



2015 | LXXXI | 1

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

A. AUTIERO, Omaggio a Sergio Lanza

M. SEMERARO, «Vorrei una Chiesa povera e per i poveri»

L. ŽAK, Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II

A. SCHÜTZ, Die mehrdimensionale Theo-logik der Polarität

N. DE MICO, L'evangelizzazione di Carlo Magno

M. DE FRANÇA MIRANDA, The "Joy of the Gospel"

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Sito web della rivista / Journal website: <http://press.pul.it/lateranum/index.html>

Direttore / Editor: lateranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2015 / Prices 2015:

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy:* 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international:* 120,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy:* 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international:* 42,00 €

Annata arretrata Italia / *Back volume in Italy:* 90,00 €

Annata arretrata Estero / *Back volume international:* 130,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*

Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT: BPPIITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento "Abbonamento Lateranum" e l'annata di riferimento / *specifying as reason for payment "Abbonamento Lateranum" and its respective year.*

www.e-lup.com

ISBN ePUB 978-88-465-1119-5

ISBN PDF 978-88-465-1120-1

© COPYRIGHT 2015 – ISBN 978-88-465-1026-6

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

LATERANUM

Rivista internazionale
a cura della Facoltà di S. Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

Redazione

R. Nardin (Italia) e A. Sabetta (Italia) - Segretari

R. Dodaro (Stati Uniti), G. Pulcinelli (Italia),
A. Schütz (Germania), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

Comitato scientifico

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), M. Cozzoli (Italia),
R. Gerardi (Italia), A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),
L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstracts analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

Dialnet (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BIBP (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

Progetto Riviste online (a cura di F. Testaferri, Italia)

CIAPH - Centro Italiano dell' *Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

ACNP - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

SOMMARIO

Articoli	
ANTONIO AUTIERO, <i>Per una teologia della Chiesa in azione. Omaggio a Sergio Lanza</i>	9
MARCELLO SEMERARO, « <i>Vorrei una Chiesa povera e per i poveri</i> »	19
LUBOMIR ŽAK, <i>Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II. Spunti di riflessione alla luce della ricezione della Lumen gentium</i>	37
ACHIM SCHÜTZ, <i>Die mehrdimensionale Theo-logik der Polarität. Anmerkungen zum Denken von E. Przywara</i>	69
NICO DE MICO, <i>L'evangelizzazione di Carlo Magno: un momento del dinamismo missionario della Chiesa</i>	101
MARIO DE FRANÇA MIRANDA, <i>The "Joy of the Gospel" and its implications for the Church</i>	137
Recensioni	155
Libri ricevuti	201
Indice	205

ARTICOLI

PER UNA TEOLOGIA DELLA CHIESA IN AZIONE

Omaggio a Sergio Lanza

*Antonio Autiero**

Era un assoluto pomeriggio di ottobre romana, quel 15 ottobre del 1973, quando al seminario Lombardo incontrai per la prima volta Sergio Lanza. Il suo portamento elegante, spigliato, interessante, attirò da subito la mia attenzione. Ne nacque un'amicizia che ha reso comuni e condivisi tanti passaggi delle nostre biografie. Dico questo soprattutto per mettere in chiaro che proprio il legame di amicizia costituisce la prima e più importante titolarità a questo mio parlare su di lui, oggi, mentre la comunità accademica della sua università gli dedica meritato riconoscimento.

Tratteggiare il profilo della sua teologia pastorale non competerebbe di certo a me, che non sono teologo pastoralista. Ma l'intensità del confronto con Sergio Lanza, la condivisione in molta parte di visioni teologiche, come anche quelle inevitabili differenziazioni di percorsi, di modalità e di stile fanno da substrato per poter abbozzare uno schizzo che si regge più che altro su quello che Antonio Rosmini era solito chiamare "conoscenza amativa".

Per fare questo mi servirò di due vettori che ritengo utili per recuperare la tela di fondo dell'impegno teologico di Sergio Lanza e il suo posto nel panorama teologico più recente. E – per chiudere questa premessa – devo anche dire che la scelta della dicitura "chiesa in azione", come suona nel titolo, vive di due nessi, l'uno sincronico, l'altro diacronico, che andranno ad emergere dal mio dire.

Il primo vettore: l'orizzonte conciliare

La vicenda teologica del prof. Sergio Lanza si ambienta sostanzialmente nello scenario del Concilio Vaticano II. Gli anni di studio della teologia, prima

* Professore emerito di *Teologia morale* all'Università di Münster (Germania). Il testo è la prolusione tenuta l'11 dicembre 2014 alla Pontificia Università Lateranense in Roma, in occasione della costituzione del fondo di biblioteca Mons. Sergio Lanza e della dedicazione a lui dell'aula 314 dell'Istituto di Teologia pastorale nella stessa Università.

nella sua diocesi, poi a Roma, sono gli anni effervescenti dell'assise conciliare. Gli spostamenti di enfasi e il recupero di temi teologici dismessi, ma soprattutto l'innovazione/rinnovamento del *sensus theologicus* gli diventano familiari e determinanti. La sua opzione iniziale per gli studi biblici imprime un carattere riconoscibile anche ai suoi successivi sviluppi nell'ambito della teologia pastorale.

Qui c'è a mio avviso una tipologia di base del suo approccio, che desidero tematizzare. Essa riguarda la teologia della rivelazione, come parte integrale dell'intera teologia. Amo pensare che l'impianto di teologia pastorale di Sergio Lanza sia proprio radicato in questo intreccio tra teologia della rivelazione e, come lui dirà più tardi nel I volume del suo manuale (*Introduzione alla teologia pastorale*), «teologia dell'azione ecclesiale»¹.

Vorrei sottolineare, cioè, che questa teologia dell'azione, nella chiesa è riverbero innanzitutto della teologia della rivelazione. O se si vuole – in modo ancor più placativo – essa costituisce una questione di teologia della rivelazione, prima ancora di essere una questione di ecclesiologia. O ancor più precisamente: c'è un primato della Parola sull'azione che obbliga e orienta l'individuazione di un canone teologico anche per la teologia pastorale. In questo suo orientamento Lanza si rivela attento lettore di K. Rahner, il quale aveva affrontato questo problema, anche se non in forma esaustiva, nella metà degli anni '70, soprattutto per mettere a tema il concetto di autorità magisteriale dei credenti (*Lehrautorität der Glaubigen*)².

Partendo da una teologia della rivelazione che definisce i destinatari dell'autorivelazione di Dio non in termini di un gruppo elitario e gerarchico, ma come il soggetto umano “den Menschen” *tout court*, Rahner non esclude il particolare compito del magistero, ma riconosce che «la rivelazione di Dio viene solo allora autenticamente ascoltata, quando l'autocomunicazione di Dio viene esperita ed accettata e cioè non come una teoria, ma in modo ancor più originario nel compimento esistenziale della vita umana»³.

Attraverso questa linea che passa per la teologia della rivelazione – come la considera *Dei Verbum* – prima ancora di permeare l'ecclesiologia e poi la teologia pastorale, si definisce il corpo ecclesiale, nella sua interezza e senza ingenerare contrasto o conflitto tra autorità (magistero) e fedeli. E per Rahner questo significa che la «fede ufficiale della chiesa istituzionale e la fede reale

¹ Cf. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*. 1. *Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989.

² Cf. K. RAHNER, *Zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion*, in Id., *Schriften zur Theologie*, Bd. 16, Benzinger, Einsiedeln 1984, 185-195.

³ H. VORGIMLER, *Vom "sensus fidei" zum "consensus fidelium"*, in Id., *Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Oros, Altenberge 1998, 85-95, 92.

del fattivo popolo di chiesa si rapportano reciprocamente in modo normativo»⁴. È un'eco, questa che si può ben annodare a quanto qualche decennio prima – siamo a *Jalons pour une théologie du laïcat* del 1953 – Yves M. Congar esprimeva come “unità organica”⁵, per superare la separazione tra chiesa docente e chiesa discente (pastori e gregge, potremmo aggiungere), in forza dello stesso e medesimo dono dello Spirito, accordato all'intero corpo della chiesa.

Studi più recenti, come quelli dell'australiano Ormond Rush⁶, percorrono e approfondiscono lo stesso sentiero della teologia della rivelazione e forniscono validi elementi per trovare l'orizzonte di senso anche per la teologia dell'azione ecclesiale. Essi mettono in risalto anche i limiti che, per es. un'ecclesiologia troppo schiacciata sulla cristologia e non primariamente sostanziata dalla teologia della rivelazione del Dio trinitario possa portare con sé, anche in termini di implicazione per la definizione dell'autorità nel corpo ecclesiale. Questa indicazione – la faccio risalire prevalentemente all'ermeneutica del Concilio offerta da L. Villemin⁷ – è del tutto preziosa per collocare l'impegno di Sergio Lanza in una ridefinizione dello statuto epistemologico della teologia pastorale, come teologia di una chiesa in azione, nella sua interezza di *corpus ecclesiae*, ma soprattutto nel riconoscimento e sotto il primato della Parola. La genesi del profilo teologico di Sergio Lanza va cercata nella sua originaria attenzione agli studi biblici. Non a caso, uno dei suoi primissimi e più consistenti scritti – siamo al 1982 – è il contributo nella rivista di questa università con il titolo *La sacra Scrittura anima e libro della catechesi*⁸ e ancor più la monografia dell'anno successivo *La cristologia di Gesù. Il Gesù della storia nell'opera di Joachim Jeremias*⁹, dove esegesi neotestamentaria e teologia della rivelazione diventano sfondo e sostanza per l'approccio alla questione del Gesù storico – Gesù della fede. Ma ancor più, lo studio di J. Jeremias e di K. Barth gli fanno percepire l'importanza del

⁴ K. RAHNER, *Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes*, in K. RAHNER - H. FRIES (Hgg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, Kösel, München 1981, 15-29, 22.

⁵ Cf. Y.M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1953.

⁶ Cf. O. RUSH, *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Catholic Univ. of Amer., Washington 2009.

⁷ Cf. J.-M. VEZIN - L. VILLEMEN, *Les sept défis de Vatican II*, Desclée, Paris 2012. Gli autori mettono in evidenza le implicazioni, in termini di sfide, emergenti dalla scelta ermeneutica del Vaticano II, a partire dalla teologia della rivelazione (cf. 35-65). L'opzione per un'ermeneutica che riparta dalla teologia della rivelazione sta in stretto rapporto anche con le problematiche di tensione tra Chiesa universale e Chiese locali, come mostra O. RUSH, *Sensus fidelium und Katholizität. Ortskirche und Universalkirche im Gespräch mit Gott*, in M. WILLENS (Hg.), *Die wechselseitige Rezeption zwischen Ortskirche und Universalkirche. Das Zweite Vatikanum und die Kirche im Osten Deutschlands*, Echter, Würzburg 2014, 151-160.

⁸ Cf. S. LANZA, *La sacra Scrittura anima e libro della catechesi*, in *Lateranum* 48 (1982) 167-178.

⁹ Cf. ID., *La cristologia di Gesù. Il Gesù della storia nell'opera di Joachim Jeremias*, Dehoniane, Napoli 1983.

riferimento alla Rivelazione, anche come via di uscita da quella incurvatura antimodernista che «spinge la teologia cattolica a rincantucciarsi nell'angolo riparato del commento al dettato magisteriale»¹⁰.

Nella sua *Introduzione alla teologia pastorale*, Lanza, sulla scorta degli orientamenti conciliari, afferma il valore unitario del corpo ecclesiale, costituito dal riconoscimento e dall'ascolto della Parola; egli dice: «Il soggetto primario dell'azione pastorale appare così, di fatto, la comunità, più precisamente la comunità locale, nella sua concretezza e storicità»¹¹, fornendo così un'indicazione che si riprometteva di sviluppare ancora. Lo sappiamo dall'affermazione: «Non è il caso di diffonderci qui ulteriormente su una tematica che troverà ampio sviluppo nella seconda parte del nostro lavoro»¹², alludendo cioè all'intenzione di un secondo volume dell'*Introduzione*, un volume che purtroppo non ha avuto il tempo di scrivere. Tuttavia, l'abbozzo di questo nesso tra teologia della rivelazione e teologia dell'azione ecclesiale viene qua e là da lui costruito con il riferimento al "principio di incarnazione" per il quale egli si ispira agli accenni del teologo di Tubinga F. X. Arnold, prima e alla impostazione data da Karl Rahner al prestigioso *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964-1969), poi.

«L'incarnazione, come principio di fondazione teoretica della teologia pastorale [...] non è un avvenimento circoscritto e isolato [...]. La manifestazione di Dio *gestis verbisque* stabilisce una struttura costitutiva del fatto cristiano e di riflesso una condizione noetica imprescindibile della sua pensabilità, sotto il profilo sia speculativo che pratico»¹³.

Sarebbe stato interessante vedere come Lanza – anche alla luce della più recente letteratura sulla ricezione del Vaticano II – avrebbe sistematicamente approfondito il rapporto tra teologia della rivelazione e teologia dell'azione ecclesiale, la cui marca ho voluto prendere in considerazione come primo vettore. Ce n'è un secondo.

Secondo vettore: Convergenza sulla prassi

Se il soggetto della teologia pastorale è la comunità che accoglie la Parola e la media, ponendosi in azione, resta da capire qualcosa di più della densità

¹⁰ Id., *Introduzione alla teologia pastorale*, 149.

¹¹ *Ivi*, 79.

¹² *Ibidem*.

¹³ Id., *Teologia pratica: luoghi comuni - questioni aperte*, in *Annali di studi religiosi* 9 (2008) 173-211; 207.

teoretica di tale azione; si apre cioè la necessità di uno sguardo di approfondimento sulla natura, le funzioni e le implicazioni della prassi. A questo complesso di domande Lanza non si è sottratto, anzi ha dedicato a più riprese uno studio puntuale, i cui risultati sono emersi in diverse pubblicazioni. In particolare nella sua *Introduzione alla teologia pastorale*, egli affronta quello che chiama “il nodo cruciale”¹⁴, cioè il rapporto tra teoria e prassi. Delineando i possibili modelli di tipo lineare (teoria dalla prassi – prassi a partire dalla teoria), egli ne smaschera i limiti e mette in risalto, invece, l’intreccio dinamico delle due sfere, configurando una dialettica reciprocità tra teoria e prassi. E se nel cap. 3 dell’*Introduzione* questo viene presentato in termini sistematici e basilari, le implicazioni concrete e le realizzazioni puntuali di tale rapporto dinamico, riferito a singoli temi dell’azione ecclesiale fanno da oggetto del ricco volume dal titolo *La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale*¹⁵. All’autore sta a cuore cogliere la portata delle discipline empiriche e socioculturali, nel loro sforzo di ridefinire la prassi come luogo genetico, non applicativo della teoria. Ed inoltre, per lui si delinea il compito di declinare in termini teologici tale portata. Nel contesto specifico della teologia pastorale questo comporta una ricomprensione del suo oggetto e del suo metodo, una necessità di cogliere la ricchezza della vita vissuta della comunità ecclesiale, con la messa a frutto del *sensus vitae fidelium*, non solo, cioè, della loro intelligenza della fede, ma principalmente della pratica di vita che essa ispira, genera ed accompagna.

Una siffatta teologia pastorale non è principalmente una *Summa* delle strategie di comunicazione delle nozioni di fede; essa non si preoccupa principalmente di aggiustare il linguaggio per la trasmissione di verità che appartengono alla fede. Essa è *in primis* ermeneutica della storia e della vita, individuale e collettiva; è interpretazione dei grandi orientamenti di senso e delle singole opzioni di esistenza che costellano la vicenda personale e quella comunitaria, mediante la quale l’umano si apre alla rivelazione e alla salvezza. Qui Lanza articola una riflessione che non è esclusiva della teologia pastorale, ma tocca tutta l’area della teologia pratica, quindi prende dentro anche teologia morale, teologia liturgica, diritto canonico, teologia della missione. E questo non si riduce grezzamente a un primato normativo della prassi nella sua fattualità, in senso antiteoretico o svincolato da esigenze veritative. Per questo è importante il ricorso che egli fa a Tommaso d’Aquino che si chiede se la *sacra doctrina* sia speculativa o pratica e, riconoscendo la compresenza di ambedue le componenti, afferma che: «Magis tamen est speculativa quam

¹⁴ Cap. III della *Introduzione alla teologia pastorale*.

¹⁵ Cf. S. LANZA, *La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale*, Dehoniane, Roma 1995.

practica»¹⁶. E Lanza commenta: «già quel “magis” che interrompe l’equilibrio antitetico della frase, dovrebbe attirare l’attenzione e sconsigliare interpretazioni troppo rigidamente cristallizzate»¹⁷.

L’azione ecclesiale, di cui si occupa la teologia pastorale, come la considera Lanza, non è la deduzione applicativa del sistema teorico-astratto delle verità di fede. E l’azione stessa non è la faccia operativo-attiva, speculare all’altra, che sarebbe di tipo conoscitivo-teoretico. L’agire ecclesiale (più che l’azione: il termine “azione” potrebbe far pensare a singoli punti sul tracciato di una linea), o “la chiesa in azione” comprende tutto l’essere della chiesa, il suo accogliere la Parola, il suo stare adorante di fronte ad essa, celebrarla nella comunità, incarnarla nella vita e donarla al mondo.

