; è con la visione che si diventa immortale, e la visione definitiva avrà luogo con la visione del Padre. Dio che è stato visto *profetice* mediante lo Spirito, *adoptive* mediante il Figlio, sarà visto *paternaliter* nel Regno dei cieli. Da questa visione di Dio verrà la vita eterna per coloro che saranno in Dio (*Adversus Haereses* IV 20, 5-6).

Il Dio trino, il Padre e le sue mani, il Verbo e la Sapienza, il Figlio e lo Spirito, è già all'opera nella creazione dell'uomo. L'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, e questa condizione riguarda l'uomo intero, anche la sua dimensione corporea (*Adversus Haereses* IV pr.4). Tutto l'uomo si trova inserito nella vita divina ed è chiamato alla pienezza dell'incorruttibilità nella visione.

L'assioma *Deus facit homo fit* al quale abbiamo fatto riferimento non implica in nessun modo la passività di quest'ultimo. La libertà è il grande dono fatto da Dio all'uomo. Questa libertà si presuppone dal momento in cui Dio dà all'uomo dei mandati e dei divieti. Nella libertà l'uomo deve crescere, e purtroppo Adamo non ha rispettato il ritmo di questa crescita. Ha voluto essere Dio prima di essere uomo, cioè ha voluto crescere per conto proprio, senza riferimento a Dio, credendo di non avere bisogno di lui. Il suo peccato è stato l'impazienza. Ma Dio è capace anche di volgere il male in bene. Avendo conosciuto il male, l'uomo può fare la scelta del bene con discernimento (IV 39, 1).

Proprio a questo ritmo del divenire e della crescita dell'uomo, sconvolto dal peccato ma fatto possibile di nuovo in Cristo, è consacrato l'ultimo capitolo dell'opera: "Il ritmo del divenire dell'uomo e la sua partecipazione alla vita di Dio". *Adversus Haereses* IV 38, 3: «tale è dunque l'ordine, tale è il ritmo e tale è il movimento per il quale l'uomo creato e modellato diviene a immagine e somiglianza di Dio increato: il Padre decide e comanda, il Figlio esegue e modella, lo Spirito nutre e accresce, e l'uomo a poco a poco progredisce e si eleva verso la perfezione, cioè si avvicina all'Increato» (*Adversus Haereses* IV 38, 3).

Tanti altri testi mostrano questo ritmo trinitario della crescita, p.es. *Adversus Haereses* IV 20, 5 al quale abbiamo fatto già riferimento: lo Spirito prepara in precedenza l'uomo per il Figlio di Dio, il Figlio lo conduce al Padre, il Padre gli dona l'incorruttibilità. Dal Padre tutto viene e verso il Padre tutto deve tornare.

Questo ritmo ascendente che trova l'espressione massima nelle frasi finali dell'*Adversus haereses* (*Adversus haereses* V 36, 3) è, credo, la summa dell'antropologia di Ireneo, dove il vescovo di Lione spiega ciò che l'uomo è chiamato ad essere nel disegno eterno di Dio: «Questi misteri gli angeli aspirano a contemplarli, ma non possono scrutare la Sapienza di Dio, per l'azione della quale l'opera da lui modellata è resa conforme e concorporea al Figlio, perché Dio ha voluto che la sua progenie discenda verso la sua creatura, cioè, verso l'opera modellata, e sia afferrato da questa, e che la creatura a sua volta afferri il Verbo e salga verso lui, oltrepassando così gli angeli e diventando a immagine e somiglianza di Dio».

Secondo *Adversus Haereses* V 9, 3 la carne, dimentica di sé, assumerà le qualità dello Spirito. Soltanto con lo Spirito l'uomo arriva alla pienezza, non bastano l'anima e il corpo. È una nuova espressione della vocazione propriamente divina dell'uomo secondo Ireneo. Ma già adesso l'uomo che vive nello Spirito conserva la fede in Dio e custodisce la giustizia verso il prossimo (*Adversus Haereses* IV 12, 2).

Il ritmo della crescita umana porta dunque soltanto verso Dio, alla realizzazione piena di ciò che fin dall'inizio l'uomo è già chiamato a essere: immagine e somiglianza di Dio.

Questa vocazione ultima comporta un esercitarsi dell'uomo, un abituarci a Dio. L'A. fa riferimento giustamente – e non possiamo soffermarci sui dettagli – alle affermazioni di Ireneo sull'abituarci dell'uomo a Dio, per opera del Verbo, che da sempre, secondo il beneplacito del Padre, è stato vicino al genere umano (*Adversus Haereses* III 20, 2; V 8, 1). Ma allo stesso tempo Dio si abitua ad abitare nell'uomo. L'uomo si abitua a portare lo Spirito, ma, riposando in Cristo, lo Spirito si abitua ad abitare nell'uomo (*Adversus Haereses* III 17, 1). Si usano gli stessi termini. Se da una parte in Dio l'uomo trova la pienezza, d'altra parte è nell'uomo che Dio manifesta la sua grandezza, la salvezza e la vita dell'uomo è l'opera in cui si è impegnato. E l'uomo deve rispondere in libertà, con la fede, la pazienza, la docilità, atteggiamenti che rispondono all'azione di Dio e di Cristo che usa persuasione nei nostri confronti, non violenza (*Adversus Haereses* V 1, 1). Quest'ultima non è conveniente a Dio.

Questo ritmo, come si vede subito, non è solo quello del singolo, è il ritmo della storia della salvezza. Secondo *Adversus Haereses* IV 20, 5, un testo al quale ci siamo già riferiti, questa storia inizia nella preparazione profetica: i profeti vedono già misteriosamente i misteri della vita di Cristo. Così Dio prepara l'uomo alla sua amicizia. Viene poi la conoscenza mediante il Figlio, che ci ha donato già la filiazione adottiva nella sua rivelazione neotestamentaria. Conosciamo e vediamo già come presente ciò che prima era soltanto annunziato, nell'attesa della visione finale.

E se adesso la primizia dello Spirito, soltanto come una semplice caparra, ci fa gridare: *Abbà*, padre, «che cosa non farà dunque la grazia intera dello Spirito, una volta data agli uomini da Dio? Ci renderà simili a lui e compirà la volontà del Padre, perché completerà l'uomo a immagine e somiglianza di Dio» (V 8, 1).

Ancora una volta la perfezione escatologica dell'uomo si presenta come l'immagine e la somiglianza di Dio. Possiamo indicare ancora un altro testo: «Chiamare l'uomo [...] a diventare simile a lui, assegnandolo a Dio come imitatore, elevandolo fino al regno del Padre, e dandogli di vedere Dio e di comprendere il Padre» (*Adversus Haereses* III 20, 2).

Non cesseremo mai di amare Dio, e quanto più lo contempleremo tanto più lo ameremo (*Adversus Haereses* IV 12, 2). Dio avrà sempre qualcosa da insegnarci e noi avremo sempre qualcosa da imparare da lui (*Adversus Haereses* II 38, 3). Dio non cesserà di arricchire l'uomo e l'uomo non cesserà di ricevere i benefici da Dio (*Adversus Haereses* IV 11, 2).

Ecco alcuni spunti, fra tanti altri della teologia ireneana, che in questo libro si mettono in risalto. Appare in ogni momento con chiarezza *Il ritmo trinitario della verità*, questa verità che è Dio stesso che si rivela all'uomo e al quale questi deve rispondere. Non c'è perfezione dell'uomo, ci dice Bart Benats nella con-

clusione, senza il movimento trinitario, che partito prima da Dio verso l'uomo ritorna poi dall'uomo a Dio. Soltanto la Trinità divina garantisce la radicale prossimità di Dio all'uomo che trova il suo compimento nell'incarnazione del Figlio. Allo stesso modo soltanto la Trinità garantisce la vita dell'uomo in Dio nella piena comunione che significa la filiazione; in virtù di essa, unito a Cristo, nello Spirito, l'uomo riesce a dire a Dio Padre, *abbà* Padre. L'incarnazione del Figlio di Dio, l'unione del cielo e della terra, è il fondamento di questa profonda unità tra Dio e l'uomo, impensabile al di fuori della rivelazione di questi misteri centrali della fede cristiana, la Trinità e l'incarnazione del Figlio. Ogni teologia si deve fondare su queste coordinate essenziali. Ireneo lo ha fatto in un modo esemplare in un'epoca difficile. Sarà compito perenne della teologia fare altrettanto in ogni circostanza storica. Lo sguardo verso le grandi figure del passato sarà sempre indispensabile per assicurare il pieno adempimento di questo compito nella responsabilità verso il futuro. Ireneo si rivela un maestro perenne e sempre attuale. Bisogna ringraziare e congratularsi con Bart Benats che ci ha aiutato, nel dialogo con tanti altri studiosi, a penetrare un po' di più la ricchezza del pensiero e dell'atteggiamento spirituale del vescovo di Lione.

LUIS F. LADARIA

G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, 4 volumi: 1. *Epistemologia*; 2. *Fondamenti*; 3. *Contesti*; 4. *Testi antologici*, Città Nuova, Roma 2004-2005.

Gli ultimi decenni hanno visto la pubblicazione di numerosi manuali di teologia fondamentale (d'ora innanzi TF) e, in particolare, del famoso *Handbuch der Fundamentaltheologie*, curato da W. Kern, H.J. Pottmeyer e M. Seckler, edito da Herder a Freiburg im Breisgau nel 1985-88. Rispetto a tutte queste opere, il lavoro curato da Giuseppe Lorizio si presenta non tanto come un ulteriore "manuale" (sebbene conservi in primo luogo una vocazione didattica), quanto e soprattutto come un contributo dotato di una sua specifica e peculiare originalità. Confrontato col famoso *Handbuch der Fundamentaltheologie* (anch'esso in quattro volumi), è possibile rilevarne immediatamente la distanza, a cominciare dalla strutturazione dell'opera: non più i "trattati" sulla religione, la rivelazione, la chiesa, la gnoseologia teologica (corrispondenti allo schema moderno dell'apologetica, scandito secondo il modulo della *triplex demonstratio: religiosa – christiana – catholica*), ma: Epistemologia (vol. 1); Fondamenti (vol. 2); Contesti (vol. 3); Testi Antologici (vol. 4). Inoltre, di fronte al rischio, che corre ogni opera a più mani, di una giustapposizione di contributi e prospettive, non sempre riconducibili a una visione organica della materia, nel caso del testo in questione si può

notare una costante tensione verso l'unità. Infatti, sebbene gli autori provengano da realtà accademiche diverse (e dunque non appartengano a un'unica "scuola"), tuttavia ogni contributo acquista significato e collocazione alla luce di un'idea di TF che scandisce lo strutturarsi del percorso. Per chiarire di che cosa si tratti è necessario soffermarsi sul capitolo conclusivo del primo volume, scritto dal curatore Giuseppe Lorizio, dal titolo *Il progetto: verso un modello di teologia fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale*.

In questo contributo Lorizio distingue le tre istanze e il metodo della TF. La prima istanza è quella epistemologica. All'interno dell'epistemologia ineriscono questioni come il rapporto fra fede e ragione, e quindi fra teologia, filosofia (quale filosofia per la teologia) e gli altri saperi scientifici, oltre alla questione della verità. La seconda istanza è costituita dall'elemento fondativo, tipico della TF: esso «è dato dalla *rivelazione del Dio Unitrino nella storia in rapporto all'esperienza religiosa dei cristiani, degli ebrei, degli islamici, dei buddisti [...] e perfino degli agnostici e dei non credenti*» (415). Quindi l'oggetto materiale centrale della riflessione «*resta la dinamica della rivelazione, in rapporto alla fede, alla ragione e alla/e religione/i*. E tuttavia i contenuti concernenti l'antropologia, la cristologia e l'ecclesiologia troveranno spazio nel trattato di teologia fondamentale, nella misura in cui in essi si mostra la dimensione rivelativa della salvezza e la credibilità della Rivelazione cristiana» (416). Di qui la necessità all'interno della TF di una antropologia fondamentale (i cui temi saranno l'apertura dell'uomo alla Rivelazione, la Rivelazione come grazia e redenzione e il rapporto verità/libertà della fede in relazione alla dimensione conoscitiva, volitiva ed affettiva dell'esistenza), di una cristologia fondamentale (in cui affrontare i temi del Gesù storico e del duplice inizio della cristologia, dell'evento fondatore e dei suoi segni, delle modalità rivelative del Regno proprie del Nuovo Testamento, dell'unicità ed universalità dell'evento Cristo in rapporto alla teologia delle religioni e al dialogo interreligioso), di un'ecclesiologia fondamentale (radici cristologiche ed apostoliche della Chiesa; sacramentalità della Chiesa e delle sue funzioni o connotazioni fondamentali; la Tradizione vivente e la funzione in essa del Magistero ecclesiale; i diversi livelli e forme di appartenenza; il suo rapporto col mondo). Al centro rimane la riflessione sulla rivelazione. Scrive Lorizio: «*La teologia della Rivelazione, attraverso la distinzione fra dimensione cosmico-antropologica e dimensione storico-eschatologica dell'automanifestazione di Dio nella storia offre la chiave interpretativa contenutistica in relazione al fatto-fenomeno religioso e alle diverse religioni indagate e al tempo stesso pone le basi per un autentico dialogo interreligioso e interculturale. La riflessione sulla Rivelazione del Dio Unitrino consente di rilevare l'eccedenza della stessa sulla Scrittura, anima della teologia e quindi della stessa teologia fondamentale, in modo da recuperare e riesprimere la tematica della*

tradizione vivente nella quale la Rivelazione si trasmette e la tematica della fede nelle sue articolazioni più significative» (418-419).

La terza istanza è quella contestuale. Se la TF ha il compito, indicato da 1 Pt 3, 15, di rendere ragione della fede (come richiamato da *Fides et ratio* al numero 67, interamente dedicato alla TF), il *logos* cristiano non può non tener presenti i diversi contesti culturali con cui, nel corso della storia, è chiamato a confrontarsi. L'istanza contestuale conferisce alla TF il carattere di disciplina di frontiera e, in tale liminarietà, la domanda sulla verità ne costituisce la questione centrale.

Quanto al metodo della TF, Lorzio indica due caratteristiche fondamentali: se dall'istanza fondativa proviene il momento dell'*auditus fidei* (con cui si accolgono le indicazioni bibliche, patristiche, tradizionali, magisteriali intorno alle tematiche di volta in volta trattate, assieme alla riflessione sul rapporto Rivelazione / Scrittura e Rivelazione / Tradizione), da quella contestuale proviene la necessità di attivare l'*auditus temporis*, ossia la «capacità di leggere ed interpretare il proprio tempo in modo da mostrare in relazione a esso la credibilità della Rivelazione cristiana» (426-427). Da qui deriva un duplice atteggiamento con cui la TF si pone di fronte ai diversi contesti: anzitutto quello che Lorzio chiama «vicinanza simpatetica», ovvero la «capacità di leggere i segni dei tempi cioè il saper riconoscere la presenza e l'azione dello Spirito nella storia nella quale dissemina germi di verità» (428); accanto a questa prossimità la distanza «critico-profetica» che sottrae alla tentazione di individuare, attraverso la lettura dei segni dei tempi, un'infrastruttura filosofica per la teologia, ma al contrario permette una lettura teologica della storia del pensiero.

Alla luce di questa idea-progetto di TF è possibile cogliere la struttura dei quattro volumi del manuale. Il primo volume («Epistemologia») è diviso in due parti. La prima è interamente occupata dal contributo di L. Zak, che costituisce un vero e proprio trattato di epistemologia generale, momento introduttivo al sapere della fede, per chiarire cos'è la teologia e comprendere la specificità della TF nell'universo teologico. Il prof. Zak in un primo momento ricostruisce storicamente il concetto di teologia, dedicando poi la seconda parte all'esame di alcuni «modelli» storici di teologia: una ricchezza di proposte che testimonia come un sano pluralismo (una teologia al plurale) appartenga essenzialmente alla teologia, poiché avendo quest'ultima come oggetto centrale il mistero di Dio rivelato in Gesù Cristo, tendenzialmente infinita è la molteplicità di sguardi rivolti e di parole proferibili. La terza parte è dedicata all'epistemologia teologica con una riflessione sul rapporto tra la teologia (la sua natura e il suo metodo), il plesso Scrittura-Tradizione-Fede e Magistero-*sensus fidei*; nella quarta ed ultima parte, infine, trovano spazio riflessioni su metafisica della carità e ontologia trinitaria, sulla dimensione simbolica della teologia, ecc.

La seconda parte del primo volume concerne l'epistemologia speciale ed è volta a cercare una risposta alla domanda: "Che cos'è la TF?". Il percorso è articolato in tre momenti, due a carattere storico e un terzo, più propriamente epistemologico, ovvero quell'idea di TF presentata da Lorizio, alla quale ci siamo riferiti all'inizio. I due contributi a carattere storico sono stati scritti da P. Sguazzardo (*Storia della teologia fondamentale*) e da A. Sabetta (*Modelli di teologia fondamentale nel XX secolo*). Sguazzardo parte dalle origini neotestamentarie della TF per affrontare poi come si è declinata l'istanza del "rendere ragione della fede" nella storia: dall'apologetica in età patristica all'epoca moderna, con la scelta piuttosto "inusuale" delle figure di Cartesio e Pascal. Per quanto concerne i secc. XVIII e XIX e l'imporsi di una nuova coscienza apologetica, l'autore si sofferma su Rosmini, Newman e la Scuola romana. Nell'analizzare i modelli di TF del XX secolo, Sabetta parte dalla presentazione della *Dei Filius* e del suo significato per la TF, per introdursi al modello neoscolastico. È facile individuare come dalla crisi di questo modello sia sorto il rinnovamento della TF, che si esprime nel modello-metodo dell'immanenza di Blondel, nel modello antropologico-trascendentale di Rahner (e Alfaro) e in quello complementare "fondativo" di H.U. von Balthasar. Il contributo poi presenta alcuni modelli della "contemporaneità" come quello fondativo-trascendentale di H. Verweyen e quello contestuale di H. Waldenfels.

Speculare a questo momento storico è il quarto volume del manuale (curato da Sguazzardo e Sabetta), nel quale s'intende offrire, specialmente agli studenti, un'antologia di opere significative per la TF, introdotte da schede essenziali.

Il secondo volume (*Fondamenti*) affronta i "quattro pilastri" del sapere teologico, ovvero rivelazione, tradizione, fede e, infine, credibilità della rivelazione; si apre con l'ampio contributo di G. Lorizio dal titolo: *Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale*, il quale ripercorre i temi della rivelazione nell'AT e nel NT, il rapporto fra rivelazione e ricerca umana di Dio, e alcune questioni cristologiche. Seguono poi i contributi di D. Hercsik su *Teologia della tradizione*, di M. Crociata sul tema *Elementi di ecclesiologia fondamentale* e di C. Caltagirone su *Teologia della fede ed elementi di antropologia fondamentale*. Infine il saggio di R. Fisichella, dal titolo *La credibilità della rivelazione cristiana*, da un lato raccoglie i contenuti dei momenti precedenti, relativamente ai fondamenti – mostrando come il Dio di Gesù Cristo che la Chiesa cattolica propone possiede un'intrinseca credibilità – dall'altro apre al momento propriamente contestuale, sulla credibilità della rivelazione *ad extra*.

Su tale linea il terzo volume ("Contesti") intende «declinare la credibilità della Rivelazione cristiana, tematizzata a patire dalla Rivelazione stessa e fondata sull'*auctoritas Dei revelantis*, in rapporto alle istanze del contesto culturale contemporaneo, in modo che l'*auditus fidei* si accompagni all'*auditus temporis*» (5).