C’è insomma una cifra “prassi-centrica” della teologia pastorale che afferisce e riguarda tutta la chiesa. Tale cifra riscatta la teologia pastorale dalla trappola riduttiva di una sorta di geometria degli atti pratici di una determinata categoria di persone di chiesa (i pastori, appunto!), mentre gli altri, cioè quelli non direttamente implicati nel *munus* pastorale, sarebbero o i destinatari e fruitori dell’azione dei pastori oppure i maestri che definiscono e interpretano le verità da applicare. È un contributo importante quello di S. Lanza a questo riguardo, nel recupero della soggettualità pastorale di tutta la chiesa e dell’impronta prassi-centrica, connaturale al suo essere chiesa. L’influsso giocato su Lanza da una corrente di teologia pastorale tedesca, risalente a H. Peukert, T. Mette, R. Zerfass ed altri è molto determinante a tale riguardo. Sono gli autori dai quali egli maggiormente ha attinto quell’orientamento della teologia pastorale come una *Handlungswissenschaft* (scienza dell’agire).

Che questo intero agire della chiesa avesse valenze specificamente emancipatorie della prassi è ugualmente importante per lui. Al periodo di ricerca svolto all’università di Münster, a metà degli anni ’90, risale, infatti, un confronto più intenso con il pensiero di H. Steinkamp e della sua c.d. *Sozialpastoral*¹⁸. Da qui si focalizza in Lanza, non senza punte dialettiche e critiche, una sensibilità per l’azione ecclesiale come azione *ad extra*, come prassi di liberazione, una linea di pensiero che accosterebbe – amo supporre – il suo approccio alla visione e alle istanze di una “Chiesa in uscita”, per richiamare vocabolario e metafore di papa Francesco.

Pur giocando la carta prassi-centrica nella sua concezione della teologia pastorale, Lanza riesce tuttavia a mantenere un equilibrio di rapporto e di re-

¹⁶ *STh* I, q. 1, a. 4.

¹⁷ S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, 21.

¹⁸ Cf. H. STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Lambertus, Freiburg i. Br. 1991. Più tardi l’autore allarga la prospettiva nel suo *Diakonie statt Pastoral*, Lit, Berlin 2012.

ciprocità tra le istanze teoriche e le esigenze riflessivo-speculative della teologia pastorale come disciplina scientifica. Sintomatico a tale riguardo è il suo modo di recepire, ma anche di ridimensionare e sfumare, la famosa affermazione di Lutero, nelle *Operationes ad Psalmos*, quando il riformatore afferma, con piglio quasi sdegnato, «vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando»¹⁹. E cioè: teologi si diventa mediante una prassi di vita, fatta anche di passione e di contaminazione, non nella speculazione asettica, disincarnata, estetizzante magari, ma lontana dalla realtà della vita.

Per Lanza, pur riconoscendo a questa espressione di Lutero un valore «epico, anzi drammatico»²⁰, la lezione è forte ed impegnativa e si riassume nella convinzione che: «iscritta così nel cuore stesso della teologia, la dimensione pastorale o pratica ritrova con consapevolezza e dignità rinnovate il proprio ruolo di stimolazione e di servizio»²¹. Tale servizio, vorrei aggiungere, è sì alla verità, ma alla verità di Dio sull'uomo, sulla sua storia, sulle sue ineludibili attese e sulle sue sincere speranze.

Conclusione

Con l'aiuto dei due vettori adottati, ho voluto tracciare a tinte sfumate e con tratti solo essenziali un sobrio schizzo del profilo teologico-pastorale di Lanza. Nel concluderlo mi viene alla mente l'aforisma dello scrittore tedesco, sospeso tra classicità e romanticismo, Jean Paul (1763-1825). Egli diceva che i libri sono null'altro che lunghe lettere agli amici («Bücher sind nur dickere Briefe an Freunde»). Questo vale direttamente per i libri che uno scrive, ma indirettamente questo si può estendere anche ai libri che uno possiede e dona.

La costituzione di un fondo di biblioteca in questa università, intitolato a mons. Sergio Lanza, non è solo un atto di donazione di beni materiali, beni librari. Esso è anche un gesto oblativo del patrimonio di idee, di visioni elaborate o semmai anche solo abbozzate. E quello che egli stesso ha scritto, i suoi contributi scientifici, le sue pubblicazioni, sono il messaggio corposo che egli ci ha messo nelle mani, le lettere con le quali si è voluto far presente a noi.

Come destinatari di questa eredità di pensiero e di riflessione, siamo consapevoli della sua ricchezza, ammirati di un pensare impegnato e laborioso.

¹⁹ WA 5, 163, 28.

²⁰ S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, 22, nota 43.

²¹ *Ivi*, 24.

Ma percepiamo anche la tristezza di un percorso interrotto dalla malattia e dalla morte. Queste hanno in realtà fermato un treno in corsa, su un binario che era imboccato con consapevolezza e volontà di elaborare articolatamente un progetto di teologia pastorale a tutto tondo. Non è solo l'attesa di un previsto secondo volume della sua *Introduzione alla teologia pastorale* a rimanere delusa. Sono anche le tante aspettative che è legittimo immaginarsi, in un momento come questo di risveglio incoraggiante di conversione sulle condizioni di vita dei credenti, in centro ed in periferia, degli uomini con destini di vita tutto sommato riusciti e di quelli segnati, invece, da sconfitte e fallimenti.

Noi non sappiamo in quale direzione sarebbe andata la riflessione teologica di Sergio Lanza sulla teologia della chiesa in azione. Ma la strada intrapresa, il timbro dato al suo itinerario e il tanto percorso da lui fin qui fatto aprono alla speranza che altri possano raccoglierne la lezione, comprenderne il senso e magari prolungarne l'articolazione.

Questo in fondo è il modo onesto e veritiero di apprezzare la sua fatica e onorare la sua memoria – pur nel rammarico di lui che non c'è più: per me e per molti, di un amico sincero, per tutti noi di un prezioso compagno di viaggio.

Antonio Autiero
autiero@uni-muenster.de
Paulstr. 18
10557 Berlin

**Per una teologia della Chiesa in azione
Omaggio a Sergio Lanza**

ANTONIO AUTIERO

Abstract

Il contributo vuole tratteggiare il profilo della teologia pastorale di Sergio Lanza, sostanzialmente segnata da una duplice caratteristica. Da una parte essa si pone nell'orizzonte conciliare e recupera la nozione di soggetto ecclesiale, aperto all'ascolto della Parola. La cifra della teologia della rivelazione attribuisce, così, all'impianto teologico della visione pastorale di Sergio Lanza un marcato primato della Parola, al cui servizio il soggetto ecclesiale si pone. Dall'altra parte emerge, poi, l'importanza della prassi, non come luogo applicativo della teoria, ma come orizzonte di genesi e di vitalità di essa. La teologia pastorale trova in questo duplice riferimento la via per un ripensamento del suo statuto epistemologico, fecondo e ricco di implicazioni per l'agire ecclesiale.

Parole chiave:

Teologia pastorale; Azione ecclesiale; Teologia della rivelazione; Concilio Vaticano II

Abstract

The article traces the profile of the pastoral theology of Sergio Lanza which is identified through a double character. On the one hand it stands within the horizon of the Second Vatican Council and recovers the notion of the "ecclesial subject", who is open to hearing the Word. Thus, the theology of revelation contributes to the theological foundation of the pastoral vision of Sergio Lanza a marked primacy for the Word at whose service the ecclesial subject is found. On the other hand one finds the importance of praxis, not in the sense of a locus for the application of theory, but as the horizon of its genesis and vitality. Pastoral theology finds in this double reference the way toward a rethinking of its epistemological status, rich with implications for ecclesial action.

Keywords:

Pastoral theology; Ecclesial action; Theology of Revelation; Vatican Council II

«VORREI UNA CHIESA POVERA E PER I POVERI»

Marcello Semeraro*

Ah, come vorrei una Chiesa povera e per i poveri! Si era ancora nel clima di gioiosa sorpresa per l'elezione del nuovo Papa, quando egli pronunciò questa frase. Lo fece durante l'incontro coi rappresentanti dei media, il 16 marzo 2013; una udienza programmata per ringraziarli del lavoro svolto nei giorni del Conclave. Rievocando quell'evento e le modalità che poi l'avevano indotto alla scelta del nome di Francesco, il Papa ebbe quella sua esclamazione. Fu udita col sapore della novità, ma era già stata pronunciata.

L'aveva fatto Giovanni XXIII, il Papa che convocò il Concilio Vaticano II. Fu nel *Radiomessaggio* trasmesso a un mese dal Concilio, ossia l'11 settembre 1962. Qui Papa Giovanni richiamò la grande aspettativa, che oramai s'era formata nella Chiesa e nel mondo; alla luce del simbolismo del cero pasquale, anticipò in qualche maniera la centralità della questione ecclesiologica nel suo duplice versante *ad intra* e *ad extra*; avendo presenti le aspettative del mondo aggiunse: «In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente *la Chiesa dei poveri*»¹.

Poi c'è stato il Concilio. Scriveva, tuttavia, un testimone: «Nei giorni del Concilio una immensa speranza si era fatta luce; ora ha preso il sopravvento la delusione. Malgrado tutto, il mondo resta in attesa»².

Quarant'anni dopo, intervenendo sul mensile *Jesus* del 2 luglio 2013 Enzo Bianchi, priore di Bose, ha rievocato così quella stagione:

«Vi era un acceso dibattito sul tema della povertà e dei poveri in moltissime comunità [...] nella chiesa si elaborò la dottrina dell'«opzione preferenziale per i poveri», dove opzione stava per dovere morale, e questo sembrò diventare nella

* Vescovo della diocesi suburbicaria di Albano. Già Professore di *Ecclesiologia*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

¹ In *AAS* 54 (1962) 682; pure in *EV* 1/25*1.

² A. ANCEL, *Povertà della Chiesa nel 2000*, Ancora, Milano 1974, 16. Mons. A. Ancel fu vescovo-operario, ausiliare dal 1947 al '73 del card. Gerlier a Lione. Partecipò al Concilio e morì nel 1984.

chiesa universale un principio fondamentale della dottrina sociale della chiesa. In seguito, dobbiamo riconoscerlo, soprattutto il tema della chiesa povera sembrò sparire dall'orizzonte ecclesiale, tanto che vi fu chi scrisse: "Non voglio una chiesa povera ma una chiesa più ricca, in modo che possa fare maggiormente del bene ai poveri!". Terribile fraintendimento del Vangelo, ma sempre possibile anche da parte di chi nella chiesa dovrebbe essere tra i primi suoi interpreti [...]. C'è stato un lungo silenzio sul tema della chiesa povera e per i poveri. Occorre riconoscere la verità: nelle nostre chiese (non in quelle del sud del mondo) il tema non risultava più interessante»³.

Ma, cos'era avvenuto al Concilio?

1. Ecclesia pauperum al Vaticano II

Si era nel primo periodo della sua celebrazione e non poche difficoltà si erano fatte sentire riguardo all'impostazione generale dei lavori⁴. In tale contesto di diffuso disagio, nel corso della 35^a Congregazione Generale del 6 dicembre 1962, il card. G. Lercaro, arcivescovo di Bologna, fece un intervento sul quale, per il nostro argomento, è opportuno soffermarsi, seppure brevemente. Nel filone moderno dell'*ecclesia pauperum*, difatti, è da ritenersi come un passaggio obbligato.

Il Cardinale esordì dicendo che, se pure altri avevano già chiesto d'inserire fra le priorità dei temi da trattare quello dell'evangelizzazione dei poveri, egli intendeva proporre qualcosa di più: non tanto l'aggiunta di un nuovo tema, bensì la presa di coscienza di quello che avrebbe potuto essere *il tema*, generale e sintetico, del Concilio stesso. Quale? «Rispetto a quest'ora dell'umanità e a questo grado di sviluppo della coscienza cristiana, deve essere il concilio della chiesa, particolarmente e soprattutto la chiesa dei poveri»⁵.

Su questa base Lercaro procedette con l'enucleazione di alcuni punti, primo fra tutti che «il mistero di Cristo nella chiesa sempre è stato ed è, ma

³ E. Bianchi è tornato sull'argomento nella sua *Prefazione* (datata 24 marzo 2014, memoria di O. A. Romero) all'ed. it. di Y.M.-J. CONGAR, *Per una Chiesa serva e povera*, Qiqajon, Magnano 2014. Per comprendere il clima della stagione conciliare, cf. AA. VV., *Église et pauvreté*, Cerf, Paris 1965, parzialm. in tr. it. *Chiesa e povertà*, AVE, Roma 1968.

⁴ Per l'impostazione dei lavori conciliari sulla tematica ecclesiologia e una contestualizzazione di quanto ricordato in questo paragrafo, si veda la testimonianza del Card. L.J. SUENENS, in *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*. Colloquio internazionale di studio, Milano 23-25 settembre 1983, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia 1985, 178-187.

⁵ Per il testo, cf. l'edizione critica pubblicata in G. LERCARO, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, a cura dell'Istituto per le Scienze Religiose, EDB, Bologna 1984, 113-122, qui 114. Il volume è stato riedito con lo stesso titolo a cura di S. Marotta, EDB, Bologna 2014, 111-119.

oggi è particolarmente il mistero di Cristo nei poveri»⁶. È importante notare da subito questo punto di partenza cristologico, che l'arcivescovo di Bologna delineò a partire dall'annuncio profetico di *Is* 61,1-2 e *Lc* 4,18 sino al giudizio escatologico descritto in *Mt* 25,31ss.

Dal “mistero di Cristo nei poveri” nasce il dovere dell'annuncio dell'evangelo ai poveri. Anche questo, però, prosegue Lercaro, non dovrebbe intendersi come un tema da aggiungere agli altri, ma piuttosto come l'esigenza più profonda e più vera del nostro tempo. Non, dunque, un qualunque tema, ma in un certo senso “l'unico tema di tutto il Vaticano II”. Questa è, forse, l'affermazione più forte e caratterizzante l'intero discorso: *la povertà intesa come il modo d'essere essenziale del mistero della Chiesa*. Una volta precisato in questi termini l'oggetto proprio e immediato del Concilio, Lercaro avanzò pure alcune proposte concrete e fra queste, «il problema pratico di rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche e dei modi di evangelizzazione»⁷.

Dobbiamo necessariamente fermare qui il ricordo di questo intervento, che suscitò sì grande impressione, ma, è doveroso rilevarlo, non fu di fatto recepito in tutta la sua ampiezza⁸. L'istanza prima, tuttavia, ossia quella di fondare cristologicamente il legame Chiesa-povertà, ebbe una sua risposta importante nella redazione del paragrafo terzo di *Lumen gentium* ⁸. Riporto il testo per intero, facendo qualche veloce annotazione.

⁶ Nel suo intervento in Aula, Lercaro farà un richiamo alla “dottrina evangelica della eminente dignità dei poveri”, rimandando, per questo a J.-B. BOSSUET, *Sermon pour le dimanche de la Septuagesime*, in *Oeuvres complètes* III, Paris 1845, 186-192. La citazione è interessante, giacché sarei del parere che G. Lercaro abbia desunto da Bossuet non solo l'espressione riguardo alla “dignità dei poveri”, ma pure quella, ben più pregnante, di “mistero di Cristo nei poveri”. Di ciò dirò più avanti, riguardo ad alcune altre espressioni di papa Francesco.

⁷ Spiegava: «si tenga sempre presente e ci si sforzi di mettere in chiaro da una parte la strettissima connessione storica tra il riconoscimento sincero e coerente dell'eminente dignità del povero nel regno di Dio e nella chiesa e dall'altra la nostra individuazione realistica delle possibilità e degli ostacoli dell'evangelizzazione nel nostro tempo, come dei modi e delle forme nuove necessarie e feconde dell'annuncio agli uomini della nostra età»; più avanti aggiungeva la necessità «di un nuovo stile e di un decoro delle autorità ecclesiastiche che non contrasti la sensibilità degli uomini del nostro tempo e specialmente dei poveri e che non ci faccia sembrare ricchi, mentre nella grande maggioranza non lo siamo» (121; ed. 2014, 118).

⁸ G. Alberigo osserva che il discorso di Lercaro «suscitò viva emozione e commenti favorevoli, ma non ottenne un impatto effettivo sull'andamento dei lavori e sul generale orientamento del concilio. Non si andò oltre il riconoscimento che l'arcivescovo di Bologna aveva dato voce a un'istanza realmente viva, ma che, per un tacito accordo, si lasciò sepolta e inerte nella coscienza remota della chiesa» (G. ALBERIGO, *L'esperienza conciliare di un vescovo*, in G. LERCARO, *Per la forza dello Spirito*, 21 [ed. 2014, 26]); cf. pure lo studio di C. LOREFICE, *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Paoline, Milano 2011. Questo volume chiarisce l'influsso dossettiano sul discorso di Lercaro, cf. in particolare la parte II: *Redenzione e contenuti del discorso lercariano sulla povertà* (149-338), come pure *Influssi e ricezione* (244-285).

⁹ Il commento più ampio e completo è quello di J. DUPONT, *La Chiesa e la povertà*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 387-418. Questo noto biblista fu uno dei principali redattori del testo; cf. pure G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della costituzione*

Intanto, la prospettiva per trattare della povertà è unicamente cristologica. L'istanza di Lercaro è qui decisamente accolta. I passi sono inseriti nel n. 8 della Costituzione sulla Chiesa, dedicato al tema della analogia fra il mistero del Verbo incarnato e quello della Chiesa¹⁰. In essi per ben tre volte s'insiste sulla necessità di una somiglianza della Chiesa con Cristo: «Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa *via* per comunicare agli uomini i frutti della salvezza».

Questa è la prima forma di rassomiglianza. Si noterà che il testo conciliare attribuisce alla Chiesa il nome di “via”, tratto implicitamente dal libro degli *Atti*, dove il termine designa fundamentalmente una regola di vita; meglio, il modo cristiano di servire Dio e, dunque, uno “stile” di vita¹¹. Rassomigliare a Cristo, dunque, è la norma suprema della Chiesa.

Il secondo testo specifica ulteriormente il modello cristologico attraverso le due citazioni di *Fil* e *2Cor*, che sono e rimarranno strategiche per l'esposizione del tema.

«Gesù Cristo “che era di condizione divina [...] spogliò se stesso, prendendo la condizione di schiavo” (*Fil* 2,6-7) e per noi “da ricco che era si fece povero” (*2Cor* 8,9): così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione».

Per quel che concerne Cristo, si tratta di un'autospoliazione: *Gesù si fa povero*. Per un certo verso anche della Chiesa deve potersi dire così, giacché per compiere la sua missione ha bisogno di mezzi umani. Quello che si sottintende è che, però, non è in questi che deve riporre la sua fiducia. Deve sentirsene libera, spogliandosi¹².

Lumen Gentium, Jaca Book, Milano 1986, 112-115. Per il tema dei poveri al Concilio all'epoca del Vaticano II, cf. P. GAUTHIER, *La Chiesa dei poveri e il Concilio*, Vallecchi, Firenze 1965. Il p. Gauthier, già professore al Seminario di Digione, giunse al Vaticano II come esperto di Mons. G. Hakim, arcivescovo greco-melkita di Akka, e divenne il segretario di un gruppo di oltre cinquanta vescovi e trenta esperti che periodicamente s'incontravano in Roma presso il Collegio Belga sotto la presidenza dei Cardinali Lercaro e Gerlier. Da qui prese origine l'intervento di Lercaro.

¹⁰ Mi permetto rimandare al mio *Spiritui Christi inservit. Storia ed esito di una analogia* (Lumen Gentium 8), in *Lateranum* 52 (1986) 343-398.

¹¹ Ad es. in *At* 9,2; i cristiani sono chiamati «coloro che sono della Via» cf. J. DUPONT, *Studi sugli atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1971, 810-813.

¹² Si potrà trovare qui la base teologica di quello che papa Francesco dirà ad Assisi il 4 ottobre 2013, parlando nella *Sala della Spoliazione* del Vescovado: «Qualcuno dirà: “Ma di che cosa deve spogliarsi la Chiesa?”. Deve spogliarsi oggi di un pericolo gravissimo, che minaccia ogni persona nella Chiesa, tutti: il pericolo della mondanità. Il cristiano non può convivere con lo spirito del mondo. La mondanità che ci

Si vede come il testo inserisca con una concessiva la questione “istituzionale”, che, però, non può e non deve annullare (come può accadere) il principio generale¹³. La Chiesa deve agire come Cristo; il suo stile deve modellarsi su quello di Cristo: diffondere *anche con l'esempio* umiltà e abnegazione.

Ma perché, a proposito di *Chiesa dei poveri*, si parla qui di umiltà? È probabile che il testo rifletta la concezione medievale, caratteristica nei testi teologici dell'epoca, che contrappone il *pauper* non già al *dives*, bensì al *potens*¹⁴. In tal senso anche mons. Ancel riteneva che la vera *chiave* della ricchezza è il *potere*: «possedere e sapere danno il potere e questo li conserva e accresce»¹⁵. Il “povero”, dunque, è prima di tutto l'umile, il bisognoso di protezione perché non è in grado di farsi valere da sé e che la Chiesa prende sotto la sua protezione¹⁶.

Nel terzo momento si passa dall'essere e dal “modo di essere”, alla missione e all'agire conseguente:

«Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre “ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito” (*Lc* 4,18), “a cercare e sal-

porta alla vanità, alla prepotenza, all'orgoglio. E questo è un idolo, non è Dio. È un idolo! E l'idolatria è il peccato più forte».

¹³ È una questione, questa, sempre e in vari modi tornante nella storia della Chiesa e che tocca fondamentalmente la *reformatio Ecclesiae*. La questione di una “riforma” della Curia Romana, ad esempio, è stata ripresa, come è noto, da papa Francesco con la costituzione di un “Consiglio di Cardinali” che lo aiuti nel governo della Chiesa universale e nella riforma della Curia Romana. Le aspettative al riguardo sono, in realtà, di una vera *reformatio Ecclesiae*.

¹⁴ Cf. M. MOLLAT, *La notion de la pauvreté au Moyen Age: positions des problèmes*, in *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 52 (1966) 5-23; K. BOSL, *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum “Pauperismus” des Hochmittelalters*, in *Altäreuropa und die moderne Gesellschaft*. Festschrift für Otto Brunner, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, 60-87. Sarà fra i secoli XII e XIII che, con il passaggio da un'economia d'uso a una economia di scambio e con la comparsa dei commercianti e degli artigiani, i ricchi lo diventeranno ogni giorno di più per effetto del possesso del denaro, prima ancora che per quello della terra. Sarà, dunque, a partire da quest'epoca che la parola “povero” comincerà a contrapporsi più chiaramente alla parola “ricco”. Al contempo, il contrario della povertà non saranno più l'alterigia e la superbia, ma l'avidità. Si faranno strada, di conseguenza, una concezione dell'elemosina come “pratica di lusso” caratteristica dei signori e delle corti e una visione negativa della povertà, quasi che sia un castigo e una colpa (con implicita giustificazione della ricchezza come benedizione). Il povero non sarà più simbolo di Cristo, ma dell'accidia, mentre il ricco sarà benedetto non perché può dare, ma perché possiede, cf. J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII siècles*, Fayard, Paris 1983, 257-358.

¹⁵ A. ANCEL, *Povertà della Chiesa nel 2000*, 55. È dunque il binomio *pauper/potens* ad attribuire un carattere semantico alla povertà.

¹⁶ *Procurator pauperum* è titolo antico del Vescovo, cf. GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Pastores gregis* (16-10-2003), 20 che prende lo spunto anch'esso da *Lumen gentium* 8: «Essere *procurator pauperum* è stato sempre un titolo dei pastori della Chiesa e deve esserlo concretamente anche oggi, per rendere presente ed eloquente il messaggio del Vangelo di Gesù Cristo a fondamento della speranza di tutti, ma specialmente di coloro che solo da Dio possono attendere una vita più degna e un migliore avvenire. Sollecitate dall'esempio dei Pastori, la Chiesa e le Chiese devono mettere in atto quella “opzione preferenziale per i poveri”, che ho indicato come programma per il terzo millennio».

vare ciò che era perduto” (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d’affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l’immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo».

Il “sovvenire” della Chiesa è descritto in termini di abbraccio amorevole: *amore circumdat*. Si tratta, perciò, non soltanto di richiamare l’importanza d’interventi di soccorso, ma pure d’indicare la sorgente da cui debbono scaturire, ossia dalla carità e dalla misericordia.

Questo il principale testo conciliare sul tema. La sua fondamentale interpellanza non è affatto se ancora oggi la povertà di Cristo sia vissuta nella Chiesa. È evidente che a questo interrogativo la domanda posta non potrà che essere sì. La serie di santi poveri e testimoni di povertà non è, per grazia di Dio, davvero breve nella Chiesa. La domanda non è neppure se la Chiesa ancora oggi annunci, o meno ai poveri un messaggio di speranza e di liberazione. Anche su questo la risposta potrebbe essere e sarà senz’altro positiva. La vera questione che il testo conciliare pone è un’altra: nello svolgimento della sua missione evangelizzatrice, la Chiesa, proprio e prima di tutto per una questione di identità, è oggi in condizione di fare proprio *lo stile* di Gesù nella sua integralità? Ossia, per dirla secondo una classica espressione: *nudus nudum Christum sequens*¹⁷?

La risposta a quest’interrogativo non è davvero facile. Impossibile risolverla in un *sì*, o un *no*. Lo stesso Paolo VI, intervenendo una volta sulla questione, pose il problema se il tema della povertà fosse da considerarsi solo ad un livello personale o se, invece, non coinvolgesse la vita stessa della Chiesa in quanto comunità. Parlava, perciò, della necessità di *un esame critico*. Ecco un testo rievocativo del dibattito conciliare e dell’intervento del Card. Lercaro:

«Il Concilio ci ha richiamato, ancor più che alla virtù personale della povertà, alla ricerca e alla pratica d’un’altra povertà, quella ecclesiale, quella che dev’essere praticata dalla Chiesa in quanto tale, come collettività riunita nel nome di

¹⁷ L’espressione è tradizionale e risale a San Girolamo, *Epist. ad Rusticum monachum*, 20: «Si habes substantiam, vende, et da pauperibus. Si non habes, grandi onere liberatus es: nudum Christum, nudus sequere. Durum, grande, difficile; sed magna sunt praemia» (PL 22, 1085). È però nel XII sec. che la formula appare per sottolineare il desiderio di una povertà totale, cf. M. BERNARDS, «*Nudus nudum Christum sequi*», in *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951) 148-151; J. CHÂTILLON, «*Nudus nudum Christum sequi*». *Notes sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de saint Bonaventure*, in *San Bonaventura 1274-1974*, IV, Quaracchi, Grottaferrata 1973, 719-772; R. GRÉGOIRE, *L’adage ascétique «Nudus nudum Christum sequi»*, in *Studi storici in onore di O. Bertolini*, vol. 1, Pacini, Pisa 1972, 395-409; G. CONSTABLE, «*Nudus nudum Christum sequi*» and parallel formulas in the Twelfth Century. A supplementary dossier, in F.F. CHURCH - T. GEORGE (edd.), *Continuity and Discontinuity in Church history*. Essays presented to George Huntston Williams on the occasion of his 65th birthday, Brill, Leiden 1979, 83-91.

Cristo [...]. Un esame critico, storico e morale, s'impone per dare alla Chiesa il suo volto genuino e moderno, in cui la presente generazione desidera riconoscere quello di Cristo. Chi ha parlato a questo proposito si è particolarmente soffermato sopra questa funzione della povertà ecclesiale, quella cioè di documentare la giusta visibilità della Chiesa. Così parlò specialmente il Card. Lercaro, alla fine della prima sessione del Concilio (6 dicembre 1962), insistendo su l'"aspetto", che la Chiesa oggi deve mostrare, agli uomini del nostro tempo in modo particolare, l'aspetto col quale si è rivelato il mistero di Cristo: l'aspetto morale della povertà, e l'aspetto sociologico della sua estrazione preferenziale fra i Poveri».

Prendendo spunto dall'intervento lercariano, Paolo VI pone la questione della necessità che la povertà si faccia visibile nel corpo ecclesiale; cioè che la Chiesa stessa *appaia* davvero come tale sotto gli occhi di tutti sottolineando la forza *riformatrice* di questa testimonianza:

«Tutti vediamo quale forza riformatrice abbia l'esaltazione di questo principio: *la Chiesa dev'essere povera; non solo; la Chiesa deve apparire povera*. [...] Accettiamo piuttosto l'istanza che gli uomini d'oggi, specialmente quelli che guardano la Chiesa dal di fuori, fanno affinché la Chiesa si manifesti quale dev'essere, non certo una potenza economica, non rivestita di apparenze agiate, non dedita a speculazioni finanziarie, non insensibile ai bisogni delle persone, delle categorie, delle nazioni nell'indigenza».

Prima di concludere la sua riflessione, il Papa richiama umilmente i primi passi che la Chiesa ha intrapreso in questa direzione e stabilisce il principio che l'uso dei beni dev'essere tale da rendere sempre visibile il "fine" cui esso tende:

«Né vogliamo ora esplorare questo campo immenso del costume ecclesiale. Vi accenniamo appena, affinché sappiate che noi lo abbiamo presente e che già vi stiamo lavorando con gradualità, ma non timide riforme [...]. La necessità dei "mezzi" economici e materiali, con le conseguenze ch'essa comporta di cercarli, di richiederli, di amministrarli, *non soverchi mai il concetto dei "fini", a cui essi devono servire* e di cui deve sentire il freno del limite, la generosità dell'impiego, la spiritualità del significato. E alla scuola del divino Maestro ricorderemo tutti di *amare simultaneamente la povertà ed i Poveri*; la prima per farne austera norma di vita cristiana, i secondi per farne oggetto di particolare interesse, siano essi persone, classi, nazioni bisognose di amore e di aiuto. Anche di questo ci ha parlato il Concilio. Abbiamo cercato e cercheremo di ascoltarne la voce. *Ma il discorso su la Chiesa dei Poveri dovrà continuare; per noi e per voi tutti, con la grazia del Signore*»¹⁸.

¹⁸ Udienza del 24 giugno 1970, in *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII (1970) 674-676 (sottolineature nostre). Per quanto riguarda Paolo VI e il tema della *Ecclesia pauperum*, anche nel contesto della recente

Riguardo a tale “prosecuzione”, scrive G. Ruggeri, «sembra di poter dire, guardando alla storia recente della chiesa, che in essa ci sia una “crescita di povertà”. Questa crescita, altro non si può onestamente aggiungere, tuttavia non è ancora tale da modificare una forte resistenza istituzionale»¹⁹.

2. Opzione per i poveri al CELAM. Aparecida

L’espressione di papa Francesco, citata in apertura, con il nome scelto e anche l’umiltà di Benedetto XVI nel rinunciare a quella giurisdizione su tutta la Chiesa che aveva ottenuto con l’elezione alla Cattedra di Pietro, possono indubbiamente essere intese come espressioni singolari di questa crescita. Queste, però, non sono realtà che spuntano all’improvviso, ma sono forme di vita, che hanno una lunga e spesso nascosta gestazione.

Ho appena citato uno studio di G. Ruggeri, preparato nel 2003 per il 18° Congresso ATI. Nell’intento di verificare la recezione del magistero conciliare sulla povertà, questo autore considera tre ambiti specifici: i pronunciamenti generali del magistero cattolico; i pronunciamenti della CEI e i documenti del CELAM da Medellin (1968) a Santo Domingo (1992). Sui primi due ambiti il suo giudizio è alquanto drastico e sostanzialmente negativo. Diversamente riguardo al CELAM. Da qui è utile raccogliere qualche spunto di riflessione circa l’Assemblea di Aparecida del 2007, resa universalmente famosa se non altro dai numerosi riferimenti che vi fa papa Francesco²⁰.

Si inizierà col discorso inaugurale di Benedetto XVI il 13 maggio 2007, dove si ritrova subito l’ispirazione cristologica di *Lumen gentium* 8 e il tema dell’opzione della Chiesa per i poveri. Il Papa procede per punti: il primo è che

«Dio è la realtà fondante, non un Dio solo pensato o ipotetico, bensì il Dio dal volto umano; è il Dio-con-noi, il Dio dell’amore fino alla croce. Quando il disce-

beatificazione, non si dovrebbe dimenticare il gesto altamente simbolico del 13 novembre 1964 con la “deposizione” della tiara pontificia (e la conseguente irrisione da parte di alcuni circoli tradizionalisti come “papa della miseria”). Importante la sua *Omelia* per i *campesinos* colombiani del 23 agosto 1968, di cui dirò più avanti. Per questo cf. K. APPEL - S. PITTL, *Ritorno alle origini. Il monumento funebre di Paolo VI e il Patto delle Catacombe: due chiavi simboliche di una nuova prospettiva*, in *Il Regno-Attualità* (2013) n. 2, 47-52. Il “patto” cui il titolo fa riferimento è un impegno assunto per iscritto il 16 novembre 1965 presso le catacombe di Domitilla in Roma da un nutrito gruppo di vescovi presenti al Concilio. Lo si può trovare nel citato articolo de *Il Regno-Attualità*, 50-51.

¹⁹ G. RUGGERI, *Evangelizzare e stili ecclesiali: Lumen Gentium 8,3*, in D. VITALI (ed.), *Annuncio del Vangelo*, forma Ecclesiae, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 225-256, qui 253.

²⁰ Per il documento conclusivo della V conferenza generale dell’Episcopato latinoamericano svoltasi ad Aparecida, in Brasile, dal 13 al 31 maggio 2007, cf. la tr. it. del testo ne *Il Regno-Documenti* (2007) n. 15, 505-520; (2007) n. 17, 540-572; (2007) n. 19, 623-648.

polo arriva alla comprensione di questo amore di Cristo “fino alla fine”, non può mancare di rispondere a questo amore se non con un amore simile: “Ti seguirò dovunque tu vada” (Lc 9,57)» (n. 3).

La prima “compagnia” della Chiesa è, dunque, con Cristo ed è Lui che quasi prende la Chiesa per mano e la accosta a tanti altri fratelli e sorelle.

«La fede ci libera dall’isolamento dell’io, perché ci porta alla comunione: l’incontro con Dio è, in sé stesso e come tale, incontro con i fratelli, un atto di convocazione, di unificazione, di responsabilità verso l’altro e verso gli altri» (n. 3).