Il volume si apre con due contributi dedicati al tema della religione. In quello di G. De Simone (*Esperienza religiosa e filosofia della religione*) viene ricostruito il contesto dell'odierna esperienza religiosa e analizzata la religione sul piano fenomenologico e filosofico. Nel contributo di J. Ilunga Muya viene affrontato il tema della teologia delle religioni, chiarendone le coordinate storiche, lo statuto e le declinazioni odierne.

Ad un "ascolto teologico" della contemporaneità come postmodernità è dedicato il saggio di A. Sabetta (*Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*) dove accanto alla ricostruzione del pensiero postmoderno (ruotante attorno alle figure di Lyotard, Vattimo e Habermas) si cerca una valutazione del ritorno del sacro sul piano filosofico (cf. la proposta di Natoli) per poi interrogare la postmodernità alla luce soprattutto dalla provocazioni provenienti da *Fides et ratio*.

Nell'epoca del villaggio globale e della comunicazione non potevano mancare un contributo su *Rivelazione come comunicazione* (C. Bissoli) e uno su *Globalizzazione e tradizione* (G. Lorizio). Il saggio di S. Rondinara rilegge il rapporto fra teologia e scienze della natura da Galilei ai nostri giorni. Il volume è concluso da una stimolante proposta di D. D'Alessio su: *La verità del cristianesimo. Libertà, verità, affetto*.

Dal percorso compiuto risulta dunque chiaramente sia l'idea centrale che sostiene l'impianto dell'opera sia i suoi sviluppi e le sue articolazioni; una prospettiva certamente feconda e particolarmente fruibile in ambito didattico, che è quello per cui il testo è stato principalmente concepito.

RICCARDO FERRI

PAUL O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalypse. An Essay on Fundamental Eschatology*, Four Courts Press, Dublin 2004, 336 pp.

Allo scopo di mostrare come i temi e gli stili letterari del genere apocalittico possano essere riconciliati con l'escatologia cristiana o compresi in questa prospettiva, l'Autore, servendosi del *Vangelo di Matteo* come riferimento di base, opera nel presente saggio una ponderata e illuminante lettura del tema in oggetto secondo i canoni dell'esegesi moderna.

I primi due capitoli presentano una sintesi magistralmente documentata di ciò che la teologia contemporanea ha realizzato nell'ambito dell'escatologia e della letteratura apocalittica, dando particolare attenzione all'esegesi neotesta-

mentaria. L'Autore prepara in tal modo il terreno per le ulteriori riflessioni. Questa prima fase si presenta al lettore non solo come un'occasione per rinverdire la memoria, ma anche per fissare le basi prospettive della successiva elaborazione teoretica. Il percorso parte dal pensiero di Hegel che, inserendo la dimensione escatologica all'interno della dinamica storica, pone le premesse ideologiche affinché la storia stessa diventi escatologica e affinché, a sua volta, in certo modo, l'escatologia diventi storica. O'Callaghan prosegue con l'analisi dei contributi di Weiss, Schweitzer, Dodd, Barth, Bultmann, Käsemann, Moltmann, Pannenberg, Rahner e dei loro discepoli. Presenta così i vari modelli escatologici, tra cui: la *thoroughgoing eschatology*, che sottolinea in modo enfatico il fatto che Gesù aspettava e predicava, quale nucleo del suo messaggio, l'irruzione nel mondo di una realtà completamente nuova; la *realised eschatology*, che sostiene non debba aspettarsi null'altro di nuovo, perché è proprio in Gesù che l'intero escatologico è presente al mondo; e l'*eschatological agnosticism*, che afferma la fine e un compimento trasformante dell'intera realtà, di cui tuttavia non possiamo sapere niente di concreto. Un certo equilibrio – sottolinea infine l'Autore – viene introdotto nella discussione dalla presentazione della tesi (ormai un *leitmotiv* dell'escatologia odierna) del "già e non ancora", che afferma che la salvezza e il regno di Dio sono già avvenuti in Gesù Cristo, ma non sono ancora del tutto compiuti, essendo presenti al mondo in modo misterioso e con forza salvifica.

Il terzo capitolo contiene un'accurata sintesi di alcuni testi fondamentali della letteratura apocalittica (1 *Enoch*, 4 *Ezdra*, 2 *Baruch*, *Jubilees*, *Odes of Solomon*, ecc.), condotta alla luce dei recenti studi. L'Autore ne offre una chiave di lettura, presentando l'abbondante materiale in sette punti: (1) l'evento apocalittico accadrà coinvolgendo il mondo e l'umanità e unificando tutta la storia nella sua dinamica di palingenesi; (2) l'evento apocalittico potrà accadere in qualsiasi momento; (3) sarà accompagnato dalla lacerazione della società, da calamità cosmiche e (4) dall'apparizione di un salvatore/messia; (5) successivamente avverranno la risurrezione dei morti (interpretata in diversi modi) e il giudizio finale, (6) seguito dalla separazione dei giusti dai malvagi; (7) su tutti questi temi della letteratura apocalittica si stende un certo velo di dualismo.

Tale velo resta la chiave di comprensione delle origini della letteratura apocalittica. L'Autore riassume (cap. 4) i risultati dei precedenti studi che vedono questa letteratura radicata nella mitologia antica, nello gnosticismo e nelle correnti profetiche e sapienziali. Da tali studi non emerge alcuna risposta netta sull'origine e sul perché dello stile apocalittico. Una cosa risulta però quasi certa: si tratta di un stile segnato da vari tipi di dualismo (ontologico, spaziale, temporale, morale, ecc.). O'Callaghan avanza l'ipotesi secondo cui la sovrabbondante presenza di dualismi nella letteratura apocalittica (senz'altro difficile da interpre-

tare) non è soltanto un risultato ma addirittura una delle origini di tale modo di pensare ed esprimersi (frutto dell'esperienza di una realtà fratturata a livello sociale, storico, interiore, psicologico, ecc.). Senza indagare ulteriormente in questa direzione, l'Autore rivolge quindi la sua attenzione al *Vangelo di San Matteo*, nel quale s'impegna a individuare l'armonia in cui si rapportano dinamicamente tali tendenze apocalittiche ed escatologiche.

In particolare, O'Callaghan effettua una comparazione (capp. 5-7) delle sette caratteristiche della letteratura apocalittica prima evidenziate con il contenuto del *Vangelo di Matteo*, nell'intento di mostrare come le tendenze apocalittiche del Vangelo sono più sobrie sia nella forma letteraria sia nei contenuti - anche se con qualche eccezione (cfr. ad esempio le descrizioni della punizione dei malvagi). Sottolinea poi come i temi apocalittici siano intrinsecamente segnati nel *Vangelo di Matteo* dalla dimensione cristologica: la fine ultima, anche se vicina, non arriverà immediatamente ma solo dopo un certo periodo di storia, nel quale le scelte etiche dell'umanità saranno tanto rilevanti quanto l'opera missionaria di conversione dei gentili. In questa prospettiva, la risurrezione è vista come evento trascendente: Cristo sottomette anche i demóni, e di conseguenza la dimensione dualistica della realtà viene o trasformata in una realtà unificata o in ogni caso in Lui salvata. Il saggio mostra come, secondo la visione di Matteo, tutto nel Vangelo è presentato nella forma di una cristologia narrativa. Esponendo la tesi che è alla base del suo studio, O'Callaghan argomenta che se la cristologia narrativa abbraccia tutto il *Vangelo di Matteo*, allora anche i frammenti apocalittici devono essere letti e interpretati in questa prospettiva. Dunque, anche se in Matteo è presente un linguaggio apocalittico, esso è utilizzato come strumento di trasmissione del messaggio cristologico di speranza, ovvero come una sorta di sfondo scenico sul quale far risaltare il messaggio della "buona notizia" della salvezza. In tal modo, la differenza principale tra Matteo e i testi apocalittici sta nel fatto che: (1) anche se affiora un certo determinismo degli eventi apocalittici che non dipendono (o non dipenderanno) dall'umanità, la persona umana conserva tuttavia la libertà di scelta a livello di fede (accettando o meno Cristo) e di morale; (2) così che la tipica condanna apocalittica dei malvagi cambia di segno alla luce del Vangelo della salvezza in Cristo, dato che Egli è venuto a salvare i peccatori morendo sulla croce e mostrando la benevolenza misericordiosa di Dio per i perduti; (3) di qui l'ultima, e forse più importante differenza - secondo O'Callaghan -, legata al fatto che la salvezza è già avvenuta, e quindi l'evento apocalittico futuro non solo dipende da essa, ma è in essa essenzialmente radicato. In questa prospettiva, si configura piuttosto la domanda: se la salvezza finale è già avvenuta, che cosa possono aggiungere di "nuovo" il giudizio finale e il compimento apocalittico? Affrontando in questa luce il tema del "già e non ancora", l'Autore

sviluppa quella che egli definisce la “dimensione pneumatologica” dell’apocalittica neotestamentaria (cap. 8).

Nell’ultimo capitolo del libro, l’orizzonte si apre dunque all’esame di altri testi del Nuovo Testamento (Giovanni, Paolo), dei Padri della Chiesa e della tradizione teologica - soprattutto del pensiero ortodosso contemporaneo - concernenti la pneumatologia. Nell’insieme, lo Spirito Santo è visto come la “potenza” divina che compirà l’opera della salvezza e porterà l’intera realtà alla sua pienezza escatologica. O’Callaghan puntualizza che l’opera dello Spirito dev’essere vista nella sua dimensione trinitaria, poiché egli realizza la salvezza escatologica in unità con il Padre e il Figlio e coinvolgendo la Chiesa e ogni credente. Lo Spirito Santo, infatti, è la fonte del processo di divinizzazione della realtà, come lo è della missione della Chiesa. Una delle caratteristiche di quest’attività è che essa rimane nascosta: l’intero processo verso il compimento finale può e dev’essere svelato e compreso nella luce della fede. E questo perché lo Spirito, in certo qual modo, continua l’opera e il movimento di *kenosi* del Figlio di Dio incarnato.

A questo punto dello studio, la riflessione escatologica si trasforma in una vera e propria teologia della speranza. Vengono così considerati i rapporti che si danno, nella vita cristiana, tra fede e speranza, e tra grazia e speranza. Nella sfera della speranza, lo Spirito è presente in modo dinamico, guidando dall’interno della speranza stessa e per suo tramite la persona, la Chiesa e la realtà tutta verso il compimento finale. Nella sfera spirituale della vita, la speranza in qualche modo rende già presente e sperimentata la vita eterna.

L’opera di O’Callaghan costituisce una sintesi bella e chiara del cambiamento operatosi nella teologia contemporanea. Rende testimonianza dell’assimilazione di tutti gli sforzi teologici volti alla trasformazione dell’escatologia da teoria delle “cose ultime” a qualcosa di più personale che si compie tra Dio e l’umanità, e a messaggio di speranza. Resta la questione di come la lettura pneumatologico-trinitaria dell’escatologia possa offrire risposta al problema secondo cui la salvezza già avvenuta rimane ancora da compiersi. Per rispondere a tale questione la teologia deve andare oltre la coerenza dei testi e interrogare l’evento stesso della rivelazione e della storia. Il prezioso studio di O’Callaghan prepara la teologia a fare questo passo, e in tal modo adempie l’impegno che si è prefissato e che emerge sin dal titolo: analizzare l’assimilazione cristologica della prospettiva apocalittica per arrivare a una visione pneumatologico-trinitaria della realtà, nella speranza certa del compimento finale della salvezza già avvenuto in Gesù Cristo.

JULIE TREMBLAY

VITA ACADEMIAE

1. Atti della Sessione Accademica del 13 dicembre 2006

* **Indirizzo di saluto del P. Bernard Ardura, O. Praem., Segretario del Pontificio Consiglio della Cultura**

Eminenze/ Eccellenze Reverendissime,
Carissimo Presidente,
Reverendissimo Prelato Segretario,
Signori Accademici,
Cari amici qui presenti,

a. È per me motivo di grande gioia e di profondo onore rivolgerVi il mio cordiale saluto all'inizio dei lavori di questa solenne Sessione Accademica della Pontificia Accademia di Teologia. Oltre al mio personale saluto sono felice di trasmettervi anche il distinto saluto di Sua Eminenza Reverendissima il Cardinale Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, oggi in viaggio per Budapest, dove presiederà un importante incontro culturale.

Anche a nome suo rivolgo, quindi, un particolare e vivo apprezzamento al Prof. Eberhard Jüngel, che ci illustrerà l'Enciclica di Sua Santità Benedetto XVI, ed un cordiale e sentito augurio al Prof. Prosper Grech, cui sarà conferito l'Emeritato.

Come ben sapete, il Pontificio Consiglio della Cultura segue con particolare attenzione ed interesse le attività e le iniziative dell'Accademia, la quale, grazie alla saggia Presidenza del caro Mons. Marcello Bordoni e alla fattiva ed efficace collaborazione, dapprima di Mons. Angelo Amato, e ora dell'attuale Prelato Segretario, Mons. Piero Coda, ha ritrovato, dopo la riforma attuata nel 1999, la sua vitalità e la sua fecondità, inserendosi nuovamente, a

pieno titolo, nella ricerca e nel dibattito teologico, con le sue iniziative ben mirate e sempre interessanti. Tra queste spiccano le Sessioni Pubbliche della Pontificia Accademia di Teologia, diventate ormai un appuntamento tradizionale, una occasione veramente utile ed opportuna per l'approfondimento di temi teologici di attualità e di particolare rilevanza ecclesiale.

Certo, non mancano riviste specializzate e forum di dibattito teologico, ma lo scambio personale ed amichevole che si realizza in occasioni come questa, il confronto diretto e l'approfondimento comune favoriti dal nostro incontro, consentono certamente di progredire nel dibattito teologico con uno stile di dialogo e di serena discussione che arricchisce sicuramente la ricerca.

b. Il tema della Sessione odierna è offerto dalla pubblicazione della prima Enciclica del Sommo Pontefice Benedetto XVI, "Deus Caritas est". Tra le tante possibili prospettive di analisi, si è voluta scegliere quella che privilegia una lettura ecumenica del Documento Pontificio, e dunque intende evidenziare la sua rilevanza nel dialogo tra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese cristiane.

Mi piace qui sottolineare brevemente un passo che, toccando il rapporto tra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese cristiane, propone come progetto e finalità su cui far convergere il comune impegno, quello stesso che motiva l'esistenza e l'attività delle Pontificie Accademie. Il Santo Padre, rifacendosi all'opera del Predecessore Giovanni Paolo II, di venerata memoria, e alla sua dichiarata disponibilità a collaborare con le organizzazioni caritative delle altre Chiese cristiane, afferma: *"Noi tutti siamo mossi dalla medesima motivazione fondamentale e abbiamo davanti agli occhi il medesimo scopo: un vero umanesimo, che riconosce nell'uomo l'immagine di Dio e vuole aiutarlo a realizzare una vita conforme a questa dignità"* (n. 30).

La prima enciclica di Benedetto XVI è programmatica nel senso profondo del termine: Egli propone la missione stessa predicata e praticata da Gesù. La carità costituisce l'identità del Cristianesimo e l'orizzonte proprio del magistero del Santo Padre, che, anche da Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, aveva improntato alla carità il suo impegno nella difesa e nella promozione della fede. Mi è gradito, inoltre, sottolineare una straordinaria "eleganza" della Provvidenza nel fatto che l'enciclica sia stata pubblicata nel giorno della conversione di San Paolo

all'amore di Cristo. San Paolo è il cantore della carità (cf. 1Cor 13), intesa non tanto come estasi mistica, ma come espressione concreta di spessore antropologico. Presentata poi a conclusione dell'ottavario di preghiere per l'unità dei cristiani, essa ha un carattere intrinsecamente ecumenico: È la carità il motore dell'ecumenismo. Il movimento ecumenico, infatti, fa esperienza viva del dialogo della carità, che significa rispetto, amicizia, stima, accoglienza e collaborazione tra i cristiani.

Proprio nel contesto di carità si svolge il dialogo della verità, quel dialogo cioè che intende discernere il molto che unisce, e ci consente di nutrire la speranza che la duplice modalità del dialogo della carità e della verità condurrà all'unità nell'unica Chiesa di Cristo. Questa enciclica, dunque, rappresenta uno sfondo ideale e un terreno teologico fecondo per il tema dell'unità dei cristiani. Al cuore del cammino ecumenico vi è, certamente, l'obbedienza al Vangelo per fare la volontà di Dio con il suo aiuto necessario e efficace. Questa comunione in Cristo sorregge tutto il movimento ecumenico e indica lo scopo stesso della ricerca dell'unità di tutti i cristiani nella Chiesa di Dio. Ciò distingue il movimento ecumenico da ogni altra iniziativa di dialogo e di rapporti di studio, di condivisione e di ricerca.

La Sua presenza, stimato e caro Professor Eberhard Jüngel, professore emerito della Facoltà teologica di Tubinga, in Germania, evangelico, particolarmente qualificato, per la sua ampia e unanimemente apprezzata produzione scientifica, per offrirci una lettura teologica dell'enciclica in prospettiva ecumenica, è un dono prezioso e un contributo straordinario al nostro cammino di ricerca teologica. Infatti, nelle comunità cristiane si avverte sempre più l'esigenza di un'attenzione alla dimensione ecumenica della pastorale e a una cultura del dialogo. Nell'attuale società pluralista siamo tutti chiamati a vivere più intensamente la comunione e a comunicare una fede adulta, ovvero caratterizzata da quella consapevolezza delle proprie ricchezze spirituali che rende capaci di dialogare con ogni persona. Sicuramente Lei, Prof. Jüngel, ci offrirà uno studio personale frutto di una lunga e luminosa esperienza di ricercatore, di teologo e di docente.

c. In questo nostro incontro ci sarà anche un momento di gioia e di gratitudine per il conferimento dell'emeritato all'Accademico Prof. Prosper Grech, in occasione dei suoi 80 anni. Un modo semplice ma profondamente sen-

tito, un'occasione ufficiale e insieme familiare per richiamare l'attenzione, caro professore, sulla Sua ricca e qualificata produzione scientifica, quale contributo all'intelligenza della fede in rapporto alla cultura contemporanea. Un'appassionata ricerca teologica, come sicuramente il prof. Ugo Vanni s.j. saprà illustrare, incentrata sul versante biblico e antropologico per dimostrare come nel passaggio dal peccato, che rompe la primitiva intenzione divina, al disegno di reintegrazione, da Abramo ai Profeti, si svolge il cammino di Israele, nelle ambiguità e nelle contraddizioni della sua storia - che continuano nell'oggi della comunità cristiana. Un itinerario quello d'Israele in tensione dialettica tra la tentazione all'infedeltà e l'adesione al Dio dell'Alleanza, per dirla con Agostino tra la *civitas terrena* e la *civitas Dei*, ovvero tra il *mysterium iniquitatis* e il *mysterium salutis*. La Sua ricerca non trascura, inoltre, di indagare il disegno di unità nella Chiesa e converge, quindi, sulla realtà di Cristo, "sacramento radicale" (*Ursakrament*) di tutto. È in particolare con lo studio del IV Vangelo che il Prof. Grech dimostra il concentrarsi dell'universalità del Regno e del *mysterium salutis* sulla persona di Gesù, senza tralasciare un riferimento specifico ai titoli cristologici di Paolo.

Prima di lasciare la parola agli Illustri Relatori desidero ringraziare il Presidente di questa Pontificia Accademia Mons. Marcello Bordoni e il Prelato Segretario Mons. Piero Coda unitamente al Consiglio Accademico, agli Accademici ordinari ed emeriti e a tutti i Soci corrispondenti, oltre a Voi tutti qui convenuti. Mi è gradito chiudere con un augurio, e lo faccio con le parole del Santo Padre prese dalla Sua enciclica *Deus caritas est*: "L'amore cresce attraverso l'amore. L'amore è « divino » perché viene da Dio e ci unisce a Dio e, mediante questo processo unificante, ci trasforma in un Noi che supera le nostre divisioni e ci fa diventare una cosa sola, fino a che, alla fine, Dio sia « tutto in tutti » (1 Cor 15, 28)" (n. 18). Sia questo Amore a guidare i nostri passi, a riscaldare i nostri cuori e a illuminare le nostre menti. Grazie.

* **Presentazione dell'Accademico S.E.R. Mons. Rino Fisichella, Rettor Magnifico della Pontificia Università Lateranense**

«L'amore non è soltanto un sentimento. I sentimenti vanno e vengono. Il sentimento può essere una meravigliosa scintilla iniziale, ma non è la totalità dell'amore... È proprio della maturità dell'amore coinvolgere tutte le potenzialità dell'uomo ed includere, per così dire, l'uomo nella sua interezza. L'incontro con le manifestazioni visibili dell'amore di Dio può suscitare in noi il sentimento della gioia, che nasce dall'esperienza dell'essere amati. Ma tale incontro chiama in causa anche la nostra volontà e il nostro intelletto. Il riconoscimento del Dio vivente è una via verso l'amore, e il sì della nostra volontà alla sua unisce intelletto, volontà e sentimento nell'atto totalizzante dell'amore. Questo però è un processo che rimane continuamente in cammino: l'amore non è mai "concluso" e completato; si trasforma nel corso della vita, matura e proprio per questo rimane fedele a se stesso» (Dce 17).

Questa espressione di Benedetto XVI può a buon diritto aprire questa sessione di studio che intende introdurre una lettura critica dell'enciclica *Deus caritas est*. L'amore di cui il Santo Padre scrive non ha una particolare coloritura confessionale. Esso è la sorgente e il fine della vita cristiana perché è l'essenza stessa della vita intratrinitaria come Gesù di Nazareth lo ha rivelato nella sua esistenza. In prossimità del Natale, la nostra Pontificia Accademia ci invita a focalizzare lo sguardo sul mistero dell'amore che trova nell'incarnazione del Figlio di Dio la sua visibilità e il suo annuncio universale. Parole e gesti della sua vita non fanno altro che testimoniare come ama il Padre. Nel mistero del Golgota si rende ancora più evidente la natura di questo amore: esso è un donare tutto, fino all'estremo, senza nulla chiedere in cambio. La gratuità dell'amore che qui viene rivelato trova il suo culmine nella risurrezione che attesta la fedeltà di Dio alla sua promessa e rivela il culmine del suo amore che rimane per sempre. Il mistero pieno dell'incarnazione non è altro che un mistero di amore che si rivela, coinvolgendo ognuno a entrare nella sua logica e nella sua costante crescita dinamica.

Nel suo saggio, *Natura e grandezza dell'amore*, Guillaume di St. Thierry scriveva così: «L'arte delle arti è l'arte dell'amore. La natura stessa e Dio artefice della natura ne hanno riservato a sé l'insegnamento. Perché l'amore,

che è suscitato dal Creatore della natura, se la sua purezza naturale non è intorbidata da affetti estranei, insegna se stesso: ma solo a quanti si lasciano ammaestrare da lui, ammaestrare da Dio. L'amore, infatti, è una forza dell'anima, che la conduce come per un peso naturale al luogo e al fine che le è proprio. Sì: ogni creatura, sia spirituale che corporea, ha un luogo ben preciso cui è naturalmente condotta e un certo qual peso naturale da cui è condotta»¹. Dobbiamo porci alla scuola dell'amore, dunque, per percepire la sua grandezza e diventare suoi discepoli comprenderne la vera natura.

Ci inserisce in questo processo dinamico di comprensione il Prof. Eberhard Jüngel. Per alcuni versi non potevamo trovare voce più autorevole. Nel suo volume *Gott als Geheimnis der Welt*, il prof. Jüngel ripercorre proprio questo tema della possibilità di "parlare di Dio", di esprimere la sua "umanità" nell'attuale disputa tra teismo e ateismo, proprio alla luce dell'amore che nel Crocifisso chiama ognuno a partecipare di un mistero che ci sovrasta senza schiacciarci. Nato a Magdburg nel 1934, Jüngel ha trascorso la sua prima educazione a Berlino, Zürich e Basel. Discepolo di K. Barth e G. Ebeling ha insegnato Nuovo Testamento e Teologia sistematica prima a Berlino e dal 1966 a Zürich come successore di Ebeling fino ad approdare a Tübingen dal 1969. La sua opera è vasta e conosciuto il suo impegno anche nell'ambito ecumenico.

Verehrter Herr Professor, es ist eine ausgesprochene Freude, Sie hier an der Lateranuniversität begrüßen zu dürfen, jener Universität, die gemäß ihrer Statuten die „Universität des Papstes“ ist.

Ihre Anwesenheit macht diesen Studientag besonders wertvoll und stellt uns die Aufgabe, in gegenseitigem Einvernehmen über ein Thema nachzudenken, das nicht nur theologischen Charakter besitzt, sondern dem Leben an und für sich zugehört. Gewiss, es ist theologisch, da es zunächst einmal aus unserem Glauben hervorgeht; dergestalt verlangt es nach einer immer tieferen Durchdringung im Licht jenes Geheimnisses, das uns in Christus offenbart wurde. Es nimmt freilich darüber hinaus einen jeden von uns in die Pflicht und hält dazu an, stimmige Wege zu finden, um in der Welt von heute Zeugnis davon abzulegen.

Vielen Dank dafür, dass Sie unter uns sind. Mit lebhaftem Interesse werden wir nun Ihrem Vortrag lauschen und sind aufrichtig bereit, uns mit Ihren Überlegungen auseinander zu setzen.

¹ Guglielmo di Saint Thierry, *Natura e grandezza dell'amore*, 1,1-2, Magnano 1990.

* **Conferenza del Prof. Eberhard Jüngel**

CARITAS FIDE FORMATA
DIE ERSTE ENZYKLIKA BENEDIKT XVI.
GELESEN MIT DEN AUGEN EINES EVANGELISCHEN
CHRISTENMENSCHEN¹

Evangelische Theologen lesen päpstliche Enzykliken in der Regel mit einem gewissen Misstrauen. Ich bin ein evangelischer Theologe, also einer, der unter die Regel fällt. Doch keine Regel ohne Ausnahme! A posteriori kann es durchaus zur Korrektur des eigenen Vorverständnisses kommen - beim Studium authentischer theologischer Texte zumal. Im Blick auf solche Texte hatte schon Martin Luther gewusst: "gut Ding...oft lesen, das macht gelehrt... und fromm dazu"². Und so habe ich denn die erste Enzyklika Benedikt XVI. nicht nur einmal gelesen. Der Text hat mich nicht zuletzt deshalb angesprochen, weil er beim evangelischen Leser ein tiefgehendes und weitreichendes ökumenisches Einverständnis evoziert hat. Davon soll im Folgenden Mitteilung gemacht werden.

Ich konzentriere mich bei meiner amica exegesis auf den ersten Teil der Enzyklika und gehe auf den zweiten Teil nur kurz ein, ohne damit die Relevanz und das Gewicht des zweiten Teils relativieren zu wollen. Doch da dieser eine recht stringente Folgerung aus dem grundlegenden ersten Teil ist, mag es gerechtfertigt sein, wenn ich mich auf die grundlegenden Ausführungender Enzyklika konzentriere.

¹ BENEDICTI PP. XVI | SUMMI PONTIFICIS | LITTERAE ENCYCLICAE | DEUS CARITAS EST | EPISCOPIS | PRESBYTERIS ET DIACONIS | VIRIS ET MULIERIBUS CONSECRATIS | OMNIBUSQUE CHRISTIFIDELIBUS LAICIS | DE CHRISTIANO AMORE. Ich beziehe mich in der Regel auf die deutsche Fassung: Enzyklika DEUS CARITAS EST von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006. Vermutlich wird der deutsche Papst die Enzyklika zunächst auf deutsch niedergeschrieben haben, so dass diese Fassung mit dem Urtext identisch sein dürfte. Allerdings differieren die lateinische und die deutsche Fassung bereits im Titel der Enzyklika.

² M. LUTHER, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, WA 6, 461, 2f. Ich gebe die Texte Luthers in der Regel leicht modernisiert wieder.

I. Einige Voraussetzungen

1. *Ein authentischer Anfang*

Die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. richtet sich nicht nur „an die Bischöfe, an die Priester und Diakone“ sowie „an die gottgeweihten Personen“ der römisch-katholischen Kirche, sondern auch „an alle Christgläubigen“, ist also ihrem eigenen Selbstverständnis nach eine *ökumenische* Enzyklika. Folglich kann es dem Papst nur recht sein, wenn diese seine Enzyklika auch von evangelischen „Christgläubigen“ aufmerksam gelesen, bedacht und kritisch gewürdigt wird. *Attempo*.

Dabei gehe ich davon aus, dass die erste Enzyklika eines Papstes nicht nur die Bedeutung einer *Initialzündung*, sondern zugleich *prinzipiellen* Rang hat. Das *principium* unterscheidet sich vom *initium* dadurch, dass es ein alles Folgende bestimmender, ja beherrschender, eben ein prinzipieller Anfang ist. Und so fragen sich nicht nur die Vatikanologen: Wie und womit fängt der Papst an, wenn er mit einem ersten theologischen Rundschreiben sein Lehramt ausübt?

Authentische theologische Anfänge sind freilich niemals absolute Anfänge. Sie rekurren vielmehr auf jenen Anfang, den keine Theologie *setzen*, sondern dem sie nur *nachdenken* kann. Genuin theologische Anfänge fangen mit jenem Anfang an, den der ewige Anfänger, den Gott selbst gemacht hat.

Die erste Enzyklika Benedikt XVI. *ist* ein authentischer theologischer Anfang. Fängt sie doch selber mit jener biblischen Aussage an, die die *Summe des Evangeliums* zur Sprache bringt und die als kürzester und präzisester Ausdruck des Wesens des Christentums gelten kann: *Gott ist Liebe*. Nicht nur der Titel, sondern auch der erste Satz der Enzyklika „zitiert“ diesen neutestamentlichen Satz. Doch das „Zitat“ will nicht als Motto gelesen werden, sondern will - wie im 1. Johannesbrief! - als *Anrede* verstanden werden, die vernommen zu haben dann im Folgenden bezeugt wird. Insofern hat der neutestamentliche Satz über seine semantische Bedeutung hinaus pragmatische Funktion: er qualifiziert die mit der Stimme des Papstes redende *ecclesia docens* als eine Kirche, die zuvor auf Gottes Wort *gehört* hat, also primär *ecclesia audiens* ist.

Der Papst denkt jenem neutestamentlichen Satz *meditierend* nach. Der modus loquendi der Enzyklika ist der einer *theologischen Meditation*, was freilich analytische Unterscheidungskraft keineswegs ausschließt. Wer sich

auf diesen Text einlässt, wird diesen *modus loquendi theologicus* hermeneutisch in Anschlag zu bringen haben. Der Papst meditiert einen Satz, der den christlichen Glauben auf den Punkt bringt. Seine Enzyklika weiß zudem um die *Anfechtungen*, denen der Glaube angesichts des in der Weltgeschichte – und selbst in der Kirchengeschichte! – oft so verborgenen Wirkens Gottes ausgesetzt ist. Auch deshalb betont die Enzyklika die Bedeutung des *Gebetes*. Insofern steht der päpstliche Text in jener monastischen Tradition, die *oratio*, *meditatio* und *tentatio* als die Konstitutiva der – jedem Christen zugemuteten – theologischen Existenz behauptet und der sich auch die reformatorische Theologie verbunden weiß³.

2. *Universaler Wahrheitsanspruch*

Die Aussage *Gott ist Liebe* steht im 4. Kapitel des 1. Johannesbriefes. Sie steht dort gleich zweimal: zunächst in einem Nebensatz (1. Joh 4,8), um dann als Hauptsatz (1. Joh 4,16) wiederholt zu werden. Behauptet wird, was die Christen glauben. Es handelt sich also um eine *assertio fidei*, deren Wahrheitsanspruch allerdings – genau so wie die ihnen in ihrer definitorischen Art analog gebauten Aussagen *Gott ist Licht* (1. Joh 1,5) und *Gott ist Geist* (Joh 4,24) – auch der Vernunft zugemutet werden kann und soll. Denn was der christliche Glaube behauptet, gilt allen vernünftigen Lebewesen, muss folglich auch von allen Menschen – und allen Engeln! – nachvollzogen werden können.

Die Enzyklika betont denn auch, dass die „Begegnung mit den sichtbaren Erscheinungen der Liebe Gottes ... auch unseren Willen und unseren Verstand auf den Plan“ ruft⁴. Die Liebe, die Gott ist, mag immer wieder als *amour fou* erfahren werden. Doch sie ist gerade in ihrer Verrücktheit und in ihrer ent-rückenden Kraft zutiefst vernünftig. Wenn die Vernunft ihre eigene Tiefendimension nicht ausblendet, sondern bejaht, kann sie verstehen, dass Gott Liebe ist.

Doch wenn die Vernunft, ohne damit zugleich den Glauben als das Andere der Vernunft zu bejahen, diese Wahrheit usurpiert und vorbehaltlos die Liebe göttlich nennt, wenn sie gar nur der Liebe den Status eines Subjekts,

³ Vgl. M. LUTHER, *Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften 1539*, WA 50, 658ff.

⁴ Nr. 17, a.a.O. 25.

und dem Göttlichen nur noch den Status eines Prädikats zuerkennt⁵, dann beginnt die pathologische Schwärmerei der Vernunft, die die christliche Theologie und die eine wirklich kritische Philosophie als Selbstentstellung der Vernunft bekämpfen: mit dem Ziel, die Vernunft zur Vernunft zu bringen.

Benedikt XVI. hat eine solche „Reinigung der Vernunft“ von der durch sie selbst erzeugten Unvernünftigkeit seit den Anfängen seiner theologischen Existenz gefordert, aber zugleich auch die pathologische Bedrohung der Religion durch den ihr benachbarten Aberglauben wahrgenommen und also auch einer Katharsis des Religiösen durch die Vernunft das Wort geredet. Evangelische Theologie stimmt dem nachdrücklich zu. Denn was dem Glauben an Vernunft vorenthalten wird, wird zwangsläufig durch Aberglauben ersetzt. Und was die Vernunft an Glauben verleugnet und verfehlt, ersetzt sie zwangsläufig durch Unverstand.

Das sind Einsichten, die zu den Voraussetzungen der päpstlichen Enzyklika gehören und die so etwas wie deren fundamentaltheologische Axiomatik darstellen. Wenn der Papst so intensiv darauf besteht, dass Glaube und Vernunft zusammengehören, und wenn er eben deshalb nicht nur auf die Pathologien des Religiösen hinweist - die durch den rechten Gebrauch der Vernunft vermieden bzw. therapiert werden können -, sondern auch auf die selbstverschuldeten Pathologien einer eindimensional orientierten Vernunft aufmerksam macht und für einen Vernunftbegriff - oder sollte man besser sagen: für einen Gebrauch der Vernunft? - plädiert, der sich der Wirklichkeit des Religiösen nicht verschließt, darf er sich der Zustimmung evangelischer Theologie gewiss sein. Hatte doch schon F.D.E. Schleiermacher daran erinnert, dass “die Reformation ... das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so daß jener [der lebendige Glaube] nicht diese [die wissenschaftliche Forschung] hindert, und diese nicht jenen ausschließt”. Sollte dies dennoch geschehen, so bedürfen wir nach Schleiermachers Urteil

⁵ So kann man es bei Ludwig Feuerbach lesen. Vgl. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Ausgabe in zwei Bänden, herausgegeben von W. SCHUFFENHAUER, Band 1, 1956, 108f.: „Wie Gott sich selbst aufgegeben aus Liebe, so sollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben; denn *opfern wir nicht Gott der Liebe auf, so opfern wir die Liebe Gott auf...*“. Feuerbach will denn auch den zwischen Gott und Mensch *unterscheidenden Glauben* der Gott und Mensch *identifizierenden Liebe* geopfert wissen.

“noch einer anderen” Reformation, “wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge”, auf dass Glaube und Vernunft, ohne ineinander zu fallen, zusammen finden; “gemahnt ist jeder genug, und zwiefach aufgefordert, zur Lösung etwas beizutragen, ist jeder, der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt”⁶.

3. *Quaestio disputata*

Eine *quaestio disputata*, und zwar auch innerhalb der katholischen Theologie, bleibt allerdings die von Benedikt XVI. - in seiner Regensburger Vorlesung am 22. September 2006 erneut - vertretene Hypothese, dass eine innerhalb der Theologiegeschichte mehrfach - so von den Reformatoren und von der liberalen Theologie - geforderte “Enthellenisierung” des Christentums für die Diremption von Glaube und Vernunft verantwortlich zu machen ist und dass das daraus resultierende Verständnis Gottes mit dem angeblich nicht an die Vernunft gebundenen Gottesbegriff des Islam in einer Reihe zu stehen kommt⁷. Wirklich?

Schon das ist ja keineswegs ausgemacht, dass die Kritik der Reformatoren an der scholastischen Aristoteles-Rezeption einer antihellenistischen Einstellung geschuldet ist. Sie war jedenfalls kein Plädoyer für eine irrationale Theologie. Und Harnacks Misstrauen gegen eine angebliche “hellenistische” Verfremdung des “einfachen Glaubens” durch die kirchlichen Dogmen wurde und wird von maßgeblichen evangelischen Theologen keineswegs geteilt. Aber auch wenn man - wie u.a. auch ich selber - die (ja bereits in den biblischen Schriften einsetzende) Begegnung des biblisch gegründeten Glaubens mit dem griechischen Denken für einen überaus *glücklichen* Umstand hält, der es dem christlichen Glauben abverlangte, aber auch ermöglichte, seinen Wahrheitsanspruch denkend zu verantworten, so wird man doch zu bedenken haben, dass das sog. griechische Denken selber hochkomplex, also alles andere als eindimensional und eindeutig war.

⁶ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke*. Zweites Sendschreiben. KGA 1. Abt. Bd. 10, 1990, 350f.

⁷ Die evangelischen Christen hätten, wenn sie denn ihrerseits auf eine böswillige Rezeption der Regensburger Vorlesung des Papstes bedacht wären, sehr viel mehr Anlass zum Protest als die Muslime.

Nicht zufällig gehören zu den Repräsentanten dieses Denkens Verteidiger *und* Gegner des christlichen Glaubens.

II. Der Text

4. *Der souveräne Indikativ göttlicher Liebe*

Der ganze Text der Enzyklika will einen *souveränen Indikativ*, er will die *positive Option* des christlichen Glaubens zur Geltung bringen. Zwar ist im 1. Johannesbrief die zentrale Aussage *Gott ist Liebe* in einem *parännetischen* Kontext verortet. Dass wir einander lieben *sollen*, ja *müssen* – das ist spätestens seit dem dritten Kapitel des 1. Johannesbriefs der alles dominierende Duktus, innerhalb dessen dann – zunächst im Nebensatz und schließlich als Hauptsatz – der diesen Imperativ begründende souveräne Indikativ *Gott ist Liebe* aufleuchtet. Die Enzyklika hat das sich damit einstellende dogmatische Problem exegetisch sensibel wahrgenommen. Und es gehört zum erfrischenden theologischen Profil der Enzyklika (welches sowohl von der historisch-kritischen Auslegung des 1. Johannesbriefes wie von der konsequenten – unsere eigene Gegenwart erreichenden – theologischen Exegese bestimmt wird), dass geradezu penetrant darauf insistiert wird, der Imperativ des Liebesgebotes sei auf Grund jenes souveränen Indikativs nun eigentlich „nicht mehr ‚Gebot‘ von außen her ..., sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her“⁸. Dass Gottes Wille zur Liebe für sein menschliches Geschöpf kein „Fremdwille“ bleibt, „den mir Gebote von außen auferlegen“, wird mit der Erfahrung begründet, die Augustinus in der nicht nur rhetorisch, sondern auch sachlich überaus treffenden Aussage festgehalten hat, dass der Gott, der höher ist als mein Höchstes (*superior summo meo*), mir näher kommt, als ich mir selber nahe zu sein vermag (*interior intimo meo*)⁹.