La fede cristiana fa uscire dall’individualismo e crea comunione con Dio e di conseguenza fra di noi ed è proprio questa fede in un Dio che per noi si è fatto uomo ad essere alla sorgente della scelta della Chiesa per i poveri: «In questo senso, l’opzione preferenziale per i poveri è implicita nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci con la sua povertà (cf. 2Cor 8,9)» (n. 3).

Il Dio dal volto umano porterà *Aparecida* a contemplare tutti i volti umani e anzitutto i volti dei poveri, sofferenti come Cristo²¹. Sono volti che «interpellano il nucleo dell’operare della Chiesa, della pastorale e dei nostri comportamenti cristiani» (cf. *Aparecida*, 393).

Già da una prima lettura del Documento emerge una percezione della complessità della povertà, che, per quanto sia importante, non si limita alla sua dimensione economica ma si allarga alle diverse espressioni: economica, fisica, spirituale, morale, ecc. (cf. *Aparecida*, 176). Di fatto, qui il povero è l’altro di una società, che non gli riconosce, se non teoricamente, la sua dignità umana²². Dei vari tipi di povertà il Documento cerca di mettere in luce le cause e, fra queste, una particolare attenzione la riserva alla “globalizzazione”, che fa emergere nelle nostre popolazioni latinoamericane nuovi volti di poveri (cf. *ivi*, 402)²³. Da ultimo *Aparecida* presta attenzione anche a un punto cardine della pratica e della riflessione latino americana circa l’opzione per i poveri ed è che i poveri stessi debbono poter gestire il loro destino (cf. *ivi*, 53): non si

²¹ Per quanto segue riprendo da G. GUTIÉRREZ, *L’opzione preferenziale per i poveri ad Aparecida*, in G. MÜLLER, *Povera per i poveri. La missione della Chiesa. Prefazione di Papa Francesco con scritti di G. Gutiérrez e J. Sayer*, LEV, Città del Vaticano 2014, 212-221.

²² Sulla stessa scia, e accentuando la complessità del mondo dell’emarginazione e dell’insignificanza sociale, *Aparecida* affronta la questione della situazione della donna.

²³ Si precisa che ci si riferisce alla «globalizzazione così com’è attualmente strutturata» (*Aparecida*, 61), giacché questa potrebbe adottare altri percorsi.

tratta di parlare per i poveri; l'importante è che loro stessi abbiano voce in una società che non ascolta il loro clamore teso a chiedere liberazione e giustizia.

Ciò premesso, si dirà che *Aparecida* rimane fedele al principio cristologico enunciato dal Vaticano II e ribadito da Benedetto XVI. Quanto, difatti, ha a che vedere con Cristo, ha a che vedere con i poveri e tutto ciò che si riferisce ai poveri rivendica Gesù Cristo. Si trova qui la ragione della "opzione preferenziale per i poveri", dove il termine *preferenza* non può essere compreso se non in relazione con l'amore di Dio per ogni persona.

È un amore che la Divina Rivelazione presenta come universale e, nel contempo, come *preferente*: due aspetti che non sono in contraddizione, ma in una tensione feconda. Limitarsi a uno di essi, vuol dire perdere entrambi. Per questa ragione *Aparecida* dice che

«la missione dell'annuncio della Buona Novella di Gesù Cristo ha una destinazione universale. Il suo mandato di carità abbraccia tutte le dimensioni dell'esistenza, tutte le persone, tutti gli ambiti della convivenza e tutti i popoli. Nulla di ciò che è umano può essergli estraneo» (n. 380).

È in questo quadro che va inteso il senso della priorità delle persone emarginate ed escluse:

«da un lato, l'universalità colloca il privilegio dei poveri in un orizzonte ampio imponendogli di superare continuamente gli eventuali limiti; nel contempo, la preferenza per i poveri conferisce concretezza e portata storica a questa universalità mettendo in guardia contro il pericolo di rimanere ancorati a un livello ingannevole e oscuro»²⁴.

3. Una Chiesa povera per i poveri: Francesco

Giungendo da tale contesto, *quasi dalla fine del mondo*, la sera del 13 marzo 2013 J.M. Bergoglio si affacciò alla loggia centrale della Basilica Vaticana come il nuovo Papa. Il tema della povertà è apparso più volte nei suoi interventi pubblici fin dal primo anno di pontificato. Per ragioni di brevità ci metteremo in suo ascolto da quella finestra della sua carità pastorale che è oggi per noi l'esortazione *Evangelii gaudium*.

I passi fondamentali che ne trattano si trovano ai nn. 198-201. Li riassumerò in questi tre passaggi, distinguendo ciò che papa Francesco attinge dal

²⁴ G. GUTIÉRREZ, *L'opzione preferenziale per i poveri*, 221.

Vaticano II, quanto eredita dal documento di *Aparecida* per il quale egli fu scelto come Presidente della Commissione preposta alla redazione, e quello, infine, che mi pare possa essergli ascrivito come originalmente proprio.

3.1. Fondazione cristologica della *Ecclesia pauperum* (da *Lumen Gentium* 8,3)

La consapevolezza della dimensione cristologica del povero è sempre stata presente nella vita della Chiesa. La consapevolezza del suo valore è una linea che attraversa tutte le epoche della sua storia: il *povero come vicario di Cristo*²⁵. Ciò non vuol dire che sia sempre stata in primo piano; anzi, in alcuni momenti è stata offuscata, magari con lo slittamento dalle concrete persone dei poveri, alla mera *povertà ascetica*. Ugualmente, sempre nella Chiesa è pure possibile, purtroppo, registrare una linea di resistenza se non di opposizione ad essa. Non per nulla *Lumen Gentium* 8, di cui sono stati ricordati alcuni passaggi cruciali, si chiude con il tema della presenza del peccato nella Chiesa:

«Ma mentre Cristo, “santo, innocente, immacolato” (*Eb* 7,26), non conobbe il peccato (cf. *2Cor* 5,21) e venne solo allo scopo di espiare i peccati del popolo (cf. *Eb* 2,17), la Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento».

Questa sequenza testuale può aiutarci a capire che proprio dinanzi all’interpellanza del “povero” si discrimina l’esperienza cristiana. E ciò semplicemente per il fatto che il povero è *sacramento di Cristo*.

La prospettiva cristologica ripresa dal Vaticano II trova una sua felice ed anche letterariamente ricca premessa nella predicazione di J.B. Bossuet (1627-1704), richiamata in aula conciliare da Lercaro e ripresa pure da Paolo VI. La *eminente dignità dei poveri* di cui parlava questo vescovo, ch’è tra i più famosi dell’oratoria sacra, non era sulle sue labbra una formula vuota, ma un modello condizionante la prassi della Chiesa. Nel suo discorso per la *Domenica di settuagesima* predicato nel febbraio 1659 emerge l’affermazione lapidaria su Cristo-povero: «il n’y a que Jésus-Christ qui pâtitte dans toute l’universalité des misérables! (tutti gli altri poveri soffrono ciascuno per se stesso; solo Gesù Cristo patisce in tutti i miserabili)»²⁶. Un’altra volta, predi-

²⁵ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *I poveri, vicari di Cristo. Testi della teologia e della spiritualità cristiana. Antologia commentata*, EDB, Bologna 2012.

²⁶ *Oeuvres complete de Bossuet*, F. LACHAT (éd.), VIII, Vivès, Paris 1862, 433. Il discorso fu predicato davanti a Vincent de Paul e su sua richiesta.

cando di venerdì santo, Bossuet dirà che *Jésus souffre dans les pauvres* e userà la formula *Jésus-Christ souffrant dans les pauvres*.

Il tema si trova esemplarmente ripreso da Paolo VI durante il suo viaggio a Bogota del 1968 nella sua Omelia per i *Campesinos* del 23 agosto. Il Papa esordì con il parallelismo fra Cristo nell'Eucaristia e Cristo nei poveri:

«Siamo venuti a Bogota per onorare Gesù nel suo Mistero eucaristico, e siamo pieni di gioia che Ci sia data l'opportunità di farlo venendo in mezzo a voi per celebrare la presenza del Signore fra noi, in mezzo alla sua Chiesa e al mondo, nelle vostre persone. Voi siete un segno, voi un'immagine, voi un mistero della presenza di Cristo. *Il sacramento dell'Eucaristia ci offre la sua nascosta presenza viva e reale; mai voi pure siete un sacramento, cioè un'immagine sacra del Signore fra noi, come un riflesso rappresentativo, ma non nascosto, della sua faccia umana e divina*».

Subito dopo Paolo VI avvia la sua meditazione sul povero "sacramento di Cristo":

«Voi, Figli carissimi, *siete Cristo per Noi*. E Noi che abbiamo la formidabile sorte d'essere il Vicario di Cristo nel suo magistero della verità da Lui rivelata, e nel suo ministero pastorale nell'intera Chiesa cattolica, Noi Ci inchiniamo davanti a voi e vogliamo *ravvisare Cristo in voi* quasi redivivo e sofferente: non siamo venuti per avere le vostre filiali, e pur gradite e commoventi acclamazioni, ma siamo venuti per onorare Cristo in voi, per inchinarci perciò davanti a voi, e per dirvi che quell'amore, che tre volte Gesù risorto richiese da Pietro (cf. *Gv 21,15ss.*), di cui Noi siamo l'umile e l'ultimo Successore, quell'amore a Lui in voi, in voi stessi lo tributiamo. Noi vi amiamo! Come Pastori, cioè come associati alla vostra indigenza e come responsabili della vostra guida, del vostro bene, della vostra salvezza. Noi vi amiamo con un'affezione preferenziale; e con Noi vi ama, ricordatelo bene, ricordatelo sempre, la santa Chiesa cattolica».

È su tale sfondo che si leggeranno anche le affermazioni di papa Francesco in *Evangelii gaudium*: per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica. Dio concede loro «la sua prima misericordia» (n. 198). Nel cuore di Dio c'è un posto preferenziale per i poveri, tanto che Egli stesso «si fece povero» (*2Cor 8,9*). Tutto il cammino della nostra redenzione è segnato dai poveri (n. 197). Questa preferenza divina ha delle conseguenze nella vita di fede di tutti i cristiani, chiamati ad avere «gli stessi sentimenti di Gesù» (*Fil 2,5*) (n. 198).

3.2. Senso e valore dell'opzione preferenziale per i poveri (dal CELAM/Aparecida)

Il secondo aspetto che è doveroso segnalare presente in *Evangelii gaudium* è il richiamo al senso e al valore dell'opzione preferenziale per i poveri, che papa Francesco riprende da *Aparecida*. Nel suo ministero episcopale a Buenos Aires Bergoglio sembra ne abbia parlato per la prima volta in un testo dell'11 settembre 2008 indirizzato ai suoi sacerdoti per i quali riassume il significato di *Aparecida*.

In tale contesto, egli spiega cosa voglia dire che l'opzione per i poveri è *preferenziale*: significa che essa deve essere trasversale in tutte le strutture ecclesiastiche e deve essere presente in tutte le priorità pastorali. Aggiunge:

«Esta opción por volverse cercano no tiene el sentido de procurar éxitos pastorales, sino de la fidelidad en la imitación del Maestro, siempre cercano, accesible, disponible para todos, deseoso de comunicar vida en cada rincón de la tierra».

Ritroviamo il riferimento cristologico. Quanto a *Evangelii gaudium*, il tutto può riassumersi in tre punti:

- a) La Chiesa ha fatto una *opzione per i poveri* intesa come una «forma speciale di primazia nell'esercizio della carità cristiana, della quale dà testimonianza tutta la tradizione della Chiesa» (n. 198). Senza l'opzione preferenziale per i più poveri, «l'annuncio del Vangelo, che pur è la prima carità, rischia di essere incompreso o di affogare in quel mare di parole a cui l'odierna società della comunicazione quotidianamente ci espone» (n. 199). L'opzione preferenziale per i poveri deve tradursi principalmente in un'attenzione religiosa privilegiata e prioritaria (cf. n. 200).
- b) Il povero, quando è amato, «è considerato cosa di grande valore» (S. Tommaso d'Aquino) e questo differenzia l'autentica opzione per i poveri da qualsiasi ideologia, da qualunque intento di utilizzare i poveri al servizio di interessi personali o politici. Solo a partire da questa vicinanza reale e cordiale possiamo accompagnarli adeguatamente nel loro cammino di liberazione (cf. n. 199).
- c) «La conversione spirituale, l'intensità dell'amore a Dio e al prossimo, lo zelo per la giustizia e la pace, il significato evangelico dei poveri e della povertà sono richiesti a tutti (Istr. *Libertatis nuntius*)» (n. 201)²⁷.

²⁷ Per la Chiesa il suo essere povera per i poveri è motivo di credibilità, cf. D. TETTAMANZI, *Povera e credibile. Affinché la Chiesa possa presentarsi al mondo*, in *L'Osservatore Romano*, 18-07-2014, 7, che scrive: «l'appello più vibrante per "una Chiesa povera e per i poveri", che come tale deve offrirsi a tutti nel segno di una

3.3. L'apporto di papa Francesco: i poveri ci evangelizzano

Ciò premesso, a me pare, tuttavia, che rispetto a quanto già detto, sia riguardo al Vaticano II sia riguardo ad *Aparecida*, gli elementi più nuovi e specifici del magistero di papa Francesco, da leggersi nel contesto dell'ecclesiologia di *Evangelii gaudium*²⁸, siano i passaggi presenti al n. 198, dove il Papa spiega il motivo per il quale egli *desidera una Chiesa povera per i poveri*:

«I poveri hanno molto da insegnarci. Oltre a partecipare del *sensus fidei*, con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente. È necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare dai poveri. La nuova evangelizzazione è un invito a riconoscere la forza salvifica delle loro esistenze e a porle al centro del cammino della Chiesa. Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche ad essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro».

Papa Francesco si rifà qui alla dottrina di *Lumen gentium* 12 circa il *sensus fidei*. Nell'intervista concessa al Direttore de *La Civiltà Cattolica*, papa Francesco vi fece esplicito rimando²⁹. La dottrina poggia sulla convinzione che lo Spirito Santo ricevuto nel battesimo rende la totalità dei credenti capace di riconoscere la verità divina e di orientarsi verso di essa al punto da non potersi sbagliare nel credere³⁰. In questo senso, in *Evangelii gaudium* 31 papa Francesco parla di un "olfatto" spirituale del popolo di Dio, cui lo stesso vescovo deve prestare attenzione. Ora questa medesima dottrina è applicata direttamente ai poveri. Non solo. Afferma che oltre a partecipare del *sensus fidei*, i poveri *con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente*.

È una sorta di conoscenza *per quandam connaturalitatem*, o *per modum inclinationis*, come direbbe Tommaso d'Aquino: una forma di conoscenza ch'è possibile in ragione di una particolare unione tra l'amante e l'amato. Una forma che per altri aspetti richiama uno dei versi più famosi della poesia

luminosa credibilità, viene non da noi – e in particolare dalle persone più critiche, giustamente o meno – ma dal Signore stesso, da Cristo Gesù: da lui che è il Capo, il Salvatore e lo Sposo della sua Chiesa».

²⁸ Sulla ecclesiologia di questa esortazione apostolica ho scritto qualcosa nel mio *Comentario introductorio a la exhortación apostólica Evangelii Gaudium. Desde una perspectiva pastoral*, in FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*. 2ª edición comentada por Mons. M. Semeraro, LEV, Madrid 2014, 30-43.

²⁹ Cf. A. SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica* 165 (2013) III, 459.

³⁰ Cf. D. VITALI, *Sensus fidelium: una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.

dantesca: *amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende*³¹. Con le sue sofferenze, il povero può più agevolmente essere in sintonia con il Cristo sofferente.

Si comprende meglio l'immagine, spesso ripetuta da papa Francesco, dei *poveri-carne di Cristo*. Nel *Discorso* dell'8 maggio 2013, all'assemblea plenaria dell'Unione Internazionale Superiore Generali, papa Francesco disse che «la povertà si impara toccando la carne di Cristo povero, negli umili, nei poveri, negli ammalati, nei bambini». Più ampiamente, nella successiva Veglia di Pentecoste, il 18 maggio 2013:

«Questo è il problema: la carne di Cristo, toccare la carne di Cristo, prendere su di noi questo dolore per i poveri. La povertà, per noi cristiani, non è una categoria sociologica o filosofica o culturale: no, è una categoria teologica. Direi, forse la prima categoria, perché quel Dio, il Figlio di Dio, si è abbassato, si è fatto povero per camminare con noi sulla strada. E questa è la nostra povertà: la povertà della carne di Cristo, la povertà che ci ha portato il Figlio di Dio con la sua Incarnazione. Una Chiesa povera per i poveri incomincia con l'andare verso la carne di Cristo. Se noi andiamo verso la carne di Cristo, incominciamo a capire qualcosa, a capire che cosa sia questa povertà, la povertà del Signore».

L'immagine ha subito suscitato impressione e reazione, eppure è solo parzialmente nuova. Ho appena citato Bossuet, cui si potrebbe aggiungere, nell'oratoria cattolica, il p. H.D. Lacordaire, il quale parlava del povero come di un *sacramento*: «il povero è un sacramento, così come è un mistero: è un sacramento intermedio, che non richiede da parte nostra preparazione alcuna, ma che ci comunica la grazia e ci dispone a ricevere il frutto dei sacramenti propriamente detti»³².