Das ist ein für eine päpstliche Enzyklika ungewöhnliches - gewiss auch dem Problembewusstsein des früheren Theologieprofessors geschuldetes - Profil. Und es ist ein glasklares theologisches Votum für die Freiheit, ohne die es keine wahre Liebe gibt. *Befohlene* Liebe wäre Vergewaltigung zur Liebe und also das strikte Gegenteil von Liebe. Es kennzeichnet den theo-

⁸ Nr. 18, a.a.O. 27.

⁹ Nr. 17, a.a.O. 26. Vgl. A. AUGUSTINUS, *Confessiones* III,6,11; CChr. SL 27, 32.

logischen Charakter der Enzyklika, dass sie den christlichen Glauben nicht von Verboten und Negationen - und seien sie noch so ponderabel - her, sondern von einer positiven Option und Affirmation her zur Geltung bringt. Martin Luther hat diesen Grundsatz des christlichen Glaubens in seiner überaus anschaulichen Sprache einmal so formuliert: „Wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müsste er ein solches Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und eine Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet.“ Ja, Gott ist nach Luther „ein glühender Backofen voller Liebe“¹⁰. Gewiss, in einem solchen Backofen ist es brennend heiß. Doch was aus ihm herauskommt, ist Lebensbrot, das zu essen niemandem *befohlen* werden muss.

5. Die Vieldeutigkeit des Wortes Liebe

Nicht erst die päpstliche Enzyklika hat auf die *Polysemie* aufmerksam gemacht, die dem deutschen Wort *Liebe* - aber doch auch schon dem griechischen ἔρως - eigentümlich ist und zu der Frage Anlass gibt, was denn nun in Wahrheit *Liebe* genannt zu werden verdient. Die der Liebe auf den Grund gehenden - oder sagen wir vorsichtiger: die ihr auf den Grund gehen wollenden - Denkversuche unterscheiden: zwischen *Eros* und *Agape*, zwischen dem *amor concupiscentiae* und dem *amor benevolentiae* (*amor amicitiae*), zwischen *need-love* und *gift-love*. Selbst der *Eros* ist seinerseits vieldeutig. Schon in Plutarchs Dialog Ἐρωτικός (*Amatorius*) „werden heterogene und schwierig miteinander zu vereinbarende *Eros*-Begriffe gegeneinander ausgespielt“¹¹. Die päpstliche Enzyklika erinnert gleich am Anfang an diese Polysemie. Sie weiß um „die Bedeutungsvielfalt des Wortes, Liebe“¹². Und sie weiß, dass es nicht nur um die Bedeutungsvielfalt eines *Wortes*, sondern um die Ambivalenz des mit diesem Wort benannten *Phänomens* geht.

Dabei überrascht, dass ausgerechnet eine päpstliche Enzyklika „die Liebe zwischen Mann und Frau ... als ... Urtypus von Liebe schlechthin“¹³ bejaht. Die Enzyklika kennt, wenn sie die steile Aussage *Gott ist Liebe* zu

¹⁰ M. LUTHER, *Predigt am 9. Juni 1532*, WA 36, 424, 17-19 und 425, 13.

¹¹ J. OPSOMER, *Eros in Plutarchs moralischer Psychologie*, in: PLUTARCH, *Dialog über die Liebe*, SAPERE X, 2006, 211.

¹² Nr. 2, a.a.O. 7.

¹³ Nr. 2, a.a.O. 7.

verstehen versucht, den überaus konkreten Sitz der Liebe im irdischen Leben. Sie schämt sich dieses auch die menschliche Lust integrierenden Sitzes der Liebe im irdischen Leben nicht, setzt ihn vielmehr voraus, wenn sie zu verstehen sucht, was es heißt, dass *Gott* Liebe genannt zu werden verdient.

Auf die Polysemie des Wortes *Liebe* und auf die in der Mehrdeutigkeit des Wortes zum Ausdruck kommende Mehrdimensionalität des Phänomens *Liebe* geht die Enzyklika insoweit ein, als sie zwischen *Eros* und *Agape* und auf Grund dieser Unterscheidung dann noch einmal zwischen verschiedenen „Realisierungen“ des *Eros* unterscheidet. Dabei schreckt die Enzyklika keineswegs vor der „heidnischen“ Auffassung zurück, dass *Eros* „irgendwie mit dem Göttlichen zu tun hat“¹⁴. Die Wendung erinnert an die Behauptung des platonischen Sokrates im Dialog *Phaidros* (242 E), der *Eros* sei ein „Gott oder etwas Göttliches“ (θεὸς ἢ τι θεῖον).

Die Enzyklika begründet die Affinität des menschlichen *Eros* „mit dem Göttlichen“ damit, dass der *Eros* „Unendlichkeit, Ewigkeit – das Größere und ganz andere gegenüber dem Alltag unseres Daseins“ – verheißt¹⁵. Doch davon wird eine „falsche Vergöttlichung des *Eros*“ unterschieden, die diesen „seiner Würde“ „beraubt“ und ihn „entmenschlicht“¹⁶. Eine solche „falsche Vergöttlichung des *Eros*“ ereignet sich, wenn die „Übermächtigung durch den Trieb“¹⁷ die „Vereinigung mit dem Göttlichen“¹⁸ bewirken soll. Gemeint ist diejenige „Übermächtigung durch den Trieb“, die die dem Menschen wesentliche Einheit von Leib und Seele (Geist) zerreißt, statt sie zu stärken. Der zum *Eros* gehörende Trieb wird also nicht - wie so oft in der Kirchen - und Theologiegeschichte - verteufelt. Er wird nur dann kritisch beurteilt, wenn er die *Ganzheit* des Menschen problematisiert.

Doch nicht nur wenn der Leib, sondern auch wenn der Geist des Menschen absolut gesetzt wird, wird nach dem Urteil des Papstes der wahre *Eros* verfehlt: „Die Herausforderung durch den *Eros* ist dann bestanden“, „wenn

¹⁴ Nr. 5, a.a.O. 10.

¹⁵ Nr. 5, a.a.O. 10.

¹⁶ Nr. 4, a.a.O. 9.

¹⁷ Nr. 5, a.a.O. 10.

¹⁸ Nr. 4, a.a.O. 9.

Leib und Seele zu innerer Einheit finden“¹⁹. „Nur so kann Liebe – *Eros* – zu ihrer wahren Größe reifen“²⁰.

Zu dieser „wahren Größe“ des *Eros* gehört durchaus auch das - allerdings pervertierbare - Moment der Ekstase. „*Eros* will uns zum Göttlichen hinreißen, uns über uns selbst hinausführen“²¹. „Ja, Liebe ist ‚Ekstase‘, aber Ekstase nicht im Sinn des rauschhaften Augenblicks, sondern Ekstase als ständiger Weg aus dem in sich verschlossenen Ich zur Freigabe des Ich, zur Hingabe und so gerade zur Selbstfindung, ja, zur Findung Gottes“²². Die Enzyklika erinnert mit dieser dem wahren *Eros* eigentümlichen Dialektik von ekstatischer Selbstentfernung und Selbstfindung an den *amor ek-statikus* der Mystiker, der in der *fides ek-statika* der Reformatoren seine Parallele (aber auch sein Kriterium) hat und der tiefen anthropologischen Einsicht Ausdruck gibt, daß das menschliche Ich nicht bei sich selbst zu sich selbst kommt, sondern sich selbst nur bei einem Anderen zu finden vermag.

Die Enzyklika geht allerdings davon aus, daß der *Eros* seine wahre Größe (Würde) in der Regel verfehlt und deshalb der „Heilung zu seiner wirklichen Größe hin“²³ bedarf. Er ist auf „einen Weg des Aufstiegs, der Verzichte, der Reinigungen und Heiligungen“²⁴ angewiesen. Auf diesem Weg kommt das geliebte Du dem liebenden Ich so nah, dass die zu jeder Liebe gehörende Selbstbezogenheit durch eine noch größere Selbstlosigkeit überboten wird.: Die Liebe will „das Gute für den Geliebten“ und wird dafür sogar „bereit zum Opfer“²⁵. Und wenn das geschieht, ist in der Bedeutungsvielfalt des Wortes *Liebe* und in der Mehrdimensionalität des Phänomens *Liebe* diejenige Dimension dominant geworden, die das Neue Testament mit dem Ausdruck *Agape* zur Geltung bringt.

¹⁹ Nr. 5, a.a.O. 10.

²⁰ Nr. 5, a.a.O. 11.

²¹ Nr. 5, a.a.O. 11.

²² Nr. 6, a.a.O. 12. Wäre es nicht angemessen, hier ein „nur“ einzufügen, also: Ekstase nicht nur im Sinn des rauschhaften Augenblicks? Denn nicht nur die erotische Liebe zweier Menschen, sondern auch die dem Glauben entspringende Liebe zwischen einem menschlichen Ich und dem dreimal heiligen Gott kann doch auch etwas von einem „rauschhaften Augenblick“ haben, der seit Platon aus der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses nicht mehr wegzudenken ist.

²³ Nr. 5, a.a.O. 10.

²⁴ Nr. 5, a.a.O. 11.

²⁵ Nr. 6, a.a.O. 12.

Sieht man von der in diesem Zusammenhang nicht unmißverständlichen Opferterminologie ab, so wird man eine große sachliche Nähe dieser Aussagen zu den paulinischen Ausführungen über die Liebe im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes konstatieren und diese Aussagen der Enzyklika als Fundament für ein ökumenisches Einverständnis über das, was in Wahrheit *Liebe* genannt zu werden verdient, begrüßen.

6. *Caritas fide formata*.

Die Enzyklika behauptet, dass *Agape* – im Unterschied zum die „weltliche“ Liebe bezeichnenden Eros – „Ausdruck für die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe“²⁶ sei. Die Behauptung eröffnet eine ungewöhnliche ökumenische Perspektive. Denn Luther war gegen die – aus der aristotelisierenden Übersetzung von Gal 5,6 (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) hervorgegangene – Rede von der *fides caritate formata* Sturm gelaufen und hatte ihr die Auffassung entgegengesetzt, daß die Liebe durch den Glauben geformt wird, so daß man von der *fides* als *forma caritatis* reden müsse²⁷. Und nun begegnet uns in einer päpstlichen Enzyklika die Rede von der *caritas fide formata*! Welch eine ökumenische Annäherung! Im Blick auf das Jahrhunderte lang kontroverstheologisch umstrittene Verhältnis von Glaube und Liebe hat die Enzyklika Benedikt XVI. ein tiefgreifendes Einverständnis freigelegt²⁸.

7. *Eros und Agape*

Ökumenisches Einverständnis stellt sich wiederum ein, wenn die Enzyklika die *notwendige Unterscheidung* von *Eros* und *Agape* nicht zu einem

²⁶ Nr. 7, a.a.O. 13. In der lateinischen Fassung der Enzyklika heißt es etwas zurückhaltender: „*agape* tamquam amoris declaratio qui fide nititur eaque conformatur“.

²⁷ So interpretiert O. H. PESCH, *Hinführung zu Luther*, 21983, 161 treffend die These Luthers (*Zirkulardisputation de veste nuptiali*, WA 39/I, 318, 16f.): „*fides* est ipsa forma et actus primus seu ἐντελέχεια charitatis“. Vgl. auch G. EBELING, *Lutherstudien* Bd. II, DISPUTATIO DE HOMINE. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20- 40, 1989, 505.

²⁸ O. H. PESCH, a.a.O. 175, bringt dieses Einverständnis mit dem Satz „Der Glaube ist Kraft zur Liebe“ zum Ausdruck: „Er ist *nicht nur* Kraft zur Liebe und auch nicht *meine* Kraft zur Liebe, sondern Gottes Kraft zur Liebe in uns – aber Kraft zur Liebe“.

radikalen Gegensatz hochgesteigert wissen will: zu einem Gegensatz, der dann das deutsche Wort *Liebe* nur noch als *äquivoke* Benennung von *Eros* und *Agape* zu verstehen erlaubt.

Solche die notwendige Unterscheidung von *Eros* und *Agape* zu einem alternativen Gegensatz hochsteigernden Theorien hat es vor allem in der protestantischen Theologie - aber nicht nur in ihr²⁹ - immer wieder gegeben. Im 20. Jahrhundert hat vor allem das Buch des schwedischen Lutheraners *Anders Nygren*, das 1954 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Eros und Agape* erschienen war³⁰, die Unvereinbarkeit der - idealtypisch von Platon beschriebenen - sich selber vergöttlichenden, nämlich in die Sphäre des Göttlichen *aufsteigenden*, egozentrischen *eros*-Liebe mit der - im Neuen Testament bezeugten - sich selber hingebenden, nämlich zum Menschen *herabsteigenden*, selbstlosen *agape*-Liebe behauptet.

Als programmatisches Motto seines Werkes hat Nygren seinem Buch einen Satz aus der Platon-Interpretation des Altphilologen *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*³¹ vorangestellt: „Wenn die deutsche Sprache so arm ist, daß sie in beiden Fällen Liebe sagt, haben die Begriffe doch darum nichts miteinander zu schaffen“. Doch während von Wilamowitz-Moellendorff den von Platon gefeierten *Eros* und der von Paulus in 1. Kor 13 besungenen *Agape* auch nur „zu vergleichen“ für „mehr als geschmacklos“, ja „lächerlich“ hält³², vergleicht Nygren unentwegt, um in *Eros* und *Agape* „zwei miteinander konkurrierende Grundmotive“ zu diagnostizieren, „die das ganze Leben prägen“. Gemeinsam ist beiden nur der „Anspruch darauf, dem Verhältnis des Menschen zu dem Göttlichen Ausdruck zu geben“ und damit „gestaltend in die Lebensführung des Menschen“ einzugreifen³³.

²⁹ Immerhin hat schon AUGUSTINUS (*De civ. Dei* XIV, 28, CChrSL 48, 451) den bis zur Gottesverachtung reichenden amor sui, der die civitas terrena konstituiert, und den bis zur Selbstverachtung reichenden amor Dei, der die civitas caelestis konstituiert, im Sinne einer Alternative einander entgegengesetzt.

³⁰ Die zweibändige schwedische Originalausgabe war bereits 1930 bzw. 1937 unter dem Titel *Den kristna kärkekstarken genom tiderna: Eros och agape* erschienen.

³¹ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke*. 41948, 303, Anm. 1.

³² Ebd.

³³ A.a.O. 141.

Das aber tun sie im Sinne eines alternativen Gegensatzes, den Nygren sogar tabellarisch darstellen zu können meint³⁴.

Auf Nygrens weltweit rezipierte Untersuchung habe ich hier deshalb hingewiesen, weil sie behauptet, daß die mit den Ausdrücken *Eros* und *Agape* benannten angeblich alternativen Liebesauffassungen im „klassischen katholischen Liebesgedanken“ nun doch zu einer Synthese, der von Nygren so genannten „Caritassynthese“, zusammengefügt worden seien und daß Martin Luther es als seine reformatorische „Hauptaufgabe betrachtet“ habe, diesen sich aus „zwei einander aufhebende[n] Grundmotive[n]“ aufbauenden „klassischen katholischen Liebesgedanken ... zu vernichten“. Hat doch, so Nygren, „die katholische Liebeslehre nur wenig mit der spezifisch christlichen Liebe zu tun“³⁵. Demnach hätten wir es hier mit dem Angelpunkt der Auseinandersetzung zu tun, die dann zur Spaltung der abendländischen Christenheit geführt hat.

Nygren begründet seine steile Auffassung mit einem Rekurs auf die 28. These, die Luther für die Heidelberger Disputation 1518 formuliert hatte und die Nygren „als die schärfste Abgrenzung des Erosgedankens vom Agapedanken“ interpretiert³⁶. Luther setzt in der Tat schroff gegeneinander: den amor Dei und den amor hominis. Während die Liebe des Menschen sich am Liebenswertem entzündet, findet die Liebe Gottes nichts ihm Liebenswertes vor, sondern schafft es: „Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibile“³⁷. Der Unterschied zwischen dem zur Natur des Menschen gehörenden amor hominis und dem - von Luther auch als „amor crucis ex cruce natus“³⁸ bezeichneten - amor Dei ist von Luther zweifellos scharf herausgearbeitet worden.

Aber daß der eine amor den anderen ausschließt, sollte man dem Reformator nicht unterstellen. Es ist auch keineswegs nur der durch die Sünde pervertierte amor hominis, von dem gilt: fit a suo diligibile. Er gehört vielmehr zu den von Gott gegebenen und deshalb theologisch auf keinen Fall zu denunzierenden natürlichen Bedürfnissen des Menschen. Die Ursache dafür, daß eine junge Frau einen Mann und ein Mann eine Frau *begehrt*,

³⁴ Vgl. a.a.O. 142.

³⁵ A.a.O. 568.

³⁶ A.a.O. 570.

³⁷ M. LUTHER, *Heidelberger Disputation*, WA 1, 365, 2f. = BoA 5, 391, 30f.

³⁸ WA 1, 365, 13f. = BoA 5, 392, 10f.

„liegt darin: Kinder zu zeugen ist der Natur genauso tief eingepflanzt wie Essen und Trinken. Darum hat Gott uns den Leib, die Glieder, die Adern, den Samenerguß und alles, was dazugehört, gegeben und eingesetzt. Wer das nun abwehren und nicht zulassen will, was die Natur will und muß, was tut der anderes als zu verhindern, dass die Natur Natur sei?“³⁹.

Man wird, wenn man den amor hominis bis in seine sexuelle Dimension hinein als Werk *des Schöpfers* zu würdigen hat, ihn mit jener *schöpferischen* Liebe Gottes, die aus hässlichen Sündern schöne Menschen macht⁴⁰, doch wohl so zusammen denken müssen, dass bei aller noch so großen Unterschiedenheit zwischen beiden eine noch größere Gemeinsamkeit beider erkennbar wird. Der amor Dei hat zumindest weltliche Entsprechungen. Und es hätte Anders Nygren doch nachdenklich machen sollen, daß auch in einem so „weltlichen“ Text wie *Robert Musils* Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*⁴¹ dies immerhin als Frage erörtert wird: „Liebt man nun etwas, weil es schön ist, oder wird es schön, weil es geliebt wird?“⁴² Kurzum: Die Luther-Interpretation des Lutheraners Nygren ist in ihrer Argumentation päpstlicher als der Papst – pardon: lutherischer als Luther selbst. Ihr Anspruch, genuin reformatorisch zu votieren, ist unhaltbar.

Übrigens hat selbst der auf die Unterscheidung von *Eros* und *Agape* eisern bestehende Karl Barth im Blick auf die Nygrensche Wahrnehmung des Verhältnisses von *Eros* und *Agape* kritisch von „überschärften Augen“ geredet und der liebevollen Darstellung des *Eros* durch Heinrich Scholz⁴³ gegenüber Nygrens Aufstellungen wenigstens „halblaut“ den Vorzug geben zu müssen gemeint⁴⁴. Barth kennt denn auch trotz aller notwendigen Unterscheidung einen dem *Eros* und der *Agape* „gemeinsamen Ort ... von dem

³⁹ M. LUTHER, *Wider den falsch genannten geistlichen Stand*, WA 10 II, 156, 17-21. Vgl. dazu H. A. OBERMAN, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, 1982, 286-290.

⁴⁰ Vgl. WA 1, 365, 11f. = BoA 5, 392, 7-9: „Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri“.

⁴¹ R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, hg. v. A. Frisé, 101999, Bd. 2, 1112.

⁴² Vgl. dazu A. KÄFER, „Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös“. *Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels*, BzhTh 136, 2006, 291.

⁴³ Vgl. H. SCHOLZ, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, 1929.

⁴⁴ Vgl. K. BARTH, KD IV/2, 837.

sie beide herkommen⁴⁵, so dass schließlich im Blick auf das Verhältnis von *Eros* und *Agape* dann doch „ein *versöhnliches* Wort das letzte sein“ kann und muss⁴⁶. Umso merkwürdiger mutet allerdings Barths in anderem Zusammenhang aufgestellte Behauptung an: „*Agape* verhält sich zu *Eros* wie Mozart zu Beethoven. Was gäbe es da zu verwechseln?“⁴⁷ Wir wollen nicht fragen, was Mozart dazu sagen würde.

In der sich von den Lutheranissimi emanzipierenden, also genuin reformatorisch orientierten evangelischen Theologie werden jedenfalls jene Sätze der päpstlichen Enzyklika Zustimmung finden, die einen radikalen Gegensatz von *Eros* und *Agape* bestreiten und statt dessen dafür plädieren, daß „im letzten... ‚Liebe‘ eine einzige Wirklichkeit“ sei, die allerdings „verschiedene Dimensionen“ hat⁴⁸. Dann drängt sich allerdings die Frage auf, inwiefern das wahre Wesen von Liebe sich gerade in der „rechte[n] Einheit“ der „unterschiedlichen Dimensionen“ verwirklicht?⁴⁹ Verspricht *Eros* „die große Verheißung des Glücks“⁵⁰ zu verwirklichen, und verspricht *Agape*, den Menschen selig zu machen, dann kann man dieselbe Frage auch so formulieren: Was hat des Menschen Glück mit seiner Seligkeit zu tun?

8. *Das mysterium caritatis als mysterium trinitatis*

Die Enzyklika gibt zur Beantwortung dieser Frage einen entscheidenden Hinweis. Benedikt XVI. schreibt: „Wenn *Eros* zunächst vor allem verlangend ... ist - Faszination durch die große Verheißung des Glücks - so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selber fragen, immer mehr das Glück des anderen wollen, immer mehr ... sich schenken, für ihn da sein wollen“⁵¹. Demnach hätte der *Eros* in seinem unverstellten Wesen *dieselbe Struktur* wie die *Agape*: eine Struktur, die ich vorhin bereits auf die Formel gebracht habe, dass sich inmitten noch so großer Selbstbezogenheit

⁴⁵ K. BARTH, a.a.O. 839.

⁴⁶ K. BARTH, a.a.O. 849.

⁴⁷ K. BARTH, *Einführung in die evangelische Theologie*, 1962, 219.

⁴⁸ Nr. 8, a.a.O. 15.

⁴⁹ Vgl. Nr. 7, a.a.O. 14.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

eine immer noch größere Selbstlosigkeit ereignet⁵². Und das ist auch die Strukturformel, die dem neutestamentlichen Satz *Gott ist Liebe* zugrunde liegt. Dass ein liebendes Ich inmitten noch so großer Selbstbezogenheit einer immer noch größeren Selbstlosigkeit fähig ist und diese Fähigkeit auch „realisiert“ – das ist das eigentliche Mysterium der Liebe, das nur die Liebenden selbst verstehen und das ihnen um so geheimnisvoller wird, je intensiver sie sich lieben. Der Satz *Deus caritas est* will dieses Mysterium der Liebe weder exklusiv für die Liebe zwischen Mensch und Mensch noch exklusiv für das trinitarische Selbstverhältnis Gottes reklamieren. Vielmehr gilt: „Im Ereignis der Liebe teilen Gott und Mensch dasselbe Geheimnis“⁵³. Denn im Ereignis der Liebe entsprechen die einander liebenden Menschen dem Sein des dreieinigen Gottes, der ganz und gar und restlos Liebe ist.

Die Enzyklika rekurriert ihrerseits auf das *mysterium trinitatis*, indem sie – in johanneischer Sprache – auf Jesus Christus als „fleischgewordene Liebe Gottes“ zu sprechen kommt und damit das thematisiert, was Luther den *amor crucis* genannt hatte. Und der protestantische Leser wird denn auch sofort an Luthers *theologia crucis* erinnert, wenn er liest, dass im Kreuzestod Jesu Christi „sich jene Wende Gottes gegen sich selbst“ vollzogen hat, in der Gott „sich verschenkt, um den Menschen ... zu retten - Liebe in ihrer radikalsten Form“⁵⁴. Dass von einer „Wende Gottes gegen sich selbst“ die Rede ist, erinnert an den von Goethe in *Dichtung und Wahrheit* zitierten „unheimlichen Spruch“: „Nemo contra deum nisi deus ipse“⁵⁵ – ein Satz, dessen Ursprung man in der Theologie Luthers vermutet hat, ohne ihn dort allerdings verifizieren zu können.

Wichtiger ist indessen, dass die Enzyklika behauptet, vom *amor crucis* her „definieren“ zu können, „was Liebe ist“⁵⁶. Eine zünftige Definition erfolgt dann allerdings nicht. Doch dem sensiblen Leser ist klar, daß es genau jene die eigene Selbstbezogenheit überbietende Selbstlosigkeit – „Wende Gottes gegen sich selbst“ – ist, die als Kurzdefinition der Liebe in Betracht kommt.

⁵² Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus*, 72001, 435 u.ö.

⁵³ Vgl. E. JÜNGEL, a.a.O. 538.

⁵⁴ Nr. 12, a.a.O. 20f.

⁵⁵ J. W. VON GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, 4. Teil, 20. Buch, Weimarer Ausgabe Bd. 29, 1891, 177.

⁵⁶ Nr. 12, a.a.O. 20f.

Trinitarisch ist die Gott als Liebe aussagende Definition insofern, als Gott schon in der immanenten Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist – alius, alius, alius – das Anderssein in sich selbst bejaht, diese Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins aber so zur Geltung bringt, dass die dem Menschen zugute kommende Selbstlosigkeit Gottes dessen trinitarische Selbstbezogenheit, ohne sie zu problematisieren, überbietet. Die „immanente Trinität“ kommt in der „ökonomischen Trinität“, der sich liebevoll auf sich selbst beziehende dreieinige Gott kommt in der Geschichte, in der Gott sich als Schöpfer, Versöhner und Erlöser seinem Geschöpf zuwendet, an sein Ziel.

Der sich selbst liebende dreieinige Gott und der sein Geschöpf – sein *sündiges* Geschöpf! – liebende Gott *widersprechen* sich also in der „Wende Gottes gegen sich selbst“ keineswegs: non aliud! Vielmehr gilt: Gerade in diesem radikalen Vollzug seiner Liebe *entspricht* Gott sich selbst. So interpretiert jedenfalls der durch Augustinus, Luther und Karl Barth belehrte evangelische Theologe die Aussagen des Papstes. Und er tut es mit dem Anspruch, die päpstliche Enzyklika mit einiger Genauigkeit gelesen zu haben.

9. Die sakramentale Selbstvermittlung der fleischgewordenen Liebe Gottes

Die Enzyklika legt Wert darauf, dass die in Jesus Christus „fleischgewordene Liebe Gottes“ ihre Adressaten auch wirklich erreicht. Deshalb wird die christologische Verifikation der sich verschenkenden Liebe Gottes nicht auf das *extra nos* geschehene Heilsgeschehen *illic et tunc* beschränkt. Zum amor crucis gehört vielmehr nach Auffassung Benedikt XVI. dessen *sakramentale Selbstvermittlung*. Dem Ereignis liebevoller „Hingabe hat Jesus bleibende Gegenwart verliehen durch die Einsetzung der Eucharistie“, in der der ewige „Logos wirklich Speise für uns“ wird. Dabei wird die Eucharistie als ein Geschehen interpretiert, in dem wir „nicht nur statisch den inkarnierten Logos“ empfangen, sondern „in die Dynamik seiner Hingabe hinein genommen“ werden. So wird aus „dem Gegenüber zu Gott ... durch die Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu ... Vereinigung“ mit Gott⁵⁷.

Die alte Kontroverstheologie hätte diese Äußerungen sofort zum Anlass genommen, den garstigen breiten Graben zu beschwören, der evangelische und römisch-katholische Theologie voneinander trennt und for ever

⁵⁷ Nr. 13, a.a.O. 21.

and ever zu trennen scheint. Und die vom Papst gewählten Formulierungen scheinen ja ihrerseits auf Abgrenzung gegenüber einer Sakramentsauffassung bedacht zu sein, die pointiert darauf besteht, dass die Glaubenden im sakramentalen Geschehen Empfangende und nur Empfangende sind. Das bisher konstatierte ökumenische Einverständnis droht nun doch zu zerbrechen.

Doch schon Goethes Faust hielt es für angebracht, sich selber zu ermahnen: „dass Deine Feder sich nicht übereile!“

Der junge, Augustins *De civitate* studierende Martin Luther hatte in den Spuren Augustins bereits den Tod Christi selber als sakramentales Geschehen verstanden⁵⁸, in dem durch eben diesen Tod des Gottessohnes der Tod getötet wird⁵⁹. Hätte das Sein Jesu Christi, hätte sein Tod keinen sakramentalen Charakter, dann bliebe sein Leben bei ihm und würde uns nichts helfen. So Luther etwa dreizehn Jahre später⁶⁰. Und dass das Leben Jesu Christi uns zugute kommt, expliziert Luther im selben Zusammenhang mit der Erklärung: der Glaubende dürfe sich darauf verlassen, dass Christus mit seinem Tun und Leiden „deyn eygen sey“: er dürfe sich darauf so sehr verlassen, „als hättest du es getan, ja als wärest du derselbige Christus. Siehe ..., das ist das große Feuer der Liebe Gottes zu uns; davon wird das Herz und Gewissen froh ...“⁶¹.

Auch nach Luther weiß sich also der Glaubende „in den Hingabeakt Jesu“ hineingezogen⁶², so dass man – zumindest halblaut – mit der Enzyklika von einer „Mystik“ des sakramentalen Geschehens reden könnte, Dabei muss allerdings glasklar bleiben, dass die Glaubenden durch ein solches Hineingezogenwerden „in den Hingabeakt Jesu“ in keiner Weise aktiv an ihrer Rechtfertigung beteiligt sind, sondern dass sie in der „Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu“, also in der „Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut“ und der dadurch bewirkten „Vereinigung“ mit Gott⁶³ *Empfangende*

⁵⁸ WA 9, 18, 19f. = BoA 5, 3,37-4,1f: „Crucifixio Christi Est sacramentum“.

⁵⁹ WA 9, 18, 27f. = BoA 5, 4, 8ff.: „Ut Mors Christi redimat animam a morte, sic per mortem suam mortem momordit“.

⁶⁰ M. LUTHER, *Vorrede zur Kirchenpostille*, WA 10 I/1, 11, 8f.: „Seyn leben bleybt bey yhm und hilfft dyr noch nichts“.

⁶¹ WA 10 I/1, 11, 14f.; 17-22.

⁶² Nr. 13, a.a.O. 21.

⁶³ Ebd.

und nur *Empfangende* sind. Dass die Enzyklika dies auszusprechen entweder für überflüssig oder aber für theologisch unangemessen hält, zeigt, dass hier weiterhin ökumenischer Klärungsbedarf besteht.

Dies umso mehr, als doch gerade der Erkenntnis, dass das sakramental zu verstehende Ereignis des amor crucis uns zu Empfangenden macht, die der Enzyklika so wichtigen Einsicht entspringt, dass „das ‚Gebot‘ der Liebe überhaupt nur möglich“ ist, weil „Liebe ... zuerst geschenkt wird“⁶⁴. Die *Zwanglosigkeit* des Liebesgebotes, an der der Enzyklika so sehr gelegen ist, ergibt sich aus der recht verstandenen sakramentalen Dimension der sich im Tode Christi hingebenden Liebe Gottes ganz von selbst. Denn wenn der Mensch Gott selbst empfangen hat, dann wird der derart Beschenkte „mit Lust“ zum Täter der Liebe⁶⁵. Und insofern kann auch der evangelische Christ der päpstlichen Enzyklika vorbehaltlos zustimmen, wenn sie, den *sozialen* Charakter der Eucharistie herausstellend, erklärt: „Ich kann Christus nicht allein für mich haben“⁶⁶. Mein Lehrer Ernst Fuchs hat denselben Gedanken auf die Formel gebracht: „Der deus pro me ist der deus pro te“⁶⁷.

10. *Das die Liebe Gottes darstellende Handeln*

Von dieser schon im souveränen Indikativ der sich verschenkenden Liebe gegebenen sozialen Dimension des Evangeliums her leuchtet auch unmittelbar ein, dass in der gottesdienstlichen Feier „Glaube, Kult und Ethos ... eine einzige Realität“ bilden und die „übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos ... hier einfach dahin“ fällt⁶⁸. Paulus hat aus diesem Grund die gläubige Existenz, die in der Liebe werktätig wird und sich so im Alltag der Welt bewährt, ebenfalls als Gottesdienst – nämlich als λογική λατρεία – bezeichnet (Röm 12,1) und dadurch auch terminologisch zum Ausdruck gebracht, wie sehr „Glaube, Kult und Ethos ... ineinander“ greifen, wenn es zur „Begegnung mit Gottes *Agape*“ kommt⁶⁹.

⁶⁴ Nr. 14, a.a.O. 22.

⁶⁵ Vgl. M. LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, BoA 2, 24, 18 = WA 7,34,32.

⁶⁶ Nr. 14, a.a.O. 22.

⁶⁷ Vgl. E. FUCHS, *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, 1965, 201f. u.ö.

⁶⁸ Nr. 14, a.a.O. 22.

⁶⁹ Nr. 14, a.a.O. 22.

Und so ist es denn auch plausibel, dass – wie die Enzyklika formuliert – „Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen“⁷⁰. Luther hat es bis in den Wortlaut hinein genauso gesagt, wenn er im Blick auf das Gebot der Gottesliebe und das Gebot der Nächstenliebe behauptet: „Also schmelzet Gott die zwei Gebote ineinander, dass es gleich ein Werk, eine Liebe ist“⁷¹.

In der nachreformatorischen evangelischen Christenheit hat man allerdings gerade die paulinische Rede vom vernünftigen Gottesdienst im Alltag der Welt oft dahingehend missverstanden, dass in der „Heiligung“ des „persönlichen, häuslichen, beruflichen Lebens“ des Christen „sich der Zweck seines Daseins erschöpft“. Die gottesdienstliche Feier indessen soll keine andere Funktion haben, als „den Christen zu diesem Ziel zu führen oder auf dem Weg dahin zu erhalten“. So beschrieb am Anfang des vorigen Jahrhunderts *Julius Smend* die unter den evangelischen Christen herrschende Auffassung, um sie dann allerdings – im Rückgriff auf Schleiermacher – als „völlige Unterordnung der Religion unter die Sittlichkeit“, ja als „Beugung des Gottesdienstes unter die Tyrannei der Ethik“ scharf zu kritisieren⁷².

Die Situation hat sich seitdem grundlegend geändert. Man hat den – von Schleiermacher besonders präzise herausgearbeiteten – *darstellenden* Charakter des gottesdienstlichen Handelns in Predigt und Sakrament wiederentdeckt, den schon Luther im Sinne hatte, als er behauptete, der wahre Gottesdienst vollziehe sich da, wo man Gottes Werke unter uns wirken lässt⁷³. Das gottesdienstliche Handeln der Kirche entspringt demnach einer – dem Verhalten Maria entsprechenden – kreativen Passivität, durch die die darzustellenden Werke Gottes zur Wirkung kommen. Das *darstellende* Handeln selber ist aber – im Unterschied zum darzustellenden Handeln Gottes – gerade kein *bewirkendes* Handeln. Indem es *nur darstellendes* Handeln ist, bleibt Gott selbst und er allein *der Wirkende*.

⁷⁰ Nr. 15, a.a.O. 23.

⁷¹ M. LUTHER, *Predigten des Jahres 1526*, WA 20, 514,21f. In Rörers Nachschrift - a.a.O., 514. 2f. - heißt es: „Dilectio quam erga deum habeo, est eadem, quae est ad proximum“.

⁷² J. SMEND, *Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen*, 1904, 1 u. 8.

⁷³ Vgl. M. LUTHER, *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt*, WA 7, 595, 34f. = BoA 2, 180, 10f.: „niemand dienet aber got, denn wer yhn lessit sein got sein und seine werck in yhm wircken“.

Das *darstellende* Handeln der gottesdienstlichen Gemeinde versetzt allerdings die den Gottesdienst feiernden Glaubenden ihrerseits in jene kreative Passivität des Empfangens, aus der dann das *bewirkende* Handeln der Christen hervorgeht, das Paulus als vernünftigen Gottesdienst im Alltag der Welt bezeichnet hatte. In der Tat: „Die übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos fällt hier einfach dahin“.

Man wird das allerdings nicht nur von der Eucharistie, man wird das vom ganzen Gottesdienst behaupten müssen, in dem die christliche Gemeinde ja auch als *ecclesia audiens* und als *ecclesia docens*, also als hörende und predigende Kirche präsent ist. Dass diese Dimension des gottesdienstlichen Geschehens in der Enzyklika - jedenfalls in diesem Zusammenhang - sozusagen übersprungen wird⁷⁴, befremdet den evangelischen Leser. Dies umso mehr, als die Enzyklika doch selber darauf besteht, dass es der *Logos* ist, der in der Person Jesu Christi „Speise für uns geworden“ ist⁷⁵. „Speise für uns“ ist der fleischgewordene Logos auch, wenn er in der Gestalt der Predigt dargestellt und dargeboten wird. Man kann es auch so sagen: Nicht nur die Eucharistie, sondern auch die *viva vox evangelii* hat sakramentalen Charakter, lässt also das, wovon die *Rede* ist, im Herzen der Glaubenden *Wirklichkeit* werden. Blendet man diese Dimension des gottesdienstlichen Geschehens nicht aus, stuft man es auch nicht zu einer defizienten Weise des gottesdienstlichen Geschehens herab, dann kann die päpstliche Enzyklika von protestantischer Seite auf ökumenisches Einverständnis rechnen. Und dass diese Erwartung berechtigt ist, ist insofern wohlbegründet, als auch die Enzyklika auf das *gesprochene Wort*, nämlich auf die *Gleichnisse Jesu* rekurriert⁷⁶. Was wäre auch die Liebe ohne die Sprache der Liebe? Und ist es nicht auch in der Eucharistie das zu den Elementen von Brot und Wein hinzutretende *verbum promissionis*, das das Sakrament konstituiert? Hat Augustinus nicht recht, wenn er behauptet: „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamque visibile verbum“⁷⁷

⁷⁴ Die Enzyklika kommt erst später auf den kerygmatischen Auftrag der Kirche zu sprechen.

⁷⁵ Nr. 13, a.a.O. 21.

⁷⁶ Vgl. Nr. 15, a.a.O. 22f.