Nella patristica greca il testo più vicino alla metafora usata da papa Francesco mi pare sia questo di Gregorio Nazianzeno: «Christus, quandiu licet, visitemus, Christum curemus, Christum alamus, Christum vestiamus, Christum colligamus, Christum honoremus [...]»³³, cui è imparentato quest'altro del Crisostomo: «Impleatur mensa tua claudis, mancis ac mutilis: per eos advenit Christus, non per divites»³⁴. Fa eco nella patristica latina Leone magno: «Thesaurum enim suum condit in coelo qui Christum pascit in paupere»³⁵. È un linguaggio convergente della tradizione patristica, che potrebbe essere ampliato nelle testimonianze ma che nella

³¹ *Inferno*, canto V, 100.

³² *Discorso* tenuto a Digione nel 1853 cit. in J.I. GONZÁLEZ FAUS, *I poveri, vicari di Cristo*, 515.

³³ *De pauperum amore*, 50 (PG 35, 910).

³⁴ *In epist. I ad Thess.* cap. V, hom. XI, 5 (PG 62, 468).

³⁵ *Sermo VI* (PL 54, 157).

formula “carne di Cristo” usata da papa Francesco trova una espressività addirittura icastica.

Su di essa papa Francesco ama tornare, come nel discorso del 13 dicembre 2014 alla delegazione degli *Amis de Gabriel Rosset* e del *Foyer Notre Dame des Sansabri*. Diceva:

«Il vostro Fondatore, Gabriel Rosset, aveva ascoltato il grido dei poveri; era rimasto sconvolto di fronte alla sofferenza degli altri, e ha risposto con generosità. Questo appello non è altro che l’appello dello stesso Cristo sofferente: nelle persone che voi servite, voi toccate le sue ferite e le curate; e nello stesso tempo, esse vi offrono un insegnamento molto profondo, perché attraverso di loro voi incontrate Gesù. I poveri ci evangelizzano, ci evangelizzano sempre, ci comunicano la sapienza di Dio, misteriosamente».

Anche in *Evangelii gaudium* il Papa vi si era soffermato: «La comunità evangelizzatrice si mette mediante opere e gesti nella vita quotidiana degli altri, accorcia le distanze, si abbassa fino all’umiliazione se è necessario, e assume la vita umana, toccando la carne sofferente di Cristo nel popolo» (n. 24). Da qui la singolare forza di una testimonianza quando giunge da un “povero”, la cui esistenza può persino avere una forza salvifica.

In *Evangelii gaudium*, al n. 197, compare anche la figura di un’umile ragazza di un piccolo paese sperduto nella periferia di un grande impero attraverso il cui *sì* giunge a noi la salvezza. Nessuno come questa “povera” del Signore ha “toccato la carne” del Signore. Quella “carne” questa “povera” l’ha intessuta nel suo grembo e l’ha donata al mondo³⁶.

Per questo la Chiesa è chiamata a scoprire Cristo in questi *poveri* come la Vergine Maria, «a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche ad essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro».

Forse è proprio qui l’apporto più specifico di papa Francesco al tema della *povera Chiesa dei poveri*.

Marcello Semeraro
vescovo@albano.chiesacattolica.it
Piazza Vescovile, 11
00041 Albano Laziale (RM)

³⁶ Su Maria “povera del Signore” cf. A. SERRA, *Miryam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Paoline, Milano 1997, 122-157. Ma si vedano *Lumen gentium* 55 e il n. 37 dell’esortazione *Marialis cultus* di Paolo VI.

«Vorrei una chiesa povera e per i poveri»

MARCELLO SEMERARO

Abstract

Ai poveri Dio concede la sua prima misericordia: per questo desidero una Chiesa povera per i poveri. È un passaggio chiave di *Evangelii gaudium* al n. 198. L'intervento si propone di mettere in evidenza il valore di questo desiderio di papa Francesco, confidato a voce alta all'inizio del suo ministero di Vescovo di Roma. Il tema della *Ecclesia pauperum* è studiato a tre livelli. Il primo è quello insegnato dal Vaticano II in *Lumen gentium* n. 8 che ne definisce i tratti cristologici. Il secondo livello è quello che appare nel documento di *Aparecida* con la chiarificazione di ciò che significa l'opzione preferenziale per i poveri. Il terzo è quello in cui si esprime originalmente Francesco nell'esortazione *Evangelii gaudium* per cui la Chiesa deve farsi evangelizzare dai poveri i quali, "oltre a partecipare del *sensus fidei*, con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente".

Parole chiave:

Chiesa e povertà; Chiesa povera; Concilio Vaticano II; *Evangelii gaudium*; Papa Francesco; Documento di *Aparecida*

Abstract

God bestows his first mercy on the poor: for this reason I desire a poor Church for the poor. This key passage is found at *Evangelii gaudium*, n. 198. This article intends to make clear the value of this desire of Pope Francis, expressed with a loud voice at the beginning of his ministry as Bishop of Rome. The article therefore studies the theme of *Ecclesia pauperum* at three levels. The first is that taught by Vatican II at *Lumen gentium*, n. 8 which defines the Christological terms. The second level is that which appears in the document of *Aparecida* and which clarifies the meaning of preferential option for the poor. The third is that in which Francis expresses himself for the first time in the Exhortation *Evangelii gaudium*, for which the Church should evangelize the poor who, "in addition to participating in the *sensus fidei*, know the suffering Christ through their own sufferings."

Keywords:

Church and poverty; Poor Church; Vatican Council II; *Evangelium gaudium*; Pope Francis; Document of *Aparecida*

ECCLESIOLOGIA FONDAMENTALE DEL VATICANO II

Spunti di riflessione alla luce della ricezione della *Lumen gentium*¹

Lubomir Žak*

1. La questione dell'attualità della costituzione

I cinquant'anni di ricezione del Vaticano II attestano che la *Lumen gentium* è uno dei documenti più studiati e più discussi dell'intero *corpus* dei testi conciliari. Il che non sorprende, trattandosi di una delle quattro costituzioni elaborate e approvate durante «un concilio eminentemente ecclesiologicalo»². Il Vaticano II è stato, infatti, «un concilio della chiesa sulla chiesa»³, essendo stata proprio questa sia il soggetto che l'oggetto di autorevoli enunciati dei padri conciliari⁴.

La storia della ricezione della *Lumen gentium*⁵ è caratterizzata dall'intrecciarsi e contrastarsi di differenti e, in certi casi, antitetiche prospettive di interpretazione, ma anche dalla permanente e simultanea presenza di differenti soggetti e ambienti di azione interpretativa. Quanto alla differenza delle prospettive, essa si è potuta notare anche recentemente in occasione del di-

¹ Versione ampliata della relazione tenuta al Convegno *Theologia: hic et nunc* (sezione dedicata alla *Lumen gentium*), organizzato il 18 settembre 2014 dall'Istituto teologico della Sogang University (Seoul, Corea).

* Professore Ordinario di *Introduzione alla teologia e Storia della teologia*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

² K. RAHNER, *Il nuovo volto della Chiesa*, tr. it., in Id., *Nuovi saggi*, vol. 3, Paoline, Roma 1969, 398.

³ *Ivi*, 398-399. Per dirla con le parole di G. Philips: «nessuno contesterà che la costituzione del Vaticano II «sulla chiesa» sia da considerare come la pietra angolare di tutti i decreti pubblicati» (G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della costituzione Lumen Gentium*, tr. it., Jaca Book, Milano 1993³, 11).

⁴ Il Vaticano II fu un concilio «dove i temi ecclesiologicali furono affrontati con maggiore ampiezza e complessità che in ogni altro concilio» (K. RAHNER, *Il nuovo volto della Chiesa*, 398).

⁵ La storia della ricezione della costituzione è stata già oggetto di numerosi studi: tra quelli più recenti rimando a H. LEGRAND, *La ricezione ecclesiologicala della Lumen gentium*, in *Synaxis* 29 (2011) 7-51; G. TANGORRA, *Nodi di un'ecclsiologia postconciliare*, in *Lateranum* 79 (2013) 75-102; J.E. BORGES DE PINHO, *Lumen gentium: A Igreja (antes, depois, 50 anos depois)*, in *Theologica* 48 (2013) 257-284; B.J. HILBERATH, «Löscht den Geist nicht aus!» *Beobachtungen zur Rezeption von Lumen gentium in der römisch-katholischen Kirche*, in *Una Sancta* 69 (2014) 86-97; M. DE SALIS, *La ricezione postconciliare della Lumen gentium: piste per superare l'impasse*, in *Lateranum* 80 (2014) 595-611.

battuto sul Vaticano II come concilio di rottura o di continuità con la tradizione della chiesa⁶, durante il quale la *Lumen gentium*, assieme a qualche altro documento conciliare, fungeva da *corpus delicti* di primaria importanza. La costituzione veniva considerata, da parte di alcuni teologi e storici, un testo di rottura, contenente un'ecclesiologia totalmente nuova, del tutto diversa rispetto al passato; altri studiosi invece la classificavano come un documento di ininterrotta continuità dottrinale, al punto da poterla persino considerare una sorta di prolungamento dell'ecclesiologia del Concilio di Trento e del Vaticano I. Ai poli più estremi di tali divergenti posizioni si sono collocati coloro che affermano, chi con soddisfazione, chi con critica e disapprovazione, che la *Lumen gentium* rappresenti una linea di confine che taglia in due la dottrina cattolico-romana, dividendola tra il prima e il dopo, tra una versione passata e una versione attuale; ma anche coloro che tengono a ribadire che ogni nuova interpretazione della costituzione dovrebbe essere sottoposta al giudizio correttivo della dottrina sulla chiesa portata avanti, senza alcun cambiamento, dai concili e dai pontefici antecedenti al Vaticano II.

Quanto alla presenza di differenti soggetti e ambienti di azione interpretativa, va ricordato che la ricezione della *Lumen gentium* ha visto e continua a vedere impegnati, simultaneamente, il Magistero pontificio (con gli ausiliari, tra cui la Congregazione per la Dottrina della fede e la Commissione teologica internazionale), i teologi cattolici e quelli di altre confessioni, le commissioni miste del dialogo ecumenico, nonché gli *ambienti* rappresentati dalle esperienze ecclesiali promosse dai movimenti ecclesiali⁷ e, prima ancora, da alcune chiese particolari (nazionali e continentali)⁸ che, in misura non indiffe-

⁶ Per un resoconto del dibattito sulla continuità e/o discontinuità del Vaticano II e per una presentazione dei suoi principali protagonisti rimando a M. DE SALIS, *Ermeneutica della riforma*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 43/1 (2011) 19-54; G. ROTA, *Il Vaticano II nel conflitto delle interpretazioni: problemi e prospettive*, in SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO (ed.), *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 108-140; P. WALTER, *Il Concilio Vaticano II nella storia della teologia. Continuità o discontinuità?*, in *Il Regno - attualità* 16 (2012) 560-567. Una rassegna bibliografica relativa a questo argomento si trova in M. FAGGIOLI, *Council Vatican II: Bibliographical Overview 2007-2010*, in *Cristianesimo nella Storia* 32 (2011) 758-761.

⁷ Cf. CH. HEGGE, *I movimenti ecclesiali e la ricezione del Concilio Vaticano II*, in *Periodica de re canonica* 88 (1999) 501-532. Per un'analisi teologico-canonistica più dettagliata del contributo dei movimenti ecclesiali alla ricezione del Vaticano II, e della *Lumen gentium* in particolare, si veda ID., *Rezeption und Charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag Kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Echter, Würzburg 1999; ID., *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali. Una ricezione carismatica*, Città Nuova, Roma 2001.

⁸ Si pensi, ad esempio, al contributo alla ricezione della costituzione offerto dalle vivaci esperienze ecclesiali latino-americane e dalle proposte, a partire da queste ultime, delle Conferenze generali dell'Episcopato latino-americano e dei Caraibi. In questo contesto, seppur ristretto alla Conferenza episcopale brasiliana, è degno di nota il recente documento *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia* (CNBB n. 100) del 2014. Esso attinge abbondantemente dall'ecclesiologia

rente, hanno contribuito e tuttora contribuiscono alla maturazione di originali e valide scelte interpretative.

Ormai da mezzo secolo ogni capitolo della costituzione è stato e continua a essere oggetto di minuziose analisi e di numerosi interventi interpretativi da parte di tutti i suddetti soggetti, i quali, rivestiti di sensibilità teologiche non univoche, hanno individuato nel corpo delle formulazioni della *Lumen gentium* temi, idee e affermazioni che, alcuni subito altri con il passare del tempo, si sono profilati quali vere e proprie *quaestiones disputatae* e, con ciò, quali grandi e praticamente permanenti cantieri di lavoro. Si pensi, ad esempio, all'idea della chiesa descritta al n. 8 della costituzione con l'utilizzo della locuzione *subsistit in*; al tema del rapporto tra laici e chierici inscritto, al n. 10, nella cornice della relazione di unità nella differenza tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale; al tema *extra Ecclesiam nulla salus* sviluppato, ai nn. 14-16, nell'orizzonte dell'idea dell'*ordinatio ad populum Dei* dei non cattolici; al tema del rapporto tra romano pontefice e vescovi inserito, al n. 22, nel contesto della trattazione sul collegio episcopale; al tema, al n. 23, del rapporto tra chiesa universale e chiese particolari (o locali), e via discorrendo.

La presente relazione non intende offrire né una rassegna né una valutazione degli interventi di ricezione compiuti, nell'arco di 50 anni, su questi e altri importanti e discussi temi della costituzione, e neanche proporre una presentazione generica delle tappe e dei protagonisti dell'iter della sua elaborazione. L'intenzione che la guida è un'altra: riflettere, alla luce della ricezione postconciliare, sull'attualità o, meglio, sulla forza ispirativa della *Lumen gentium*. Una forza da intravedere, però, non semplicemente in quelle singole idee e affermazioni che sono "sopravvissute" fino a oggi come una sorta di "cellule staminali" che continuano a informare, stimolare e animare l'ecclesiologia postconciliare, ma da ricercare in una prospettiva più ampia e più globale: quella del *significato teologico-fondamentale* delle intuizioni (e formulazioni) ecclesiologiche della costituzione.

Il punto di partenza della presente riflessione poggia sulla convinzione di poter considerare la *Lumen gentium* un testo avente, da un certo punto di vista, la stessa caratteristica che san Gregorio Magno aveva intravisto nella Sacra Scrittura: le sue parole, cioè, «crescono insieme con chi le legge»⁹, ma-

conciliare, in particolare dalla *Lumen gentium*, contenendo allo stesso tempo inediti impulsi interpretativi riguardo alle visioni ecclesiologiche di quest'ultima.

⁹ *Homiliae in Ezechielem* 1, 7, 8 (PL 76, 843D). Ovviamente, con lo stesso sguardo si possono e devono guardare tutti i documenti del Vaticano II, in particolare le costituzioni. La "crescita" a cui ci si riferisce va compresa alla luce di quelle parole di Rahner, pronunciate subito dopo la conclusione del Vaticano II, che hanno definito l'evento conciliare una realtà soltanto iniziale, ossia un "inizio dell'inizio". Egli disse: «Tutto, quasi tutto è soltanto lettera, da cui devono scaturire vita, servizio, fede e speranza, non però da se stessi. La chiesa si

nifestando, con l'andare del tempo e grazie allo studio e all'intensa esperienza di fede delle nuove generazioni cristiane, una sempre maggiore pienezza di significato. Ma crescita in quale senso?

Facendo riferimento a quella della *Lumen gentium*, vengono in mente prima di tutto quelle sue idee e intuizioni che, dalle misure embrionali dello stato iniziale, si sono poi sviluppate raggiungendo dimensioni di una concezione dottrinale e teologica più articolata, contenente sguardi innovativi e lungimiranti. Si possono fare, a tal proposito, diversi esempi: uno riguarda la considerazione positiva – rintracciabile ai nn. 9 e 16 e riproposta al n. 4 della *Nostra aetate* – del popolo ebreo come popolo che è “orientato a Dio” in un modo che attesta che «i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili» (n. 16). Com'è noto, grazie anche ai contributi di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI per il dialogo con gli ebrei, tale considerazione è stata col tempo ripresa e teologicamente approfondita dalla Commissione vaticana per i rapporti con l'Ebraismo, che, nel 1985, ha emanato i *Sussidi per una corretta presentazione degli Ebrei e dell'Ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica*. In questo documento si parla per tre volte di un “unico popolo di Dio”, intendendo con ciò, unitamente, gli ebrei e i cristiani d'oggi. Tale apertura offre uno stimolo ecclesiologicalo senza precedenti, e con risvolti di notevole importanza, alla comprensione della chiesa come *nuovo* popolo di Dio, ossia della *nuova Alleanza* (cf. *LG* 9)¹⁰.

Un altro esempio che si può fare riguarda la concezione pneumatologica della chiesa, tematizzata al n. 12 della costituzione e sinteticamente racchiusa nell'espressione *supernaturalis sensus fidei* (integrata, nel dopoconcilio, con la formula *sensus fidelium*). Se è vero che la *Lumen gentium* fa soltanto intuire le potenzialità ecclesiologicalhe di tale concezione, la ricerca teologica, alcuni opportuni interventi del Magistero, il dialogo ecumenico e, soprattutto, la vita concreta della chiesa del dopoconcilio hanno messo in rilievo in modo inconfondibile che la presenza – possibile grazie al darsi e all'agire sacramentale dello Spirito di Verità – del *senso soprannaturale della fede* nei cuori di tutti i credenti è da considerarsi elemento strutturale della vita, anzi dell'identità ecclesiale¹¹.