⁷⁷ A. AUGUSTINUS, *Io. ev. tr.* 80, 3. CChr SL 36, 529. Zur unterschiedlichen Rezeption dieses Satzes in der Scholastik und bei Luther verweise ich auf meinen im Pontificio Ateneo S. Anselmo am 17. März 2005 vorgetragenen Text *Sakramentales Sein – in evan-*

11. *Ganz machende Liebe*

Wenn das fleischgewordene Wort Gottes „die fleischgewordene Liebe Gottes“ ist und wenn dies im gottesdienstlichen Geschehen so zur Darstellung kommt, dass die Glaubenden Liebende „im Vollsinn des Wortes“ *Liebe* werden, dann wird der sich unentwegt zerstreue Mensch zum totus homo. In diesem Sinne erklärt die Enzyklika: „Zur Reife der Liebe gehört es, dass sie ... den Menschen sozusagen in seiner Ganzheit integriert“⁷⁸. Und zur Ganzheit des Menschen gehört, dass der Mensch *hört*, also ein *angesprochenes* und stets aufs Neue *anzusprechendes* Wesen ist. Gerade das ihn auf Gottes „fleischgewordene Liebe“ ansprechende Wort ermöglicht es dem Glauben, den anderen Menschen „nicht mehr bloß mit meinen Augen ... anzusehen, sondern aus der Perspektive Jesu Christi heraus“⁷⁹. Erst dieser Perspektivenwechsel, der es dem menschlichen Ich ermöglicht, von sich selbst abzusehen, erst die Wahrnehmung des anderen Menschen und des eigenen Ich aus der Perspektive Jesu Christi konstituiert die Ganzheit des Menschen – sagt Benedikt XVI. und kann sich in dieser Hinsicht wiederum der Zustimmung reformatorischer Theologie gewiss sein.

Dabei ist allerdings vorausgesetzt, dass der Mensch – wie der dreieinige Gott, dessen Ebenbild er ist – ein *beziehungsreiches* Wesen ist, dass mithin auch seine Ganzheit *in praedicamento relationis* begriffen zu werden verlangt. Das Ich in seiner Ganzheit ist mehr als nur Ich. Es begreift sich selbst als Teil der Menschheit, ohne die das menschliche Ich nur ein Torso bliebe. Die Enzyklika betont denn auch, dass die Liebe Gottes des Vaters „die Menschheit ... zu einer einzigen Familie machen will“ und dass „alles Handeln der Kirche Ausdruck“ eben dieser „Liebe“ ist, „die das ganzheitliche Wohl des Menschen anstrebt“⁸⁰.

Ob es zum ganzheitlichen Wohl des Menschen - und der Menschheit! – nicht auch gehören kann, dass zwei einander liebende Menschen aufgrund einer gewissenhaften und also auch vor Gott zu vertretenden Entscheidung sich empfängnisverhütender Mittel bedienen, diese sich weltweit individual-

gelischer Perspektive: Essere sacramentale in prospettiva evangelica. Testo tedesco a fronte. Collana Lectiones Vagagginianae 2, Cittadella Editrice, Assisi 2006.

⁷⁸ Nr. 17, a.a.O. 25.

⁷⁹ Nr. 18, a.a.O. 26.

⁸⁰ Nr. 19, a.a.O. 29.

ethisch und sozialetisch mit großer Dringlichkeit - Aids! – stellende Frage erörtert die Enzyklika leider nicht.

Die an der „fleischgewordenen Liebe Gottes“ partizipierenden Gläubenden bezeugen diese Liebe durch ihr individuelles und durch ihr gemeinsames – kirchliches – Handeln, das seinerseits liebevolles Handeln oder, wie die Enzyklika formuliert, „Liebesdienst“ ist⁸¹. Von diesem christlichen Liebesdienst handelt der zweite Teil der Enzyklika, die den „Dienst der Liebe“ zusammen mit der „Feier der Sakramente“ und der „Verkündigung von Gottes Wort“ als den „dreifachen Auftrag“ begreift, in dem sich das „Wesen der Kirche“ ausdrückt⁸².

12. *Der Dienst der Liebe*

Dieser „Dienst der Liebe“ kennt allerdings keine Grenzen. Er vollzieht sich innerhalb der Kirche an deren Gliedern, aber eben – der „Universalität der Liebe“ entsprechend⁸³ – auch extra muros ecclesiae, und zwar ohne „Mittel für das“ zu „sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen“⁸⁴.

Extra muros ecclesiae tritt der „Liebesdienst“⁸⁵ der Christen dem politischen Bemühen um eine „gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates“⁸⁶ zur Seite, an dem die Kirche, die „Autonomie des weltlichen Bereichs“⁸⁷ respektierend, „auf dem Weg der Argumentation“, also mit dem Geltendmachen von Vernunftgründen, und durch „Gewissensbildung in der Politik“⁸⁸ ebenfalls beteiligt ist. Dies aber, ohne dadurch den Liebesdienst der Kirche überflüssig zu machen. Dieser bleibt vielmehr das „opus propri-

⁸¹ Ebd.

⁸² Nr. 25, a.a.O. 33.

⁸³ Nr. 25, a.a.O. 33f.

⁸⁴ Nr. 31, a.a.O. 47.

⁸⁵ Nr. 19, a.a.O. 29.

⁸⁶ Nr. 27, a.a.O. 36.

⁸⁷ Nr. 28, a.a.O. 37.

⁸⁸ Nr. 28, a.a.O. 38. Die Nähe zur fünften These der *Barmer Theologischen Erklärung* überrascht. Dort heißt es, dass der Staat „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens... für Recht und Frieden zu sorgen“ hat. Vgl. Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Teilband 2 1997, 262.

um“ der Kirche⁸⁹, auf das der durch leibliche und seelische Not bedrohte Mensch angewiesen ist und das „auch in der gerechtesten Gesellschaft“ notwendig bleibt⁹⁰. Eine Ideologie, die die gesellschaftspolitische Ausstrahlung des christlichen Liebeshandelns als „systemstabilisierend denunziert“, wird von der Enzyklika zu Recht als „eine Philosophie der Unmenschlichkeit“ bezeichnet, die den „jetzt lebende(n) Mensch(en) ...dem Moloch Zukunft“ zu opfern verlangt. Das Gute will jeweils *jetzt* getan werden, und zwar „unabhängig von Parteistrategien und -programmen“, aber auch unabhängig von irgendeinem anderen - und sei es noch so frommen - Ziel. Deshalb fällt es der christlichen Liebe auch niemals ein, auf karitative Weise „dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen... Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen“. Und so gilt denn gegenüber sowohl den unfrommen wie gegenüber den scheinbar frommen Versuchen, die Liebe zu instrumentalisieren, der treffende Satz: „Das Programm des Christen ...ist das ‘sehende Herz’“⁹¹.

Das sehende Herz aber weiß, dass dem der Liebe bedürftigen Menschen noch anderes notwendig ist „als bloße Aktion“. Die Enzyklika sagt es in einer - hoffentlich auch die caritativen „Aktionisten“ - überzeugenden Weise, wenn sie konstatiert: „Ich muss dem anderen... nicht nur etwas von mir, sondern mich selbst geben“. Und sie interpretiert wohlthuend nüchtern, was das heißt: nämlich - nicht mehr, aber auch nicht weniger als - bei dem der Liebe Bedürftigen mit der eigenen Person anwesend zu sein⁹². Und weil das auch der gerechtfertigte Sünder aus eigener Kraft nur selten vermag, betont die Enzyklika die Ponderabilität des Gebetes⁹³. Ja, sie ist selber eine eindringliche Ermutigung zum Gebet.

Ermutigenden Charakter hat die Enzyklika aber auch im Blick auf jene Zwiesprache mit Gott, die der *angefochtene* Glaube sucht. Dazu gehört die im Blick auf die vielen grauenhaften Ereignisse in der doch von Gott regierten Weltgeschichte sich aufdrängende, auch den Christen bedrängende Frage, „warum *Gott*“ in solchen schrecklichen Ereignissen „seinen Arm zu-

⁸⁹ Nr. 29, a.a.O. 41.

⁹⁰ Nr. 28, a.a.O. 39.

⁹¹ Nr. 31, a.a.O. 46f.

⁹² Nr. 34, a.a.O. 50.

⁹³ Nr. 36, a.a.O. 51f.

rückhält, anstatt einzugreifen“?⁹⁴ Hätte man die Enzyklika auch in dieser Hinsicht zur Kenntnis und ernst genommen, dann wäre die sich Benedikt XVI. in Auschwitz aus einem angefochtenen Herzen aufdrängende Frage, warum *Gott* damals geschwiegen habe, auf mehr Verständnis gestoßen und dann hätte sich die in den auf political correctness bedachten Medien sofort erhebende Kritik an dieser Frage wirklich erübrigt. Der Papst hat eine genuin biblische Frage gestellt. Wer das kritisiert, sollte sich daran erinnern, dass der Papst ein Christ ist.

13. *Summa*

Die sehr differenziert argumentierenden Ausführungen der Enzyklika über “Gerechtigkeit und Liebe” und über das “spezifische Profil der kirchlichen Liebestätigkeit” sind so etwas wie die Kurzfassung einer päpstlichen “Zwei-Reiche-Lehre”, die auch der Lutheraner nicht nur mit lebhafter Zustimmung, sondern auch mit theologischem Gewinn liest, und die - wichtiger noch! - auch den Atheisten nachdenklich zu machen vermag.

Insofern ist die erste Enzyklika des derzeitigen Papstes eine über den von ihm selbst genannten Adressatenkreis - Bischöfe, Priester, Diakone, gottgeweihte Personen und alle Christgläubigen - hinausreichende urbi et orbi geltende Kundgebung und also selber ein nicht nur für die Glaubenden glaubwürdiges *vestigium caritatis*.

Und da diese Liebe nach Auffassung der Enzyklika “die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe”⁹⁵ ist, im Blick auf das Verhältnis von Glauben und Liebe aber, wie ich zu zeigen versucht habe, ein erstaunlich weitreichendes und tiefgreifendes ökumenisches Einverständnis existiert, darf denn doch gefragt werden, wann es wohl an der Zeit ist, eine von Jesus Christus selbst initiierte und eben deshalb schon präsen- te ökumenische *λία* auch amtlich wahrzunehmen und dann daraus die ekklesiologischen Konsequenzen zu ziehen. *tempus fugit...* Oder etwas biblischer formuliert (vgl. Kol. 4, 5): *in sapientia ambulate [non solum] ad eos, qui foris sunt, tempus redimentes ...*

⁹⁴ Nr. 38, a.a.O. 53.

⁹⁵ Nr. 7, a.a.O. 13.

* **Conferimento dell'Emeritato all'Accademico Prof. P. Prosper Grech, O.S.A.**

In occasione della Sessione Accademica ha avuto luogo la celebrazione dell'emeritato del Prof. P. Prosper Grech, O.S.A. Dopo la *laudatio* del Prof. P. Ugo Vanni, S.J., che di seguito è riportata insieme alla *lectio magistralis* del Prof. P. Grech, il Presidente dell'Accademia, Mons. Marcello Bordoni, ha consegnato il diploma di emeritato all'illustre Accademico. Il testo del diploma recita

CLARISSIMO AC REVERENDISSIMO PATRI
PROSPERO GRECH, O.S.A.

PER PLURA LUSTRA EXERCUIT MAGISTERIUM
IN DOCENDIS DISCIPLINIS THEOLOGICIS BIBLICIS PATRISTICIS
IN QUIBUS PRAECLARAM DOCTRINAM
PERAPTA DIDACTICA RATIONE ADHIBITA
CONSTANTER AC DILIGENTER EXCOLUIT ET TRADIDIT
ITA UT CHRISTI ET ECCLESIAE MYSTERIUM
MAGIS MAGISQUE FIDELITER INTELLEGERETUR
NECNON CULTURALE ECCLESIAE PATRIMONIUM
PER SAECULA TRADITUM
AMPLIUS PERFICERETUR AC RITE RECOGNOSCERETUR
QUOD EXIMIUM MAGISTERIUM
ET CONSTANTEM DIDACTICAM NOVITATEM
COPIOSIS SCIENTIFICIS STUDIIS EDITIS ETIAM DITAVIT

OCTOGESIMO IPSIUS AETATIS ANNO PERACTO
HOC GRATITUDINIS TESTIMONIUM ET PIGNUS
AEQUE CONFERIMUS
EX CIVITATE VATICANA
DIE XIII MENSIS DECEMBRIS ANNO MMVI

* **Laudatio del Prof. P. Ugo Vanni, S.I.**

Introduzione: un quadro generale suggestivo.

L'espressione tipica di Ovidio "emeritis referenda est gratia" acquista oggi un rilievo tutto particolare, data la personalità del festeggiato. Noi tutti che conosciamo da anni – e da decenni come nel mio caso! - il Padre Professor Prosper Grech proviamo, al solo nominarlo, un senso di ammirazione e di gioia.

Balza subito alla mente la sua attività davvero eccezionale: professore, fondatore dell'Istituto Patristico *Augustinianum*, preside, consultore, membro di congregazioni e commissioni pontificie, membro di associazioni internazionali patristiche e bibliche, visitatore apostolico, operatore ecumenico, ecc. Lo incontriamo dappertutto, anzitutto all'*Augustinianum* dove tuttora insegna, prepara e dirige convegni. Ma lo troviamo anche nella commissione che preparò la *Sapientia Christiana*, all'Accademia dei Licei, al Consiglio Nazionale delle Ricerche, tra i collaboratori della Treccani, alla LUMSA, dal 2003 nella Pontificia Accademia Teologica dove oggi diventa emerito, e, *last but not least*, come assistente Ecclesiastico di Rinascita Cristiana e collaboratore assiduo alla Rivista *Rinascere*. È poi quasi impossibile seguirlo nei suoi appuntamenti, in Italia e fuori, da Malta alla Thailandia!

Ma l'ammirazione non schiaccia. All'ammirazione stupita si aggiunge spontaneamente un senso di gioia. P. Grech si fa voler bene e si sta volentieri con lui. Sempre interessato agli altri, li sa ascoltare con attenzione e simpatia e, lungi dall'incutere soggezione, riesce a mettere gli interlocutori a loro agio, sempre pronto alla battuta. E, appena può, ha pronta la sua magnifica macchina fotografica per qualcuna delle sue splendide foto che riesce addirittura a mettere in vendita. Si occupa di storia dell'arte, di musica classica, conosce a perfezione dieci lingue. Ma c'è un dato che emerge sugli altri. Chiedendo a un suo giovane confratello che cosa lo colpisce di più nel P. Grech mi ha risposto senza esitazione: «Il suo lato umano: è un amico».

Gli scritti

Il quadro ricchissimo che così già si profila merita delle focalizzazioni, degli approfondimenti. E questo ci porta a dare uno sguardo ravvicinato alla sua produzione letteraria.

Vengono anzitutto i libri e le dispense ad uso degli studenti. In tutto ne ho contati 15. Anche una semplice scorsa ai titoli evidenzia l'ampiezza

za dell'orizzonte scientifico di P. Grech, che spazia con disinvoltura dal commentario esegetico – tipico il caso di *Atti degli Apostoli*, Bologna 1964, stampato privatamente per Paolo VI e poi ampliato e tradotto in inglese, Alba House, NY 1966 –, al commentario di uso pastorale – come *I valori che contano. Commento al sermone della montagna*, Roma 1999 – all'indagine storico letteraria. Ma c'è un tema che emerge e si impone, fungendo quasi da calamita rispetto agli altri: è l'ermeneutica. Insegnata da P. Grech per 32 anni, dal 1970 al 2002 al Pontificio Istituto Biblico, diventa ben presto la sua specializzazione più eminente. La vede in se stessa – *Ermeneutica*, PIB, Roma 1986 –, la vede in rapporto col Gesù della storia – *Gesù storico ed ermeneutica esistenziale*, PIB, Roma 1976 –, con la teologia biblica in generale – gli articoli raccolti in *Ermeneutica e teologia biblica*, Borla, Roma 1986 – e confluisce nella sintesi finale: *Il messaggio biblico e la sua interpretazione*, EDB, Bologna 2005.

Una specializzazione parallela è la teologia biblica che P. Grech insegna alla Pontificia Università Lateranense dal 1971 al 1989. Troviamo libri o dispense in questa linea come *Cristologia del NT nell'Antico Testamento*, PIB, Roma 1999; *Metodologia per uno studio della teologia biblica del NT*, in collaborazione con G. Segalla, Marietti, Torino 1978.

Epoi abbiamo *Ombre e luci in piazza S. Pietro*, Istituto poligrafico, Roma 1996, una prestigiosa raccolta di sue fotografie, e, finalmente: *Mulej, gballimna nitolbu*, Malta 1998, in maltese.

La vastità molteplice dell'orizzonte scientifico del P. Grech appare soprattutto nei circa 123 articoli pubblicati e in via di pubblicazione che coprono un arco di tempo dal 1955 ai nostri giorni e oltre, perché almeno 3 sono in via di pubblicazione.

Da uno sguardo panoramico a questa produzione scientifica si impongono all'attenzione alcune emergenze. P. Grech è aperto a tutto il materiale oggetto di uno studio biblico. Si occupa di strutturalismo, filologia, di analisi diretta di testi antico e neo-testamentari, della condivisione ecumenica del messaggio biblico, degli antecedenti storici, delle interpretazioni patristiche. Ma si hanno – potremmo dire – delle preferenze stagliate. Tra i testi con cui P. Grech ama venire a contatto risalta Paolo con ben 10 articoli dedicati a lui. Si ha poi un'attenzione particolare: 21 articoli sono dedicati a problemi di storia che possiamo collocare nel quadro delle origini cristiane. P. Grech avverte l'esigenza di collocare nel tempo e nello spazio l'indagine

biblica perché trovi e mantenga una sua solidità, un attacco aderente alla realtà. Sembra diffidare delle astrazioni. Si occupa – a vari livelli di indagine e di sintesi – sia dell’Antico che del Nuovo Testamento, rispettivamente con 8 e 11 articoli. E queste indagini lo orientano alla teologia biblica – dell’uno e dell’altro Testamento e di entrambi insieme – con ben 19 articoli. E appena al secondo posto rispetto alla storia emerge l’ermeneutica che, con 20 articoli, spazia con agilità in tutto il campo che le è specifico, con speciale attenzione ai problemi di oggi.

Un profilo di sintesi?

È possibile tracciare un profilo di sintesi della sua attività scientifica in una personalità tanto ricca, complessa, ma nello stesso tempo sempre limpida e lineare?

Suggerisce lo schema di un profilo proprio l’esame dei suoi scritti che abbiamo fatto. L’impegno maggiore di P. Grech si è concentrato soprattutto sulla concretezza della storia, sulla tematizzazione concettuale della teologia biblica per poi sboccare sull’ermeneutica. Quest’ultima reinterpreta il messaggio teologico biblico in funzione della situazione concreta offerta dalla storia, nella quale il messaggio deve farsi significativo. Attraverso l’ermeneutica, la concretezza della storia bussa alla porta del messaggio e, di conseguenza, il messaggio viene portato nel cuore della storia.

Il P. Grech ci appare, così, come un grande ermeneuta. Del suo tempo e al di sopra del suo tempo, ha saputo cogliere subito tante novità emerse, anche caoticamente, nell’ambito degli studi biblici in questi cinquant’anni, le ha sapute valutare, interpretare portandole poi nel cuore della vita ecclesiale. Ci ha fatti crescere, ci ha fatto camminare tutti insieme, senza presuntuose fughe in avanti. Gliene siamo grati, davvero *emeritis referenda est gratia*. Ma non ci contentiamo del detto di Ovidio. Pensiamo a quanto sta facendo ancora il P. Grech, a quanto farà. E viene in mente un’espressione dossologica che Paolo – l’autore neotestamentario più amato dal P. Grech – rivolge a Dio nella Lettera agli Efesini:

«A Colui che ha la forza di fare al di sopra di tutto, superando in abbondanza quanto chiediamo o pensiamo, secondo la forza che è attiva in noi, a Lui la gloria nella Chiesa e in Gesù Cristo per tutte le generazioni del secolo dei secoli. Amen» (Ef 3,20-21).

* *Lectio magistralis* del Prof. P. Prosper Grech, O.S.A.

CRISTIANESIMO O CRISTIANESIMI? IL CASO DEL VANGELO DI GIUDA

Il titolo di un recente libro di Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*, pubblicato nel 2003, e già tradotto in italiano, pone tre problemi molto seri che stanno trovando eco anche in Italia: l'equiparazione dei vari sistemi gnostici con il cristianesimo ufficiale nei primi secoli; il criterio per distinguere tra ortodossia ed eresia; il valore del canone neotestamentario come norma di discernimento tra libri che stabiliscono la fede cristiana. È ovvio che l'impulso per tali idee proviene dalla classica opera di Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* del 1934.

La tesi di quest'ultimo autore è ben nota tra gli studiosi. Dopo aver analizzato le situazioni teologiche delle diverse chiese, l'autore conclude che nei primi due o tre secoli le dottrine che oggi chiamiamo eretiche precedettero quelle che correntemente stimiamo come ortodosse. La cosiddetta ortodossia venne imposta da Roma, facendo leva su Corinto, anche con mezzi caritativi e finanziari, come ponte per diffondere le dottrine romane in oriente. Il monoeπισcopato e il canone del Nuovo Testamento furono strumenti validi nelle mani della Chiesa romana per raggiungere lo scopo di esigere una fede unitaria con l'esclusione di ogni concorrenza.

La tesi del Bauer fu molto criticata sia per l'uso frequente di argomenti *ex silentio*, sia a causa di un'interpretazione distorta dei documenti. Però, in ultima analisi, fece breccia, come spesso accade nel caso di suggerimenti estremisti. Il ritrovamento dei manoscritti di Nag Hammadi nel 1947 e gli studi sullo gnosticismo che seguirono, benché poco di sostanziale aggiungessero a ciò che già conoscevamo dalla letteratura patristica antieretica, furono utilizzati per ritornare alle tesi del Bauer. Conseguentemente, oggi si sta facendo strada la teoria che nei primi secoli coesistevano diversi cristianesimi *eiusdem iuris* e che di un unico cristianesimo si può parlare solo dal terzo o quarto secolo in avanti.

Per chiarire le idee: la visione di questi studiosi guarda la storia fenomenologicamente e mette sul medesimo piano: paolinismo, giovanismo,

Giacomo, gnosticismo e giudeocristianesimo come legittime versioni del cristianesimo, vie parallele senza nessuna distinzione tra interpretazione retta o sbagliata di Cristo. Solo le vicissitudini storiche o il caso hanno dato la vittoria al cristianesimo tradizionale, ma certi sistemi anatemizzati nell'antichità possono essere ripresi oggi come cristianesimi legittimi. Il canone dovrebbe essere riveduto includendo libri da tempo accantonati come non ortodossi.

Il problema dello gnosticismo, però, non è così facile: i sistemi gnostici sono religioni parallele ma estranee al cristianesimo ovvero eresie cristiane? Diversi autori oggi li considerano storicamente come eresia cristiana, ma se esaminiamo i codici di Nag Hammadi ve ne troviamo alcuni che non contengono niente di cristiano e altri che partono dal cristianesimo e da elementi giudaici per edificare le loro costruzioni. I sostenitori dell'eresia cristiana opinano che i codici non cristiani siano un prodotto tardivo risalente a quando lo gnosticismo venne messo al bando e non ebbe più voce in capitolo. Io sarei dell'opinione, invece, che lo gnosticismo sia sorto da un miscuglio di frange marginali di filosofia platonizzante, di giudaismo eterodosso e di idee cristiane ancora immature; come certe teosofie odierne, come la New Age, non sono altro che dei sistemi eclettici con un miscuglio di elementi cristiani, orientali e filosofici. Quindi, pur incorporando degli elementi cristiani nel loro sistema, alcuni gnostici non si consideravano affatto cristiani ma appartenenti a una religione parallela; altri, invece, avrebbero professato di essere cristiani.

È evidente che la formazione del canone del Nuovo Testamento, che sia stata un'imposizione, ovvero un prodotto spontaneo della tradizione cristiana, ha operato un discernimento tra ortodossia ed eterodossia. Se oggi dovessimo eliminare quel canone accettato da tutti i cristiani, si creerebbe uno stato di caos e un relativismo in cui ogni scritto che parla di Gesù o di Cristo rivendicherebbe il diritto di essere considerato cristiano.

Lo stesso problema si pone riguardo alla distinzione tra eresia e ortodossia. Che l'ortodossia sia stata un prodotto di molte lotte interne alla Chiesa nessuno lo può negare, ma – dobbiamo chiederci – ciò che chiamiamo oggi ortodossia è nata da casuali fattori politici, sociali e religiosi ovvero da un'esigenza interna alla stessa natura del cristianesimo? Si può parlare d'un ortodossia iniziale dalla quale si sono scostate correnti etero-

dosse, ovvero vige ancora la tesi del Bauer di eterodossie iniziali messe al bando da gruppi politicamente più forti?

Per rispondere adeguatamente a tutte queste domande non basterebbero volumi. Qui prendiamo un caso singolo, quello del vangelo di Giuda recentemente scoperto e pubblicato, che ci permetterà di allargare le nostre considerazioni e tentare di dare qualche risposta ai problemi presentati in questa introduzione.

Il codice papiraceo Tchacos, che porta il nome dell'antiquario di Zurigo che lo ha venduto agli studiosi americani, fu scoperto nel 1978, rubato, e poi ebbe una storia che farebbe da ottimo soggetto per un giallo fino al 1982, quando fu recuperato in stato abbastanza danneggiato. Dopo un lungo periodo di restauro con ogni mezzo scientifico moderno da parte del Prof. Kasser, sta ora per essere pubblicato in edizione critica. Esso risale all'inizio del IV secolo, o ancora prima, e contiene quattro scritti gnostici: una versione dell'Epistola di Pietro a Filippo (pp. 1 – 9), che corrisponde al Cod VIII di Nag Hammadi; "Giacomo" (pp. 10 – 32) come nel Cod V di NH; il Vangelo di Giuda (pp. 33 – 58) testo finora ignoto ma menzionato da Ireneo (A.H. I, 31,1); e uno scritto somigliante al Libro dell'Allogeno del Cod. XI di NH.

Il Vangelo di Giuda, originalmente composto in greco ma tradotto in lingua copta, risale alla prima metà del II secolo, forse all'anno 150. È un libro gnostico, Ireneo lo colloca nel contesto dei cainiti, ma appartiene piuttosto alla corrente sethiana. L'autore conosce i nostri vangeli, almeno la tradizione sinottica. Scopo del suo scritto è quello di invertire la valutazione dell'ortodossia di questa tradizione, facendo di Giuda Iscariota un eroe, il discepolo prescelto da Gesù, a scapito dei dodici rappresentanti della grande Chiesa, con cui entra in acerba polemica.

Il libro apre con le parole: "Spiegazione segreta della rivelazione che Gesù rese conversando con Giuda per una settimana, tre giorni prima di celebrare la Pasqua." A differenza dei vangeli canonici, i quali sono tali precisamente perché erano letti pubblicamente ed universalmente, la rivelazione a Giuda è segreta, come quella degli scritti gnostici. Il VG non chiude con la crocifissione e risurrezione di Gesù, ma con il tradimento di Giuda, che nella cristologia di questo vangelo acquista un significato salvifico. Gesù "appare in terra", compie miracoli per la salvezza, sceglie i dodici apostoli con cui spesso appare in forma di bambino: un Gesù,

quindi, che sa di docetismo. Oggetto delle sue conversazioni sono i misteri ultramondani ed escatologici, e cioè una rivelazione gnostica del pleroma donde egli stesso viene.

I dodici confessano: “Tu sei ...il figlio del Dio nostro” (VG 35), come in Mc 8,27-30, ma Gesù li irride perché il senso della confessione è completamente differente da quella presente nei sinottici. Il Dio dei discepoli, cioè dei seguaci della Chiesa apostolica, non è il Dio supremo ma Yaldabaoth ovvero Nembroth, il demiurgo creatore di questo mondo materiale. Sarà compito del salvatore liberare, con le sue rivelazioni, gli gnostici dall’inganno di questo Dio. La vera confessione di fede in Gesù, a differenza di quella di Pietro nei sinottici, viene proferita da Giuda: “So chi tu sei e donde sei giunto. Tu vieni dal reame immortale di Barbelo. E io non sono degno di pronunciare il nome di colui che ti ha inviato” (VG 36). Allora egli viene scelto, ma Gesù gli dice che dovrà soffrire ed essere sostituito da un altro (Mattia in Atti 1,15-26) prima di giungere al regno (VG 36). È un’immagine in negativo della confessione di Pietro.

La polemica più forte contro la grande Chiesa la troviamo in VG 39 – 41, dove dodici sacerdoti che offrono sacrifici, visti in una visione dagli apostoli e spiegata da Gesù, rappresentano i capi della Chiesa accusati di sviare le genti e di offrire i loro propri figli e le loro proprie mogli, di praticare l’omosessualità e di altri delitti da loro compiuti sotto la guida delle loro stelle. Essi fanno parte dei semi sparsi sulle rocce da Sophia, donde proviene la creazione dei mortali corruttibili che non entreranno nel regno (VG 45).

Giuda, chiamato il tredicesimo, invece, lapidato dai dodici, rappresenta gli gnostici perseguitati dalla Chiesa che appartiene alla categoria dei “materiali”, i quali non possono essere salvati; solo gli “spirituali”, gli gnostici, lo saranno (VG 45 – 47). Nei nn. 48 e 49 la trasfigurazione di Mc 9 viene trasferita a Giuda che riceve la spiegazione dei misteri gnostici, cominciando dalla creazione di Adamo ed Eva.

Qual è allora la missione di Giuda? Gesù la definisce così in VG 57: “Tu sarai maggiore tra loro, perché sacrificherai l’uomo che mi riveste. *Il tuo corno è già levato; la tua collera accesa, la tua stella s’è mostrata lucente, il tuo cuore s’è fatto forte*”. Nel contesto gnostico, queste parole significano che Giuda è l’uomo predestinato a tradire Gesù per liberarlo dal corpo che nasconde il suo vero essere di eone celeste e farlo ritornare al pleroma

cui appartiene. Come abbiamo già accennato, la storia della crocifissione non viene narrata perché la morte redentrice di Cristo non occupa nessun posto nel sistema gnostico. Il suo corpo serviva soltanto per “portare” il suo vero essere di rivelatore inviato per svelare i misteri celesti agli spirituali, cioè agli gnostici. Il lato tenebroso del mondo non è il peccato ma l’ignoranza.

Giuda, dunque, non è un sedotto dal diavolo, ma l’amico intimo di Gesù e lo capisce meglio di tutti, è il vero eroe del vangelo e sostituisce Pietro e Giovanni nel ruolo che rivestono nei vangeli canonici.

L’adozione del genere letterario “Vangelo” da parte degli gnostici e la manifesta dipendenza del Vangelo di Giuda da quelli più tardi chiamati canonici, implica un riconoscimento dell’autorità già goduta da questi nella Chiesa dall’inizio del secondo secolo. Ma il racconto e la teologia dei nostri Vangeli vengono capovolti e invertiti come se si pretendesse che una giacca rovesciata dal di dentro fosse il modo giusto di portarla. Il che ci conduce alla domanda fondamentale, se possiamo considerare questo documento come cristiano o no.

Che cosa definisce uno scritto come cristiano? La domanda non ha una risposta facile se dovessimo prescindere dal criterio canonico e guardare asetticamente e fenomenologicamente a tutte le correnti dei primi secoli che rivendicavano per sé questo nome. Si può dire che cristiano significa essere un seguace di Gesù di Nazareth o uno che confessa che Gesù è il Cristo, il Salvatore? Ma di quale Gesù stiamo parlando, di colui che presentano i nostri quattro Vangeli, i quali già ne danno un’interpretazione confessionale? Di un salvatore gnostico ovvero del messia degli ebioniti? Il problema è sia storico sia epistemologico, perché le fonti che possediamo, gnostiche, ebionite, giudaiche, romane ed ecclesiastiche, presentano la figura di Gesù in modo differente. Se dicessimo, inoltre, che cristiano è colui che interpreta Gesù secondo l’autocoscienza che questi ha avuto, urteremmo contro le teorie della *Formgeschichte*, secondo le quali l’autocoscienza di Gesù presentata nei nostri Vangeli è una retro-proiezione della fede degli evangelisti o della comunità. Sembra che ci troviamo in una *impasse*.

Tentare di dare una risposta a tutte queste domande ci condurrebbe in un labirinto. Mi pare che il miglior approccio per trovare una soluzione soddisfacente sia quello di tentare una ricostruzione degli inizi della

Chiesa, seguendo il percorso di maggiore probabilità dell'accaduto con i dati che abbiamo in mano. I primissimi credenti erano tutti ebrei, radicati nello stretto monoteismo della Bibbia, seguaci della *Torah*, convinti che le profezie bibliche si stavano adempiendo attorno alla persona di Gesù di Nazareth morto e risorto. Qualsiasi suggestione secondo cui il Dio creatore del mondo, salvatore di Israele e datore della Legge non fosse il vero Dio sarebbe stata rigettata con sdegno. All'interno del loro giudaismo avrebbero potuto discutere su interpretazioni della Bibbia e sulle novità che aveva portato la nuova fede in Gesù il Messia. Le prime comunità, sia in Israele sia fuori, erano gruppetti domestici che seguivano le vie dell'apostolo loro fondatore, ma legate fra loro con il battesimo e le semplici professioni di fede professate in quell'occasione. Erano chiamati Nazareni dai Giudei, ma presto, con l'entrata dei Gentili a far parte delle loro comunità, l'appellativo di Cristiani li qualificò presso Greci e Romani.

Per capire meglio le differenziazioni dell'identità cristiana prendiamo l'esempio della città di Efeso, il centro del cristianesimo dell'Asia Minore. Al tempo del passaggio di Ignazio d'Antiochia, all'incirca nell'anno 107, in quella città si trovavano comunità di tradizione paolina, altre che possiamo chiamare di tradizione giovannea e, dopo la fuga di molti Cristiani dalla Giudea nell'anno 70, anche dei gruppi Giudeocristiani osservanti della legge. Avevano però un unico vescovo, lodato da Ignazio. Il monoepiscopato, già affermatosi in Siria, si stava diffondendo nell'Asia, donde più tardi raggiungerà anche Roma. Quando l'autore dell'Apocalisse indirizza la sua letterina profetica agli Efesini, nel c. 2, sembra che non parli soltanto ai giovanniti, ma a tutti i credenti, sottolineando l'osservanza delle regole del cosiddetto concilio di Gerusalemme, forse trascurato da qualcuno della tradizione paolina. Anche Ignazio, nella sua lettera agli Efesini, si indirizza a tutta la comunità, con un forte accento sull'accettazione del vescovo come unico capo; forse, alcuni di tradizione carismatica della comunità giovannea non erano ancora troppo convinti. Troviamo, dunque, in quella città, delle divergenze. Divergenze sì, ma non tracce di conflitto tra le diverse correnti. I conflitti cominciano quando alcune idee minacciano di intaccare l'identità cristiana: per esempio, l'inizio di un certo docetismo nelle comunità giovannee o un antipaolinismo ebionita che sfigura non soltanto l'immagine di Paolo ma anche quella di Cristo.

Da ciò che abbiamo detto, possiamo parlare di “diversi cristianesimi” in Efeso? Di diverse forme di vivere il cristianesimo sì, ma non di diversi cristianesimi. Che cosa qualifica l'essenza dell'identità cristiana? Una settantina di anni dopo il passaggio di Ignazio da Efeso, Ireneo comincia a parlare di una *regula fidei*. Questa regola della fede non è la sintesi delle dottrine contenute nel Nuovo Testamento, ma la somma delle confessioni di fede professate nel battesimo e nella liturgia, testimoniate sì nel Nuovo Testamento, ma che esistevano già prima ancora che apparissero i primi scritti che più tardi entreranno nel canone neotestamentario. *La regula fidei* si svilupperà più tardi nel Credo. Potremmo dire, con un po' di esagerazione, che avremmo avuto il Credo anche se non fosse esistito il Nuovo Testamento. La regola della fede era un prodotto della tradizione e della pratica della Chiesa; non è stata prodotta dal Nuovo Testamento, ma è essa che è servita per qualificare il canone.

Ci spieghiamo meglio: Bauer diceva che il canone del NT era stato inventato per imporre l'ortodossia da parte di Roma. Niente può essere più lontano dalla verità. Il canone è nato dalla lettura di scritti reputati apostolici nelle comunità credenti fin dall'inizio. Essi erano letti pubblicamente, a differenza dei libri gnostici segreti. Oltre la tradizione di apostolicità e la lettura pubblica era necessaria anche l'universalità dell'accettazione di questi scritti, ma l'ultimo criterio era il più importante, ogni composizione che sembrava contraria alla *regula fidei* veniva a priori scartata. Il canone, dunque, era una garanzia di ortodossia non la sua causa. Inoltre, con il canone possiamo cominciare a parlare di *cattolicità*, cattolicità nel senso di universalità, e universalità non tanto geografica quanto teologica. Abbiamo visto le principali correnti cristiane nella Chiesa di Efeso e nelle altre Chiese, cioè quella giudeocristiana, quella paolina, quella giovannea e quella petrina. Ebbene, l'unione dei nostri quattro Vangeli rappresenta la concordia di queste quattro correnti in un'unica confessione di fede. Secondo la tradizione, Marco accompagna Pietro, Luca e Paolo, Matteo rappresenta il giudeocristianesimo moderato mentre Giovanni la corrente che porta il suo nome. Gli altri libri del Nuovo Testamento appartengono all'una o all'altra di queste correnti. Cristiano, ortodosso e cattolico, dunque, è tutto ciò che viene inquadrato dentro questo universalismo e rafforzato dalle confessioni di fede battesimali, dalla liturgia, dalla fama di apostolicità, dalla testimonianza carismatica nonché dal *sensus fidei* dei

semplici credenti. Quindi, una varietà di teologie, di tradizioni e di modo di vivere la fede, ma un solo cristianesimo con una propria identità già dagli inizi.

Possiamo chiederci ancora: qual è la differenza tra eretico e non cristiano? L'eresia non è un semplice errore di fede, è una dottrina non conforme alla regola della fede, asserita con pervicacia e, spesso, fatta bandiera di un gruppo che si separa dalla comunità centrale. L'eretico esce fuori del quadro dell'ortodossia ma rimane, in qualche modo, cristiano; eliminati l'errore e la pervicacia, ritorna ad essere ortodosso.

Definire i parametri del "non cristiano" è un po' più complicato. Cristiano non è tutto ciò che venera Cristo. Anche il Corano parla bene di Cristo e di Maria, ma non perciò è cristiano. Lo gnosticismo era cristiano o no? Qui troviamo forse l'ultimo criterio della distinzione tra cristiano e non cristiano. Sia il cristianesimo patristico sia lo gnosticismo erano connessi con la filosofia greca, però, mentre il cristianesimo muoveva dall'a priori della regola della fede e dunque, pur servendosi della filosofia greca, ne rigettava tutto ciò che minacciava l'integrità di questa regola, lo gnosticismo muoveva dall'a priori di una teosofia eclettica, e, pur incorporando delle dottrine e storie cristiane, ne rigettava tutto ciò che non era conforme a tale a priori filosofico. Ne consegue che non possiamo parlare di "cristianesimi" *eiusdem iuris* nei primi secoli se vogliamo includervi anche lo gnosticismo.