è impegnata in un compito ed è questo che ora dev'essere attuato» (K. RAHNER, *Das Konzil - ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils*, Herder, Freiburg i.B. 1966, 14).

¹⁰ Cf. A. BUCKENMAIER - L. WEIMER, *Nessun albero vivo è senza radici. Perché l'ecumenismo dei cristiani ha bisogno di Israele. Dopo la visita di papa Benedetto XVI alla sinagoga di Roma*, in *Lateranum* 76 (2010) 419-431.

¹¹ Si vedano i significativi rilievi presenti nell'*Evangelii gaudium* (nn. 31, 119, 198) di papa Francesco; senza dimenticare che la Commissione teologica internazionale ha proposto un approfondimento del n. 12 della *Lumen gentium* nel recente documento “*Sensus fidei*” nella vita della Chiesa (2014).

Si potrebbero fare altri esempi simili di crescita postconciliare delle idee e intuizioni della *Lumen gentium*, sviluppando un'argomentazione a favore della costante attualità della costituzione, ossia della presenza in essa di una forza ispiratrice sempre rilevante per l'ecclesiologia di oggi. Ciò nonostante, la presente relazione non intende muoversi in questa direzione. Essa si vuole occupare piuttosto di quell'impostazione di fondo dell'ecclesiologia del Vaticano II che Karl Rahner chiamò "ecclesiologia fondamentale"¹². Un'impostazione di cui non si può dire che sia stata assunta dai padri conciliari in modo programmatico o che sia stata presa pienamente in considerazione per la formulazione di ogni singolo passaggio della *Lumen gentium* e dei passaggi ecclesiologici presenti in altri documenti (cf. *UR*, *AG* e *GS*). Tuttavia, uno studio compiuto alla luce della sua ricezione postconciliare permette di coglierne il profilo e le potenzialità, intravedendo proprio in essa quell'aspetto originale e innovativo dell'ecclesiologia del Vaticano II in grado di continuare a stimolare l'attuale ricerca ecclesiologica, spingendola verso nuovi promettenti sviluppi.

La porta d'ingresso al tema è la messa a fuoco di una difficoltà frequentemente avvertita da numerosi studiosi della *Lumen gentium*: la sua concezione unitaria.

2. La difficoltà delle differenti descrizioni della realtà chiamata "chiesa"

Come ben mette in luce Peter Hünemann¹³, con la *Lumen gentium* il Vaticano II ha compiuto un'importante svolta storica per lo sviluppo della dottrina del Magistero sulla chiesa. Essa consiste nella rinuncia alla pretesa di adoperare il concetto *univoco* di chiesa, che si impose nell'ambito dell'ecclesiologia giuridica, per influenza della riforma gregoriana, quando, a partire dal XIV sec., l'idea della *potestas* sacerdotale – e, prima ancora, papale – assunse un posto centrale nell'insegnamento e nella prassi giuridico-pastorale della chiesa, in coincidenza con quanto stava accadendo nel mondo della filosofia, travolto da un radicale cambiamento dovuto a una nuova determinazione del concetto di essere, che, grazie a Giovanni Duns Scoto, si affermò come *uni-*

¹² Cf. K. RAHNER, *Interpretazione teologica fondamentale del Concilio Vaticano II*, tr. it., in Id., *Nuovi saggi*, vol. 8, Paoline, Roma 1982, 344; Id., *Il nuovo volto della Chiesa*, 397-426. Il contributo del teologo gesuita alla stesura della *Lumen gentium* viene esaminato in G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakramente Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Tyrolia, Innsbruck 2001.

¹³ Cf. P. HÜNEMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen gentium). A. Einleitung*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. HÜNEMANN - B.J. HILBERATH (Hgg.), Bd. 2, Herder, Freiburg i.B. 2004, 272-274.

voco sia nella metafisica che nella teologia, portando con sé significative restrizioni riguardanti anche il discorso teologico sulla chiesa. La teologia si disabitò ad attingere alle descrizioni bibliche e a vedere nella chiesa la viva assemblea sacramentale degli uomini radunati nel nome di Cristo, preferendo sempre di più misurare e definire la realtà ecclesiale con il “metro” del diritto e mostrando un crescente interesse per le questioni concernenti la sua struttura organizzativa e il suo governo. Sin d’allora la dottrina ufficiale cattolico-romana ha avuto di fronte, quasi esclusivamente, un’unica immagine della chiesa: quella di una *visibile* “corporazione” religiosa¹⁴.

Dopo i primi sporadici e comunque autorevoli segnali di cambiamento, rintracciabili ad esempio nell’enciclica *Mysterium Corporis* di Pio XII¹⁵, la *Lumen gentium* ripristina uno sguardo più ampio, ricorrendo a una terminologia che tradisce una concezione della chiesa come «realtà complessa» (n. 8), partecipe del mistero trinitario di Dio e del Suo agire salvifico nel mondo (cf. cap. 1). Lo si nota subito, già alla lettura del primo e del secondo capitolo, in cui, per esprimere «l’intima natura della chiesa» (n. 7), si fa ricorso a più termini e immagini bibliche: ovile, campo, edificio, famiglia, tempio santo, Gerusalemme celeste e, soprattutto, Corpo di Cristo e popolo di Dio, accanto ai quali compare anche il concetto di “sacramento”. Tale scelta ha voluto introdurre una nuova *mens* ecclesiologica, consapevole del fatto che il mistero della chiesa «non può venire enunciato facilmente con un’unica formula»¹⁶. Volendo parlare della complessità della chiesa per il suo sostanziale riferimento a Dio e alla Sua volontà salvifica, come pure per la sua stessa costituzione interna – quale *societas* costituita da *christifideles* investiti di vari ministeri e carismi e divisi tra chierici e laici – e per il suo vivere e operare in mezzo alla società umana e in contatto con le culture e religioni non cristiane, i padri conciliari non potevano che cercare di superare le limitazioni di un’ecclesiologia “dalle formule univoche”.

¹⁴ Cf. *ivi*, 273; W. THÖNISSEN, *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums*, Evangelische Verlagsanstalt - Bonifatius, Leipzig-Paderborn 2013, 100-101. C’è da dire che, come sottolinea de Salis (cf. *La ricezione postconciliare della Lumen gentium*, 597-598), non è possibile rinchiudere in questo unico “contenitore” valutativo tutte le numerose proposte di riflessione ecclesiologica che dal sec. XIV in poi furono sviluppate nella teologia, seppure i concili e i pontefici abbiano invece prediletto la via della concezione univoca della Chiesa, cf. G. TANGORRA, *Nodi di un’ecclesiologia postconciliare*, 77-79.

¹⁵ Va ricordato, in ogni caso, lo sforzo della teologia dell’800 e della prima metà del ’900 di cercare vie percorribili e condivisibili per un rinnovamento dell’ecclesiologia. Una sintetica presentazione delle principali correnti e dei protagonisti di tale meritoria azione teologica si trova in G. ZIVIANI - V. MARALDI, *Ecclesiologia*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 292-307.

¹⁶ H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, tr. it., Città Nuova, Roma 1968, 85.

Se queste furono le intenzioni del Vaticano II in relazione alla *Lumen gentium*, la sua ricezione postconciliare mostra una tendenza alquanto curiosa, non tanto per la preoccupazione della teologia di arrivare a una comprensione organica e unitaria delle idee e delle intuizioni ecclesologiche della costituzione, quanto, piuttosto, per la ricerca di un termine/concetto (un'immagine) che, in mezzo agli altri, fosse il più espressivo e rappresentativo dell'ecclesiologia conciliare¹⁷.

2.1. Il problema dei “quadri” singoli

Vi sono teologi che – per offrire una visione concisa delle idee di fondo della dottrina sulla chiesa del Vaticano II e, in particolare, della *Lumen gentium*, e definirne al contempo il filo conduttore – tendono a ricorrere a uno schema che stabilisce una scala gerarchica tra i termini/concetti (“quadri”) riferiti alla chiesa e citati nella costituzione, collocando all'apice quello che, a parer loro, sembra essere il più significativo e riconoscendovi, di conseguenza, l'elemento di valore interpretativo di prim'ordine rispetto a tutto il complesso terminologico. Il problema è che la scelta di un termine/concetto del genere non è unanime.

Alcuni insistono sulla preminenza del concetto “chiesa-Corpo di Cristo”, condividendo l'idea – che sarebbe di rilevanza paradigmatica per ogni ecclesiologia, anche quella conciliare – secondo cui, mentre nell'Antico Testamento le immagini concernenti il mistero della chiesa «sono variazioni di un'unica idea di fondo, quella del “Popolo di Dio”», nel Nuovo Testamento esse «trovano un nuovo centro, per il fatto che Cristo diventa il “Capo” di questo Popolo, che è quindi il Suo Corpo. Attorno a questo centro si sono raggruppate immagini “desunte sia dalla vita pastorale o agricola, sia dalla costruzione di edifici o anche dalla famiglia e dagli sponsali”» (*Catechismo della Chiesa cattolica* [1992] n. 753).

La presa di posizione a favore del concetto “Corpo di Cristo”, se è in piena sintonia con l'ecclesiologia di Joseph Ratzinger¹⁸, contrasta con quanto affer-

¹⁷ Vi è chi paragona la storia della ricezione della *Lumen gentium* a una lotta basata sulla «contesa circa quelli che sono i suoi termini-chiave, ossia le immagini-guida» (B.J. HILBERATH, “Löscht den Geist nicht aus!”, 89).

¹⁸ Si veda a questo proposito J. RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, in Id., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, tr. it., Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 9-32. Secondo Ratzinger, nel Nuovo Testamento è avvenuta la trasformazione del concetto veterotestamentario di popolo di Dio con il riferimento alla persona di Cristo, ma è stato in particolare san Paolo ad aver «riassunto consequenzialmente questo necessario processo di trasformazione cristologica nel concetto di Corpo di Cristo» (*ivi*, 23), di cui il

mato, ad esempio, da Gérard Philips, uno dei teologi che più hanno influenzato l'impostazione della *Lumen gentium*, secondo cui la formula chiave della costituzione è “popolo di Dio”¹⁹, un'espressione che, diversamente dalle altre, non è figurativa, ma designa l'essenza della chiesa, la sua «piena e totale realtà»²⁰. A questa argomentazione fa eco la Commissione teologica internazionale, quando, nel documento *Temi scelti di ecclesiologia* (1984), afferma che, pur ponendo in giusto rilievo l'immagine di “Corpo di Cristo”, «il Concilio dà maggior risalto a quella di “popolo di Dio”», tanto da potersi dire che «l'espressione “popolo di Dio” ha finito per designare l'ecclesiologia conciliare»²¹.

Vi sono, invece, teologi convinti della centralità di un terzo termine/concetto, quello di “chiesa-sacramento”, che, nonostante sembri ormai diradarsi nelle occorrenze²², dopo aver ricevuto attenzioni nel periodo immediatamente successivo al Vaticano II, continua ad essere da loro ritenuto di primaria importanza e significatività per esprimere la dimensione essenziale della chiesa²³. Gli studiosi di questo gruppo non condividono il giudizio di chi afferma che il declino della formula “chiesa-sacramento” nell'ecclesiologia postconciliare «non può essere ritenuto una perdita»²⁴, sostenendo, al contrario, che esso abbia raggiunto nell'ecclesiologia l'importanza di un “termine-modello” (*Modellbegriff*)²⁵.

teologo tedesco riconosce la centralità, ma senza voler mettere in ombra quello di “popolo di Dio”. La sua intenzione è piuttosto di sottoporlo a un'interpretazione fatta alla luce del concetto di “corpo di Cristo”, ove esso trova compimento. Egli allo stesso tempo sottolinea che il concetto di “corpo di Cristo” è da intendersi alla luce di quello di “chiesa-sacramento”, che fa emergere il realismo del rivolgersi *vivente* dei membri della chiesa, e di questa stessa, al Cristo *vivo, presente* nella celebrazione dei sacramenti (l'Eucaristia). Cf. *ivi*, 19-25; *Id.*, *L'ecclesiologia della costituzione “Lumen gentium”*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 66-81. Per una sintetica presentazione di questo aspetto dell'ecclesiologia ratzingeriana rimando ad A. BUCKENMAIER, *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortikirche*, Pustet, Regensburg 2009, 66-72.

¹⁹ Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, 99. Mentre riguardo all'immagine “chiesa-Corpo di Cristo” afferma: «Sarebbe pericoloso voler fondare l'ecclesiologia su questa sola figura» (*ivi*, 98).

²⁰ *Ivi*, 99.

²¹ COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia*, in *EV*, 9/1688. E continua ancora: «Di fatto, possiamo asserire che si è preferito “popolo di Dio” alle altre espressioni, cui il Concilio ricorre per esprimere il medesimo mistero, quali “corpo di Cristo” o “tempio dello Spirito Santo”» (1688). Decisamente differente è la spiegazione che offre Ratzinger, ad esempio nel saggio *L'ecclesiologia del Vaticano II*, 22-24.

²² Cf. G. TANGORRA, *Nodi di un'ecclesiologia postconciliare*, 85.

²³ Si veda ad esempio B.-D. DE LA SOUEOLE, *L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile Vatican II*, in *Revue Thomiste* 91 (1991) 254; S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sigueme, Salamanca 2009.

²⁴ G. CANOBBIO, *La Chiesa come sacramento: una categoria dimenticata?*, in M. VERGOTTINI (ed.), *Concilio Vaticano II. Il “balzo innanzi” della teologia*, Glossa, Milano 2012, 81.

²⁵ J. AUER, *Die Kirche - Das allgemeine Sakrament*, Pustet, Regensburg 1983, 85. La stessa convinzione caratterizza il pensiero di Thönnissen, secondo il quale il concetto di sacramentalità non solo appartiene

2.2. Una sintesi tramite il concetto di “chiesa-comunione”?

Il propendere della teologia postconciliare per uno dei tre termini indicati s'intreccia, però, con un'altra scelta ancora, quella posta in primo piano soprattutto dal Sinodo straordinario dei vescovi del 1985. Ciò che la caratterizza è la convinzione che sia il concetto di *comunione* a esprimere, riassumere e interpretare correttamente l'ecclesiologia della *Lumen gentium* e che, anzi, l'ecclesiologia di comunione sia da ritenere il cuore di tutti i documenti conciliari. Bisogna considerare, spiegano i vescovi, che la «*koinonía/comunione*, fondata sulla sacra Scrittura, è tenuta in grande onore nella chiesa antica e nelle chiese orientali fino ai nostri giorni. Perciò molto è stato fatto dal Concilio Vaticano II perché la chiesa come comunione fosse più chiaramente intesa e concretamente tradotta nella vita»²⁶.

Tale scelta ha entusiasmato molti teologi, convinti di una sua lungimiranza che sembrava poter risolvere difficoltà connesse con l'utilizzo sia del concetto di “chiesa-corpo di Cristo” (non immune da tentativi di identificare la chiesa e, addirittura, la gerarchia con la persona di Cristo) sia del concetto di “chiesa-popolo di Dio” (non immune da tentativi di introdurre nell'ecclesiologia idee e prospettive sociologiche e politiche). Ad altri, però, è sembrato che il nuovo concetto avrebbe spinto in sottofondo quello di “popolo di Dio”, ponendosi inoltre in una relazione di concorrenza con le altre immagini conciliari della chiesa, incluse quelle di “Corpo di Cristo” e di “sacramento”²⁷. Ecco perché gli uni si sono impegnati e continuano a impegnarsi con veemenza a sviluppare l'ecclesiologia di comunione, convinti di entrare in questo modo nel cuore delle intuizioni ecclesiologiche della *Lumen gentium* e, di conseguenza, dell'ecclesiologia conciliare in quanto tale, mentre gli altri l'accettano con riserva, «chiedendo un ritorno al concetto di *popolo di Dio* quale parola ecclesiologica chiave»²⁸.

Tuttavia, l'innalzamento del termine/concetto di “comunione” a riassuntivo ed emblematico si presenta non privo di difficoltà anche per un altro

ai fondamenti dell'ecclesiologia conciliare, ma persino coincide con la struttura portante del pensiero ecclesiologico del Vaticano II, cf. W. THÖNISSEN, *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter*, 102-108.

²⁶ SINODO DEI VESCOVI, *Rapporto finale “Exeunte coetu secundo”* (07-12-1985), II C 1, in *Enchiridion del Sinodo dei vescovi*, EDB, Bologna 2005, 1/2739.

²⁷ Cf. H.J. POTTMEYER, *Dal sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II*, 17.