Ciò apparirà più chiaro se ritorniamo al vangelo di Giuda. Questo documento contiene tanto di ciò che appartiene alla tradizione cristiana: Gesù, i dodici apostoli, la rivelazione, i miracoli di Gesù e riflessi dei racconti sinottici. Ma tutto ciò sta a servizio di un'altra *regula*, non soltanto contraria a quella cristiana ma completamente opposta ad essa. Secondo la mia opinione, questo vangelo non merita nemmeno la qualifica di eretico, perché non è una semplice deviazione dalla regola della fede, ma il suo completo rovesciamento, incorporato in un sistema religioso che parte da principi estranei al cristianesimo. Non è non cristiano nel senso di pagano, ma non cade nemmeno nella categoria delle *Lost Christianities* di Ehrman.

Difatti, era proprio questa ambiguità di linguaggio lo strumento nelle mani degli gnostici per fare proseliti tra i cristiani. Essi si infiltravano nelle assemblee e, parlando un linguaggio che pareva cristiano, invitavano gente ignara alle loro proprie assemblee dove veniva rivelato il contesto

intero del discorso iniziale. È la tecnica delle sette moderne e di alcune ideologie politiche che giocano sulle parole “democrazia” e “libertà”. Dobbiamo ad Ireneo la scoperta del contesto intero degli gnostici.

Finora ci siamo concentrati sullo gnosticismo e sull'ebionismo per distinguere cristiano da non cristiano, ma rimane il problema posto dal Bauer sull'emergere dell'ortodossia. Oltre ad alcuni temi già presentati tenterò di elencare dodici fattori che contribuirono all'affermazione dell'ortodossia nei primi due secoli.

1. Prima di tutto viene la venerazione dell'Antico Testamento, a differenza di Marcione e di parecchi gnostici. Ciò genera l'autocoscienza della Chiesa di essere l'erede o anche la continuazione di Israele. L'interazione di profezia e adempimento lega più strettamente la Chiesa all'antico popolo di Dio. L'uso della tipologia e dell'allegoria nell'interpretazione delle leggi e delle istituzioni di Israele soddisfa le istanze dei credenti. D'altra parte, la Chiesa rigetta la circoncisione e l'osservanza stretta della *Torah* come mezzi necessari per la salvezza, pur insistendo sull'obbligatorietà del decalogo per stabilire una morale universale. In ciò si distingue dagli ebioniti. Dall'AT eredita il monoteismo che ritiene pur confessando la divinità di Cristo.

2. L'assurgere dell'episcopato alla fine del primo secolo che rivendica per sé l'autorità dell'insegnamento degli apostoli, il cui profeta è Ignazio, contribuì certamente a unire le diverse correnti nelle singole chiese. Inoltre, la continua corrispondenza epistolare tra le chiese e i vescovi stabiliva una rete di interscambio dottrinale a mo' di vasi comunicanti, così che i più progrediti potessero contribuire alla crescita dei più lenti, ma allo stesso tempo potessero essere frenati da comunità più prudenti. Tale rete di corrispondenza contribuisce all'unità e asserisce l'universalità della nuova religione. Contributo da non trascurare è anche la *tessera hospitalitatis* e le collette per le comunità più povere, particolarmente quella di Gerusalemme, Chiesa madre anche dopo la sua distruzione. Lo gnosticismo, invece, era frammentato: Ireneo dice che si potevano contare tanti gnosticismi quanti erano gli gnostici.

3. Segue l'appello costante all'insegnamento degli apostoli e ai loro diretti discepoli; ciò crea via via un *depositum fidei* da trasmettere alle generazioni successive. Questa trasmissione era pubblica, a differenza di quella segreta degli gnostici.

4. Come già detto sopra, si rese necessaria la fissazione della *regula fidei*, da Ireneo in avanti, che provvede un metro di discernimento tra ciò che è in linea con la tradizione apostolica e le deviazioni dottrinali.

5. Il mantenimento dell'equilibrio tra profezia e uffici istituzionali, che sarà un problema continuo nella Chiesa, la distingue, da una parte, dalla corrente montanista, dall'altra, dagli ebioniti che difettavano sia nella struttura istituzionale sia nella loro concezione di profezia.

6. Abbiamo anche già parlato del sorgere del canone del Nuovo Testamento. Data la moltitudine di libri gnostici composti nel secondo secolo questa misura era diventata indispensabile. Però, lo stabilirsi del canone non proveniva da una decisione ecclesiastica: difatti, liste ufficiali dei libri canonici non sono sorte che secoli dopo. Alcuni autori attribuiscono il canone a Marcione, che, oltre a cancellare l'Antico Testamento, aveva accettato solo Luca e dieci epistole paoline, tutto da lui riveduto. Il restringimento del numero dei Vangeli provocò una reazione nelle comunità, abituate a leggerne quattro, particolarmente Matteo, e più epistole. È allora che si comincia ad enumerare i libri autorevoli per i cristiani, già avvertiti come tali, teste il canone muratoriano. Ma Marcione aveva provocato una reazione ancora più grande, perché con il suo "canone" aveva ristretto il cristianesimo al paolinismo, mutilandone la cattolicità di cui sopra abbiamo parlato.

7. Inoltre non è da trascurare il fattore del dialogo con la filosofia greca, dialogo a servizio della fede, non assorbimento della fede da parte di questa filosofia. Così la fede ha trovato una difesa sia contro il fondamentalismo sia contro le speculazioni fantastiche e mitologiche degli gnostici.

8. In più, basta leggere il Pastore di Erma per incorporare in questa lista di fattori dell'ortodossia la coscienza di una morale rigorosa, ma con la possibilità di un perdono per mezzo della conversione, per capire la differenza sia dallo gnosticismo – che aveva sostituito bene e male con scienza e ignoranza – sia dai montanisti che perseveravano nella rigidità della negazione del perdono.

9. Anche il martirio contribuì al sorgere dell'ortodossia. Gli gnostici lo rigettarono come avevano rigettato il valore della morte e dell'umanità di Gesù, l'abbiamo osservato già nel vangelo di Giuda. A ciò possiamo aggiungere l'insistenza dei credenti sulla storicità di Gesù e della Chiesa (*Ekklesia* non era un eone come presso gli gnostici). È questo fattore che distingue gli Evangelii cristiani da quelli gnostici.

10. Lo sviluppo del culto cristiano e del sistema sacramentale era il terreno nel quale la *lex orandi* e la *lex credendi* si spiegavano a vicenda. Lo gnostico, nato e predestinato a essere spirituale, non aveva bisogno di pregare.

11. Inoltre, le antichissime confessioni di fede di Gesù come Figlio dell'Uomo distinsero i credenti dai doceti, quella del Kyrios Figlio di Dio dagli ebioniti e la confessione del monoteismo dalle religioni pagane. Ecco l'identità del cristianesimo ortodosso.

12. In ultimo, un'osservazione sulla tesi del Bauer che asserisce che nelle singole chiese dell'antichità l'eresia avrebbe preceduto l'ortodossia, particolarmente con riguardo ai marcioniti e agli gnostici. È vero che la diffusione nel secondo secolo dello gnosticismo era quasi universale. Però, gli gnostici diffondevano la loro dottrina non presso i pagani ma presso i membri della Chiesa. Ciò suppone evidentemente che questi già vi fossero, e che le chiese fossero chiese pre-gnostiche. Ma non si deve nemmeno supporre che i "Cristiani apostolici" fossero tutti fermi e saldi nella loro fede. In una famiglia convertita perché il *paterfamilias* aveva creduto, non era da supporre che tutti i membri avessero né la medesima convinzione né la medesima intelligenza, e spesso erano questi membri più deboli che soccombevano alla propaganda gnostica, come oggi coloro che cedono ai Testimoni di Geova e alle sette. La fenomenologia religiosa si ripete.

Concludo con l'osservazione che in questo discorso non ho voluto appellarmi al fattore soprannaturale nello sviluppo della Chiesa, sono rimasto sul livello puramente storico dei nostri interlocutori. Anche da questo punto di vista parlare di "Cristianesimi" *eiusdem iuris* degli inizi non è corretto. C'è un cristianesimo centrale la cui forza centripeta è la tradizione apostolica scritta, orale e liturgica, che noi, in quanto credenti, attribuiamo alla guida dello Spirito Santo secondo le parole di Gesù: "Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi condurrà alla verità tutt'intera" (Gv 16, 12s).

2. Cronaca dell'Accademia

* Sedute del Consiglio

Nel corso del 2007 il Consiglio si è riunito sei volte (25 gennaio, 29 marzo, 17 maggio, 15 giugno, 23 ottobre e 6 dicembre), presso la Pontificia Università Lateranense. Ha dedicato i suoi lavori, in particolare, alla valutazione della Sessione Accademica del 13 dicembre 2006, che oltre il momento pubblico contemplava anche un incontro di lavoro con i soli Accademici; alla pianificazione del IV Forum internazionale “Per un nuovo incontro tra fede e *lógos* – I” (previsto per il 24-26 gennaio 2008); e alla programmazione della rivista “PATH”. Il Consiglio ha anche sottoposto ad attento studio l'ipotesi di dar vita a una collana di pubblicazioni a cura della Pontificia Accademia di Teologia. Si è deliberato di redigere una breve descrizione della medesima, affidata all'Archivista/Bibliotecario Don Manlio Sodi, che ne illustri le finalità e i criteri di scelta dei testi che ne faranno parte. La collana si denominerà “Itineraria” in riferimento al significato in lingua inglese dell'acronimo “path”.

* Consegna del fascicolo 2007/1 a Benedetto XVI

Nel corso dell'Udienza generale di mercoledì 6 giugno 2007, a nome del Presidente, Mons. Marcello Bordoni, e di tutti i membri della Pontificia Accademia di Teologia, il Prelato Segretario Mons. Piero Coda e l'Economista Don Enrico dal Covolo hanno presentato il fascicolo 2007/1 della rivista “PATH”: *Aspetti del pensiero teologico di Joseph Ratzinger*, rilegato in pelle bianca con stemma dorato del pontificato, a Papa Benedetto XVI in occasione del suo 80° genetliaco. L'esemplare recato in dono è stato accolto con viva cordialità e soddisfazione dal Santo Padre. Foto dell'incontro sono disponibili sul sito internet dell'Accademia.

* Gruppo di ricerca su “Teologia ed esperienza spirituale”

Il Gruppo di ricerca su “Teologia ed esperienza spirituale” guidato dall'Accademico P. François-Marie Léthel, O.C.D., si è riunito, durante il 2007, il 28 febbraio, il 23 maggio e il 24 ottobre, sviluppando il percorso di ricerca iniziato nel dicembre 2004. Il puntuale e fruttuoso scambio tra i partecipanti, che si è concretizzato in una serie di contributi a carattere

storico e dogmatico sul tema, confluirà nel fascicolo 2008/2 della rivista "PATH" sul tema della *Scientia Amoris*.

*** Relazione annuale del Presidente**

La riunione annuale del Consiglio di Coordinamento delle Pontificie Accademie, sotto la presidenza del Card. Paul Poupard, ha avuto luogo in data 9 giugno 2007. In tale occasione il Presidente della Pontificia Accademia di Teologia, Mons. Marcello Bordoni, ha consegnato la relazione sulla vita e sulla situazione economica dell'Accademia nell'a.a. 2006/07.

*** Nuovi Soci Corrispondenti**

In data 14 giugno 2007, col parere favorevole del Consiglio, il Presidente, in conformità all'articolo X degli Statuti dell'Accademia, deliberava di nominare i seguenti 8 nuovi Soci Corrispondenti: Rev. Prof. Gianfrancesco Colzani, Professore ordinario nella Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana (Roma); Rev. Prof. Santiago del Cura Elena, Professore di teologia dogmatica presso la Pontificia Università di Salamanca e la Facoltà di Teologia del Norte (Spagna), membro della Commissione Teologica Internazionale; Rev. Prof. Samuel José Fernández Eyzaguirre, Decano della Facoltà di Teologia dell'Università Cattolica di Santiago (Cile); Rev. Prof. Carlos María Galli, Professore di Teologia Dogmatica e Direttore del Dipartimento di Teologia Pastorale presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Cattolica di Buenos Aires (Argentina), e Presidente della Società Teologica Argentina; Rev. Prof. Cesare Giraudo, s.j., Professore ordinario di liturgia e teologia dogmatica, presso il Pontificio Istituto Orientale, Roma; Rev. Prof. Vincent Holzer, Professore ordinario presso la Facoltà di Teologia e di Scienze Religiose e Direttore del Ciclo di Studi di Dottorato presso l'Institut Catholique di Parigi (Francia); Rev. Prof. Robert Imbelli, Associate Professor presso il Dipartimento di Teologia del Boston College (Stati Uniti d'America); Rev. Prof. Łukasz Kamykowski, Professore ordinario di Teologia Fondamentale nella Pontificia Accademia Teologica di Cracovia (Polonia).

*** Partecipazione alle attività della Santa Sede**

Dall'8 al 15 ottobre 2007 si è svolta a Ravenna la decima Seduta Plenaria di lavoro della Commissione mista internazionale per il dialogo

teologico tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa nel suo insieme. In qualità di membri, vi hanno partecipato gli Accademici S.E.R. Mons. Yannis Spiteris, S.E.R. Mons. Bruno Forte e il Prelato Segretario Mons. Piero Coda.

Dal 25 al 28 ottobre 2007 si è svolto a Dubrovnik (Croazia) l'Incontro dei Direttori dei Centri Culturali Cattolici del Mediterraneo sul tema "Credenti al cuore delle diverse culture", promosso dal Pontificio Consiglio della Cultura e presieduto dal Segretario del medesimo, P. Bernard Ardura, O.Praem. Vi ha preso parte, con una relazione dal titolo *Conoscere e approfondire la propria identità, riconoscere e accettare le differenze. Vie e posta in gioco del dialogo interculturale e interreligioso*, il Prelato Segretario Mons. Piero Coda.

3. Nomina del nuovo Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura

In data 3 settembre 2007, Papa Benedetto XVI ha nominato S.E.R. Mons. Gianfranco Ravasi Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura. La Pontificia Accademia di Teologia, che è parte del Consiglio di Coordinamento delle Pontificie Accademie presieduto dal Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, ha significato a Mons. Ravasi gli auguri più vivi e cordiali che rinnova dalle pagine della rivista "PATH".

Allo stesso tempo, l'Accademia ha espresso la sua gratitudine a S.E.R. il Cardinale Paul Poupard per l'accompagnamento sapiente e l'efficace stimolo offerto alla rinascita e al cammino dell'Accademia.

4. Creazione a Cardinali di S.R.C. di due illustri Accademici

Nel concistoro del 24 novembre 2007, due illustri membri della Pontificia Accademia di Teologia sono stati creati Cardinali di S.R.C. da Papa Benedetto XVI: l'Accademico S.E.R. il Card. Raffaele Farina, Archivista e Bibliotecario di Santa Romana Chiesa; e l'Accademico Emerito S.E.R. il Card. Umberto Betti, già Rettore della Pontificia Università Lateranense. Dalle pagine della rivista "PATH" giungano ai due Accademici gli auguri più sinceri per questo alto riconoscimento e per il rinnovato servizio ecclesiale che sono così chiamati a svolgere per la missione della Chiesa.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 6 (2007)

EDITORIALES

BORDONI M.	3-8
SODI M.	263-269

STUDIA

CIPRIANI N., <i>Sant'Agostino nella riflessione di J. Ratzinger</i>	9-26
CIOLA N., <i>Nuovi impulsi per la teologia contemporanea dall'Enciclica "Deus caritas est" di Benedetto XVI</i>	271-304
CODA P., <i>Sul posto del cristianesimo nella storia delle religioni: rilevanza e attualità di una chiave di lettura</i>	239-253
DEL POZO ABEJÓN G., <i>La novedad de la declaración «Dignitatis humanae» del Vaticano II y su coherencia con el magisterio anterior</i>	411-425
DRISCOLL J., <i>Joseph Ratzinger on "The Spirit of the Liturgy"</i>	183-198
FARINA M., <i>Maria, la Madre, nella terra ferma dell'amore</i>	115-139
FISICHELLA R., <i>Verità fede e ragione in J. Ratzinger</i>	27-43
GARGANO G. I., <i>S. Giovanni Crisostomo e le Sacre Scritture</i>	335-363
GHIRBERTI G., <i>L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa nella teologia di J. Ratzinger</i>	45-64
GRECH P., <i>Il Cardinale Ratzinger e l'esegesi attuale</i>	65-77
HIDBER B., <i>Umkehr im theologischen Denken von J. Ratzinger</i>	199-220
KÖRNER B., <i>«Wie du Vater in mir bist, und ich in dir»: der Einsatz für die Ökumene in den nachsynodalen Schreiben von Johannes-Paul II</i>	391-410
LUIS ILLANES J., <i>Iglesia, sociedad y política según J. Ratzinger</i>	221-238
O'CALLAGHAN P., <i>"God is Love": Divine Paternity and Christian Brotherhood in the Theology of J. Ratzinger</i>	79-93

OCÁRIZ F., <i>La Iglesia, Sacramentum salutis según J. Ratzinger</i>	161-181
RASPANTI A., <i>I Santi: una sfida alla teologia. Appunti di riflessione</i>	365-390
RUSECKI M., <i>La genèse révélatrice de la religion</i>	427-439
SCARAFONI P., <i>La "persona" nel pensiero teologico di J. Ratzinger</i>	141-160
STRAMARE T., <i>Metodi biblici tra il sì e il ma. Quale nuova metodologia?</i>	305-333
TREMBLAY R., <i>L'Exode" et ses liens aux pôles protologique et eschatologique. Le point de vue de l'Einführung</i>	95-114
WONG J. H., <i>Christ and Christian Non-Duality: Christology and Mysticism in Bede Griffiths</i>	441-465

RECENSIONES

BENATS B., <i>Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione</i> , prefazione di P. Coda, Roma 2006 (Réal Tremblay; Luis F. Ladaria)	467-473
LORIZIO G. (ed.), <i>Teologia fondamentale</i> , Roma 2004-2005, 4 voll. (Riccardo Ferri)	473-477
O'CALLAGHAN, P., <i>The Christological Assimilation of the Apocalypse. An Essay on Fundamental Eschatology</i> , Dublin 2004 (Julie Tremblay)	477-480

VITA ACADEMIAE

Atti della Sessione Accademica del 13 dicembre 2006	255-259; 481-525
Conferenza del Prof. Eberhard Jüngel	487-510
Conferimento dell'Emeritato all'Accademico Prof. P. Prosper Grech, O.S.A.	511
Consegna del fascicolo 2007/1 a Benedetto XVI	526
Creazione a Cardinali di S.R.C. di due illustri Accademici	528
Cronaca dell'Accademia	526-528
Gruppo di ricerca su "Teologia ed esperienza spirituale"	526-527
Indirizzo di saluto del P. Bernard Ardura, O. Praem.	481-484
<i>Laudatio</i> del Prof. P. Ugo Vanni, S.I.	512-514
<i>Lectio magistralis</i> del Prof. P. Prosper Grech, O.S.A.	515-525
Nomina di cinque nuovi Accademici	259

Index Totius Voluminis 6 (2007)	531
Nomina del nuovo Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura .	528
Nuovi Soci Corrispondenti	527
Partecipazione alle attività della Santa Sede	527-528
Presentazione dell'Accademico S.E.R. Mons. Rino Fisichella	485-486
Relazione annuale del Presidente, Mons. Marcello Bordoni	527
Sedute del Consiglio	526

*Finito di stampare
nel mese di Dicembre dell'anno 2007
dalla Tipolitografia Giammarioli
Via Enrico Fermi, 8-10 Frascati (Roma)*