²⁸ *Ivi*, 20; cf. G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 2007, 111. Si pensi, ad esempio, a E. Klinger, il quale vede nell'insistenza sul termine *communio* il “frintendimento del Concilio” (*Die dogmatische Konstitution über Kirche Lumen gentium*, in F.X. BISCHOF - S. LEIMGRUBER [Hgg.], *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Echter, Würzburg 2004, 88-93).

motivo, riguardante il verificarsi sia di un suo uso improprio²⁹ sia di un certo deficit della concezione di *communio* nel contesto dell'ecclesiologia della *Lumen gentium*. Non mancano, infatti, interpretazioni che recludono l'idea di *communio* negli stretti ranghi del sociologismo, concentrandosi sulla sua dimensione antropologico-sociologica, o dello spiritualismo introspettivo, interessato quasi esclusivamente all'indole spirituale della comunionalità ecclesiale. E neppure mancano voci di teologi e canonisti che fanno notare che l'ecclesiologia di comunione della *Lumen gentium* (e della *Nota explicativa praevia*) è connessa principalmente con l'intenzione di completare, a favore dei vescovi e dell'episcopato in quanto tale, l'ecclesiologia del Vaticano I, sbilanciata sul tema della piena e suprema *potestas* del papa. Il che, a loro parere, spiegherebbe perché nella *Lumen gentium*, accanto alle riflessioni sul rapporto di comunione tra il papa e i vescovi (e sulla collegialità episcopale in generale), manchi una trattazione specifica sulla comunione effettiva tra chierici e laici, rilevante canonicamente e con conseguenze pastorali³⁰. A questa critica taluni studiosi ne aggiungono un'altra ancora, concernente il regresso postconciliare nel concepire e applicare l'idea di *communio* ecclesiale – o, perlomeno, di alcuni suoi rilevanti aspetti –, sancito da una serie di canoni del CIC 1983 e da certi documenti vaticani³¹.

Consci delle difficoltà connesse con lo sforzo di stabilire una scala rigorosamente gerarchica dei termini/concetti e di fissarne un unico “capolista”, alcuni teologi preferiscono parlare di reciproca complementarietà, partendo dal presupposto che ogni singolo termine/concetto possieda una precipua importanza ecclesiologica e che, perciò, ognuno sia necessario per poter cogliere e descrivere la complessa natura della chiesa³².

²⁹ Ratzinger denuncia la “progressiva orizzontalizzazione” del concetto di *communio*, che coincide con il ridursi dell'ecclesiologia di comunione al tema della relazione tra chiesa locale e chiesa universale, cf. il suo *L'ecclesiologia del Vaticano II*, 70-71.

³⁰ Sono interessanti, a questo riguardo, i rilievi formulati in chiave teologico-giuridica in P. GHERRI, *Introduzione al diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Giuffrè, Milano 2015, 175-214.

³¹ Va citata, a questo proposito, la critica al can. 129 di L. ÖRSY, *Il popolo di Dio. Sull'impossibilità di una “teologia del laicato” e la necessità di una riforma del Codice*, in *Il Regno - attualità* 54 (2009) 435-439. A parere del canonista ungherese, «la politica ufficiale della Chiesa, basata su una recente opinione teologica che è entrata nel nuovo *Codice di diritto canonico* esclude i laici da ogni importante processo decisionale, ribaltando così una tradizione immemorabile. [...] Se questa situazione diventa normativa per il futuro, la Chiesa sarà più clericale di quanto lo sia mai stata in passato» (ivi, 435, 438). Dello stesso parere è H. Legrand, che invita a riflettere su quelle categorie canoniche che hanno paralizzato lo sviluppo della collegialità dopo il Vaticano II, cf. il suo *Primato e collegialità per la comunione della Chiesa*, in *Il Regno - attualità* 59 (2014) 423. Si veda anche P. GHERRI, *Introduzione al diritto amministrativo canonico*, 201-202.

³² Cf. H.J. POTTMEYER, *Dal sinodo del 1985*, 20-23; G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II*, 111-112. È degno di nota il fatto che proprio tale idea ha ispirato l'elaborazione dell'opera giovanile di Florenskij *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura* (1906; tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo 2008), ideata come contributo, suggestivo e originale, all'animato dibattito sui temi di ecclesiologia in atto in Russia negli

2.3. La complementarità dei termini/concetti: su quale base?

Recentemente è stato Hünemann a ribadire la correttezza di questa scelta. Secondo il teologo tedesco, per entrare nel cuore dell'ecclesiologia della *Lumen gentium* è necessario «dischiudere i contenuti delle immagini-guida» (sacramento, corpo di Cristo, popolo di Dio, tempio dello Spirito ecc.) ivi utilizzate, cogliendo «con maggiore nitidezza sia l'irriducibilità di tutte a una sola di esse, sia la loro complementarità»³³. Fare ciò non significa voler rinchiudere in una stretta gabbia concettuale il mistero che fa della chiesa una "realtà complessa", ma solo rispettare le peculiarità dell'ecclesiologia propria della costituzione, un'ecclesiologia contenente numerose e differenti dimensioni, che creano una struttura «simile a un reticolo cristallino fatto di diverse assi, non riducibili tra di loro»³⁴. Hünemann, da parte sua, fa comunque una scelta precisa, in quanto considera centrali in particolare due termini (immagini) attorno ai quali, come attorno a due assi portanti, intravede strutturarsi altri termini e concetti. I due termini sono: "chiesa-mistero" e "chiesa-popolo di Dio". Essi, a suo parere, s'illuminano reciprocamente, ricevendo altresì molteplici specificazioni da parte di tutti gli altri termini/concetti riferiti alla chiesa ricorrenti nei documenti conciliari. Ed è esattamente da questo gioco di interazione terminologica e concettuale che, di conseguenza, dovrebbe emergere con chiarezza la verità sulla natura della chiesa, così come essa viene intesa, nella sua complessità, dalla *Lumen gentium*³⁵.

ambienti ecclesiali-accademici e nella società durante tutto il periodo della fase preparatoria al Concilio locale della Chiesa ortodossa russa. Tale Concilio, che prometteva un "aggiornamento" pari a quello promosso dal Vaticano II, fu celebrato a Mosca negli anni 1917-1918 e, purtroppo, interrotto con lo scoppio della rivoluzione d'ottobre. Collocandosi nell'orizzonte teologico-ermeneutico di Ef 1,23, il teologo armeno-russo, per definire la chiesa, ricorre in particolare alle immagini bibliche "edificio", "corpo" e "sposa", sprigionando la forza di significazione di ognuna per mezzo di un loro reciproco abbinamento e di un'interazione tra i molteplici livelli di significazione presenti all'interno di ogni singola immagine. Se utilizzate in tal modo, esse «trapassano le une nelle altre, vivono, vacillano, mutano i propri contorni, crescono» (ivi, 235) e proprio per questo, grazie alla caleidoscopica interazione, permettono di avvicinare la chiesa nella sua verità, nel suo relazionarsi a Cristo. Infatti – spiega Florenskij, offrendo una puntualizzazione attuale anche nel contesto del nostro tema – «in questo generale fluire di schemi religiosi c'è il segno della vita, di una vita che nessuno schema può contenere. Nella pienezza delle immagini si schiude il mistero della salvezza, nel profluvio di singoli schemi l'unica idea di chiesa si frange in migliaia di colori iridescenti. Essi, tuttavia, continuano a escludersi vicendevolmente solo per la conoscenza razionale. L'esperienza religiosa viva raccoglie con grande cura tutti i raggi colorati e, rifratti nella coscienza dell'anima credente, essi vanno a formare un disco bianco accecante: l'immagine del Sole salvifico» (ivi, 235-236).

³³ P. HÜNEMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen gentium)*. C. *Würdigung der Ekklesiologie von Lumen gentium*, 552.

³⁴ *Ibidem*. Routhier parla di "molte prospettive" che non si escludono a vicenda, ma sono sovente complementari; «esse devono essere tenute in equilibrio e, come tali, invocano una costruzione coerente» (G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II*, 112).

³⁵ Cf. P. HÜNEMANN, *Theologischer Kommentar. C. Würdigung der Ekklesiologie*, 552-556.

Accanto a quella di Hünemann esistono, però, altre proposte sul come interpretare la necessaria interazione tra i vari termini/concetti, affinché sia possibile cogliere ed esprimere fedelmente le originarie e innovative intuizioni ecclesologiche della costituzione. Hermann J. Pottmeyer, ad esempio, la restringe a due termini, da lui considerati preferenziali e insostituibili: “chiesa-popolo di Dio” e “chiesa-*communio*”³⁶. A suo giudizio, i termini (immagini) “Corpo di Cristo”, “tempio dello Spirito Santo” e “sacramento” sono solo metafore del termine “chiesa-popolo di Dio”, da preferirsi per parlare della natura della chiesa³⁷. E gli aspetti che non vengono espressi con il termine “popolo di Dio” – ossia le relazioni strutturali interne alla chiesa – trovano la loro articolazione nel termine “chiesa-comunione”: si tratta di due “termini gemelli”; l’uno necessita dell’altro e ad esso rimanda, con reciproca illuminazione.

Nonostante i vantaggi e le potenzialità del metodo della complementarietà, rimane il problema della giustificazione sia della scelta di riconoscere solo alcuni termini come “focali” sia del loro abbinamento. Su che cosa poggia la scelta e a partire da quale orizzonte viene definito l’abbinamento? Da che cosa dipende? Dall’attenzione che si ha verso la Scrittura e il suo linguaggio? Oppure dal preferire una terminologia e una concezione più adatte alle esigenze della teologia dogmatica? O forse si vuole scegliere sulla base delle discussioni fatte nell’aula conciliare, delle preferenze terminologiche mostrate dalle commissioni preparatorie, delle indicazioni date dall’uno o dall’altro gruppo di teologi-periti?

Si tratta di domande che, nel prosieguo del processo di ricezione conciliare, necessitano di una risposta fondata e ben articolata, capace di favorire una ricognizione sempre più precisa della presenza, nei documenti del Vaticano II, di un unico *quadro ecclesologico*, del suo profilo teologico insieme originario e prospettico, radicato nella storia e nel contesto dell’evento conciliare, ma destinato necessariamente a evolversi. Non cercarla significherebbe non saper leggere nell’ormai voluminoso e intrigante libro che questo pro-

³⁶ Ciò nonostante, egli ricorda che la «storia della ricezione del Concilio è determinata, tra le altre cause, dalla reciproca concorrenza di concetti ecclesologici guida preferiti, quali *popolo di Dio*, *corpo di Cristo* e *communio*, in misura minore anche *sacramento*. Con ognuno di questi concetti e la loro preferenza, si collegano certi orientamenti tra di loro. Tali concetti fungono anche come una specie di bandiera dietro la quale si schierano i fautori di un determinato orientamento, orientamenti classificati solo inadeguatamente, o conservatori o progressisti» (H.J. POTTMEYER, *Dal sinodo del 1985*, 21).

³⁷ A parere di Pottmeyer, si tratta di un termine preferibile per la sua “multifunzionalità”: oltre a esprimere la verità dell’intuizione conciliare fissata nell’idea del *sensus fidei (fidelium)*, «permette di conoscere la continuità della vocazione di Israele, esprime lo stato storico-salvifico della Chiesa nel suo essere in cammino verso il compimento del regno di Dio e sottolinea la priorità dell’azione della grazia di Dio. Infine, il Concilio collegava al concetto di *popolo di Dio* la verità della comune vocazione e missione di tutti i membri della Chiesa, e della sua fondamentale fraternità in quanto sorelle e fratelli in Cristo» (*ivi*, 22).

cesso rappresenta, pensando di poter aggiungere nuove pagine senza riflettere su quanto hanno lasciato scritto quei teologi – e qui non mi riferisco affatto ai nostalgici delle formule univoche dell'ecclesiologia conciliare – che, avvertendo la difficoltà e il pericolo di una ricezione arbitraria, unilaterale o ideologica della *Lumen gentium*, hanno parlato e continuano a parlare di una certa confusione e crisi dell'ecclesiologia postconciliare³⁸.

Ebbene, a parere di chi scrive la via che permette di fare importanti passi in avanti nel recepire fedelmente e creativamente la dottrina conciliare sulla chiesa è da cercare sul piano delle fondamenta, delle impostazioni di fondo, ossia della succitata “ecclesiologia fondamentale”. La sua presenza nella *Lumen gentium*, e nei documenti del Vaticano II, non è un miraggio e diventa evidente appena tali pagine vengono lette e interpretate alla luce di altre pagine dello stesso Concilio, in particolare dei primi capitoli della costituzione dogmatica *Dei Verbum*.

3. *Pensare la chiesa* sub Revelationis luce

Perché proprio la *Dei Verbum*? Secondo Christoph Theobald³⁹ – una giustificazione di tale scelta offrono anche Jared Wicks⁴⁰, Ormond Rush⁴¹, Eilert Herms⁴² e altri – la risposta viene offerta, nel 1964, già dalla Commissione

³⁸ Mi riferisco, ad esempio, a Giuseppe Colombo. Come gesto di difesa dell'eredità del Vaticano II, il teologo milanese ha voluto denunciare «una duplice congiuntura: lo smarrimento di un'ecclesiologia condivisa nella chiesa e il difetto d'interpretazione dell'ecclesiologia conciliare» (B. SEVESO, *Un impegno fiducioso. L'ecclesiologia nel percorso teologico di Mons. Giuseppe Colombo*, in *Teologia* 31 [2006] 408). Cf. anche A. ANTON, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II, bilancio e prospettive*, vol. 1, Cittadella, Assisi 1987, 363.

³⁹ Il teologo parigino attribuisce alle quattro costituzioni, e soprattutto alla *Dei Verbum*, una specifica valenza ermeneutica riguardo a tutto il corpus conciliare, giustificandola ed esponendola nei volumi *La réception du concile Vatican II*, vol. I: *Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009 (tr. it.: *La ricezione del Vaticano II. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011); «*Dans les traces... de la constitution Dei Verbum du concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture*, Cerf, Paris 2009 (tr. it.: «*Seguendo le orme... della Dei Verbum. Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011).

⁴⁰ Il gesuita americano riconosce alla *Dei Verbum* un ruolo centrale all'interno della teologia conciliare, proponendo un'articolata spiegazione di tale scelta interpretativa in *Doing Theology*, Paulist Press, New York-Mahwah 2009; cf. inoltre il suo *Vatican II on Revelation - From behind the Scenes*, in *Theological Studies* 71 (2010) 637-650.

⁴¹ Cf. O. RUSH, *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, Paulist Press, New York-Mahwah 2004.

⁴² Il teologo evangelico di Tubinga, appassionato interprete del Vaticano II, ha riflettuto sulla valenza ermeneutica della *Dei Verbum* per una corretta interpretazione della *Lumen gentium* nel suo *Dei Verbum. Una lettura luterana*, in G. LORIZIO - I. SANNA (edd.), *La parola di Dio compie la sua corsa. I loci teologici alla luce della Dei Verbum*, LUP, Città del Vaticano 2006, 111-143. Secondo Herms, tutti e otto i capitoli della *Lumen gentium* contengono affermazioni riguardanti la comprensione della chiesa (popolo di Dio) come *regnum Christi*,

teologica conciliare, che, infatti, annota che il *De Revelatione* costituisce «in un certo qual modo la prima di tutte le costituzioni di questo Concilio, sicché il suo proemio finisce in un certo senso per introdurre tutte»⁴³. Theobald fa inoltre richiamo alle parole del card. Ermenegildo Florit, il quale, in occasione dell'ultima votazione (29 ottobre 1965), affermò che la *Dei Verbum* esplicita il nesso che lega tutte le questioni affrontate dal Concilio, introducendo «nel cuore del mistero della chiesa»⁴⁴.

Ma cosa significa voler interpretare la *Lumen gentium* alla luce della *Dei Verbum*? Significa avvicinarla a un “grande testo” (Yves Congar) contenente la descrizione di quello che è il vero e unico *fundamentum* di tutte le verità di fede (cf. *Unitatis redintegratio* n. 11), incluse quelle ecclesiologiche: la Rivelazione trinitaria di Dio nella persona di Gesù Cristo; un testo che fa riferimento al *sensu* della Rivelazione e di tutto ciò che essa, in e per mezzo di Cristo, costituisce e mantiene nell'essere: la volontà del Dio triuno di intrattenersi con gli uomini «per invitarli e ammetterli alla comunione con Sé» (*DV* 2); un testo che inoltre contiene una serie di importanti rimandi alla chiesa come custode e trasmittitrice della Rivelazione, della sua *verità*, del suo *sensu* originario, facendo capire che la custodia e la trasmissione coinvolgono la chiesa essenzialmente, in quanto essa non è un semplice “prodotto” della Rivelazione né una sorta di “ufficio” incaricato di trasmettere i “decreti rivelati”, ma è il luogo dell'attualizzazione storica dell'unica Rivelazione di Dio. La *Dei Verbum* spiega che il Padre, «il quale ha parlato in passato», non cessa di parlare con la chiesa, Sposa del Suo Figlio, e con lo «Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo (*viva vox Evangelii*) risuona nella chiesa, e per mezzo di questa nel mondo» (n. 8).

chiarendone le modalità di attuazione. Il loro messaggio è «che la *natura* della chiesa nasce dal suo essere parte integrante della Rivelazione e dunque include la *missione* della Chiesa. Tali affermazioni dicono dunque: la chiesa stessa è parte della Rivelazione, e lo è in quanto elemento attraverso il quale la Rivelazione stessa possiede il potere di agire sul presente storico, tramandando se stessa» (*ivi*, 115). Di conseguenza: «la *Dei Verbum* dunque non fa null'altro che descrivere ancora una volta dettagliatamente questo nocciolo del mistero della natura della chiesa già descritto in *Lumen gentium* – osservandolo come sotto una lente d'ingrandimento» (*ivi*, 116). Rimando, inoltre, alla riflessione sulla centralità ermeneutica della *Dei Verbum*, sviluppata nel contesto del tema del *fundamentum fidei* (cf. *UR* 11) e pubblicata in E. HERMS, *Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI.*, in W. THIEDE (ed.), *Der Papst aus Bayern. Protestantische Wahrnehmungen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010, 151-176, in part. 158-163, 171-176. Per un confronto con la prospettiva della Riforma cf. E. HERMS, *Kirche - Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 81-95.

⁴³ *Acta Synodalia*, IV/1, 31 (*relatio* del punto 1); cf. CH. THEOBALD, *La costituzione Dei Verbum del Concilio Vaticano II. Un grande testo - un testo di compromesso*, in PH. CHENAUX - N. BAUQUET (edd.), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, LUP, Città del Vaticano 2012, 189. Si veda anche CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II*, in A. MELLONI - G. RUGGERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, 55-56.

⁴⁴ *Acta Synodalia*, IV/5, 741; cf. CH. THEOBALD, *La costituzione Dei Verbum del Concilio Vaticano II*, 189.

Tutto ciò dimostra – e questa sembra essere la consapevolezza rintracciabile nella *Lumen gentium* e in altri documenti conciliari – che la verità della chiesa può essere conosciuta nella sua vera luce soltanto se contemplata nell’orizzonte della verità della Rivelazione trinitaria, ossia della volontà salvifica di Dio triuno, manifestatasi nella persona di Gesù Cristo⁴⁵. Inserita e letta in questo ambito ermeneutico, la costituzione si presenta come un testo capace di *crescere*, prestandosi a un’interpretazione che riesce a coglierne le intuizioni fondamentali e a svilupparle in un quadro teologico più elaborato rispetto a quanto si sia fatto in passato.

Ciò non vuol dire che sia di poco interesse, per l’interpretazione della *Lumen gentium*, la conoscenza del significato originario delle sue formule, inteso dai padri e dai periti del Concilio e conoscibile tramite lo studio della sua ontogenesi redazionale. Si tratta, invece, di valorizzare quell’intuizione fondamentale del Vaticano II che durante l’assise conciliare stava emergendo soltanto gradualmente, ma si è imposta alla fine come unificante e paradigmatica della teologia conciliare: voler trattare – nella misura in cui lo permettevano le differenze tra le sensibilità teologiche della grande assemblea – ciascun tema *sub Revelationis luce* (cf. OT 16). Da questo punto di vista la *Dei Verbum* appare davvero centrale, unitamente, comunque, a tutti quei testi conciliari che, implicitamente o esplicitamente, si rifanno al mistero della vita trinitaria di Dio e alla sua rivelazione in Cristo come realtà sorgiva, fondativa e performativa di ciò che – e del modo in cui – la chiesa è, crede e opera (cf. SC 2-4; UR 2; AG 2-4).

Ma in che cosa consiste concretamente l’interpretazione della costituzione sulla chiesa *sub Revelationis luce*? Nel misurare il significato di ogni sua formula con il metro dei principi teologico-fondamentali derivanti dall’affermazione della centralità – per la fede – della Rivelazione trinitaria: il primo di questi attesta che la verità della chiesa si fonda sulla ed esprime la verità della Rivelazione e non viceversa. In altre parole: il perché della chiesa, il significato di ciò che essa è, crede e opera, il senso più profondo della sua at-

⁴⁵ Come conferma di tale indirizzo interpretativo Theobald (cf. *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II*, 5) cita Ratzinger, secondo il quale «il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio [e della Sua rivelazione - L.Ž.], voleva proporre una ecclesiologia nel senso propriamente teo-logico» (J. RATZINGER, *L’ecclesiologia della costituzione “Lumen Gentium”*, 67). Una simile comprensione (nella prospettiva della teologia della Rivelazione) della *Lumen gentium* si trova in Thönissen. Il teologo di Paderborn insiste sulla presenza, all’interno dei testi conciliari, di un unico *filo-conduttore* e di un’unica *logica di fondo*, entrambi determinati dal concetto di Rivelazione proposto nella *Dei Verbum* e nel decreto *Ad gentes* (in part. nel cap. 1); cf. W. THÖNISSEN, *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter*, 11-12, 35-38. La stessa chiave di lettura della costituzione sulla chiesa è rinvenibile in P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen gentium). C. Würdigung der Ekklesiologie von Lumen gentium*, 552-556.

tività sono da ricercare non nella chiesa in sé – come se essa stessa potesse autodeterminarsi –, ma nella verità, nel significato, nel senso più profondo della Rivelazione. Il secondo afferma che la chiesa non ha in sé alcuna autonomia, ma esiste solo in funzione della Rivelazione trinitaria, della trasmissione di ciò che è stato rivelato (i *revelata*) e di ogni nuovo ripresentarsi della grazia e verità di Dio in Cristo. Perciò la natura della chiesa, e di tutto ciò che è “ecclesiale” (sacramenti, ministeri, carismi ecc.), sta nell’“essere-strumento”, creato da Cristo per servire la verità della Rivelazione. Il terzo insegna che il *come* (il *modus*) del rivelarsi di Dio in Cristo definisce la “misura” obbligatoria del *come* del vivere e agire della chiesa (*ad intra* e *ad extra*). In realtà va detto che il *come* dell’accadere della Rivelazione trinitaria – in tutti i suoi modi, percorsi e tappe – è perfettamente conforme alla verità di quest’ultima, perciò è esso stesso, già in sé, rivelativo. Ebbene, la medesima cosa – salvaguardando, ovviamente, il principio di analogia – si può e si deve dire della chiesa quale “strumento” a servizio della Rivelazione.

Immagino che questa giustificazione dell’opportunità di leggere e interpretare la *Lumen gentium* nel contesto della teologia della Rivelazione del Concilio, formulata in modo esplicito nella *Dei Verbum* e in alcuni altri testi conciliari, possa essere condivisa, in linea di principio, senza rilevanti difficoltà. Ciò nonostante, penso vi possa essere chi trovi il quadro argomentativo appena esposto troppo generico, magari interessante dal punto di vista dell’impostazione ermeneutica di fondo, ma poco esplicito quanto alle concretizzazioni. Non si corre il rischio di rimanere legati a uno schema puramente generale, senza essere in grado di compiere le interpretazioni della *Lumen gentium* che renderebbero manifeste sia le potenzialità delle profonde intuizioni ecclesologiche della costituzione sia le possibilità, le forme e i modi della loro concretizzazione nella vita reale della chiesa⁴⁶? No, se si accoglie e sviluppa quel tipo di proposta interpretativa che possiamo trovare formulata, ad esempio, nel saggio *Zur Theologie des Symbols* (1960)⁴⁷ di Rahner e suc-

⁴⁶ Ricordo che proprio il problema della mancata attenzione alla *concretizzazione* venne sollevato da Rahner, durante il Concilio, nell’intervento del 2 ottobre 1963, riguardante lo schema sulla Chiesa, cf. *Vaticanum secundum. 2. Die zweite Konzilsperiode*, O. MÜLLER (Hg.) St. Benno, Leipzig 1965, 135-141.

⁴⁷ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbol*, in Id., *Schriften zur Theologie. 4. Neuere Schriften*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1961², 275-311 (tr. it.: *Sulla teologia del simbolo*, in Id., *Saggi sui sacramenti e sull’escatologia*, Paoline, Roma 1969², 51-107). Tra gli studi dedicati a questo saggio cf. J.J. BUCKLEY, *On Being a Symbol: An Appraisal of Karl Rahner*, in *Theological Studies* 40 (1979) 453-473; C.A. CALLAHAN, *Karl Rahner’s Theology of Symbol. Basis for his Theology of the Church and the Sacraments*, in *Irish Theological Quarterly* 49 (1982) 195-205; J. SPLETT, “Realsymbol”. *Zur Anthropologie des Sakramentalen*, in G. OBERHAMMER - M. SCHMÜCKER (Hgg.), *Raumzeitliche Vermittlung der Transzendenz. Zur “sakramentalen” Dimension religiöser Tradition*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, 325-351; S. FIELDS, *Being as Symbol: On the Origins and Development of Karl Rahner’s Metaphysics*, Georgetown University Press, Washington 2000; B. KLEINSCHWÄRZER-MESTER, *Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven*

cessivamente messa in atto, in modo a volte esplicito a volte implicito, nei suoi numerosi scritti sulla chiesa.

4. Partire dalle promettenti suggestioni rahneriane

Al centro della proposta di Rahner sta l'idea di intravedere nella persona del *Logos* incarnato una vera e propria "categoria teologica" che permetta di formulare un concetto «essenziale in tutti i trattati teologici, senza il quale non è possibile una giusta comprensione della tematica dei singoli trattati in se stessi e in rapporto agli altri»⁴⁸, inclusi quelli di ecclesiologia: il concetto di "simbolo reale" o, si potrebbe dire, "ontologico". Il ragionamento del teologo gesuita parte da una giustissima constatazione: le parole di Gesù «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (*Gv* 14,9) dischiudono la verità centrale sulla Sua persona, cioè che il *Logos* eterno è "generato" dal Padre come Sua *immagine* ed *espressione* e, dunque, incarnandosi è, nella propria umanità, «il simbolo rivelatore»⁴⁹ per eccellenza. Il *Logos* incarnato, infatti, non rimanda semplicemente a Colui di cui è il simbolo, il Padre, ma lo rende presente.

A parere di Rahner – in sintonia con quanto verrà successivamente affermato al n. 8 della *Lumen gentium* riguardo alla «non debole analogia» tra

zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners, Lit, Münster-Hamburg 2001; N. REALI, *Ontologia simbolica come ontologia trinitaria. Per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner*, in *Lateranum* 80 (2014) 61-92.

⁴⁸ K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 94.

⁴⁹ *Ivi*, 84, cf. anche H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1991³, 10. Mi preme far notare che nello stesso periodo della pubblicazione del *Zur Theologie des Symbols* è comparso il breve ma intenso saggio *The Theology of Image* (1957-1958; tr. it. *La teologia dell'immagine*, in V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, a cura di N. Toschi Vespasiani, EDB, Bologna 1999, 163-177) del teologo russo-parigino Vladimir Lossky, impostato sulla stessa e identica interpretazione della persona di Cristo e orientato a metterne in luce alcune implicazioni di natura epistemologica. L'intuizione di fondo del saggio è la seguente: «[...] se il Logos è l'immagine che fa conoscere l'archetipo paterno, allora tutti i problemi relativi alla manifestazione divina "cosmica" per mezzo del Verbo nella struttura creata o relativi alla manifestazione "storica" nella rivelazione fatta a un popolo eletto per ricevere la parola di Dio, appartengono alla "teologia dell'immagine". Se l'uomo è *logikos*, [...] se egli è "a immagine" del *Logos*, [allora] tutto ciò che riguarda la destinazione dell'essere umano – la grazia, il peccato, la redenzione per mezzo del Verbo fatto uomo – dovrà rapportarsi anche alla teologia dell'immagine. E la stessa cosa si potrà dire della Chiesa, dei sacramenti, della vita spirituale, della santificazione, del fine ultimo. Non c'è branca dell'insegnamento teologico che si potrebbe totalmente isolare dal problema dell'immagine senza correre il rischio di separarsi dal tronco vivo della tradizione cristiana. Si può dire che per un teologo della tradizione cattolica, in oriente come in occidente, in fedeltà alle grandi linee del pensiero patristico, il tema dell'immagine (nella sua duplice accezione di principio di manifestazione divina e di fondamento di una relazione particolare dell'uomo con Dio) deve appartenere all'"essenza del cristianesimo"» (*ivi*, 163-164). Per un approfondimento dell'intuizione losskyana mi permetto di rimandare al mio *Trindade e imagem. Aspectos da teologia mistica de Vladimir Losskij*, Ave-Maria, São Paulo 2012.

il mistero del Verbo incarnato e la chiesa –, quanto detto a proposito della simbolicità del *Logos* incarnato può e deve esser detto anche a proposito della chiesa, intimamente legata alla persona dello Sposo. Essa «è la presenza continuata del Verbo incarnato nello spazio e nel tempo» e, in quanto tale, fa continuare nel mondo la «funzione simbolica del *Logos*»⁵⁰. Dunque, anche la chiesa è simbolo, dato che mediante essa si rende presente la realtà simbolizzata. E questa è la verità centrale riguardo alla natura della chiesa, al suo essere-strumento della Rivelazione.

Com'è noto, Rahner si concentra, in *Zur Theologie des Symbols* e negli scritti successivi, soprattutto sul tema della chiesa come «simbolo reale della presenza di Cristo, della Sua definitiva azione salvifica nel mondo e pertanto della redenzione»⁵¹. Egli sostiene che la chiesa rimane simbolo reale nonostante la complessità della sua struttura sociale implicante vincoli giuridici. Non solo; pur ribadendo frequentemente e con insistenza che la simbolicità della chiesa si attua tramite la celebrazione dei sacramenti, in particolare dell'Eucaristia, riconosce la possibilità della presenza di Cristo nella chiesa sotto molte forme. Si può dire – spiega – che Cristo è presente attraverso un atto del Magistero (ad esempio i Concili), nel predicatore e nell'ascoltatore della Parola di Dio, nella luce della speranza e nell'amore di coloro che fanno parte della comunità di luogo e di altare, vivendo insieme la preghiera collettiva, la confessione comunitaria della fede, animati dalla premura unanime di aiutare le membra più bisognose e sofferenti della chiesa (attraverso le elemosine, l'amore attivo ecc.)⁵².

Non c'è dubbio che il ragionamento di Rahner allarghi la visione della chiesa, spingendosi verso un orizzonte di interpretazione molto promettente del suo essere «una sola realtà complessa»⁵³ (LG 8). Il fatto è che la costituzione non solo contiene le premesse di un tale allargamento, ma offre persino alcuni stimoli per un suo potenziamento. Nel senso di non voler tematizzare soltanto il rapporto costitutivo tra la chiesa e la persona di Cristo, di non limitarsi a concepire la complessità dell'identità simbolica della chiesa con il

⁵⁰ K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 85.

⁵¹ *Ivi*, p. 87. Cf. inoltre K. RAHNER, *Derivazione storico-salvifica della Chiesa dalla morte e risurrezione di Gesù*, tr. it. in *Id.*, *Nuovi saggi*, vol. 8, 85-105.

⁵² Cf. K. RAHNER, *La presenza del Signore nella comunità di culto*, tr. it. in *Id.*, *Nuovi saggi*, vol. 3, 484. Ricordo che, anche se il teologo gesuita distingue tra una presenza di Cristo "più intensa" (eucaristica) e una "dinamica" (cf. *ivi*, 488-491), ribadisce comunque che quella è «una sola. Essa nasce e si sviluppa in diversi aspetti a partire dall'unica azione che Cristo compie sui Suoi fedeli, però conserva sempre la sua unità originaria» (*ivi*, 492).

⁵³ Un'attenta disamina di questo concetto offre la tesi dottorale di J.H. YOON, *La Chiesa è una sola "realitas complexa"*. *Analisi storico-redazionale di Lumen gentium art. n. 8*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2013 (cf. in part. la conclusione, 267-278).

ricorso soltanto all'idea di essa, per quanto centrale e fondamentale, come "sacramento" di Cristo, luogo della salvifica presenza di Lui, manifestazione del Suo Regno⁵⁴, ossia della «grazia di Dio divenuta escatologicamente irreversibile in Cristo»⁵⁵. Nella *Lumen gentium* ricorrono, infatti, altri termini e affermazioni che mettono in luce ulteriori aspetti essenziali della simbolicità della chiesa: si pensi, ad esempio, a immagini come "chiesa-tempio dello Spirito Santo" (cf. n. 4), "chiesa-germe e inizio del Regno di Cristo" (cf. n. 5), che arricchiscono la concezione della chiesa-simbolo con il riferimento al rendersi presente in essa dello Spirito Santo e del Regno di Cristo. Non solo; vi si rinvengono formulazioni come «la chiesa di Cristo sussiste nella chiesa cattolica» (n. 8), «chiese particolari formate a immagine della chiesa universale» (n. 23), «la chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime comunità locali di fedeli» (n. 26)⁵⁶, che alludono anch'esse alla stessa indole simbolica della chiesa, mettendone in luce la complessa identità dinamico-rivelativa.

La costituzione mantiene lo stesso livello di descrittività anche quando dalle riflessioni ecclesiologiche generali passa ai discorsi più specifici, riguardanti l'organizzazione della struttura ecclesiale. Mi riferisco a formulazioni come: «Nella persona quindi dei vescovi, assistiti dai sacerdoti, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, Pontefice Sommo» (n. 21)⁵⁷; i «singoli vescovi rappresentano la propria chiesa» (n. 23) e «tutti insieme col Papa rappresentano tutta la chiesa nel vincolo della pace, dell'amore e dell'unità» (n. 23), formulazioni che, assieme ad altre⁵⁸, invitano a comprendere la simbolicità della chiesa non tanto in termini generali quanto piuttosto con il riferimento concreto a un elemento chiave della sua struttura simbolica: il ministero episcopale⁵⁹. E soprattutto fanno intuire che l'unica identità simbolica della

⁵⁴ Cf. K. RAHNER, *Kirche und Welt*, in *Herders Theologisches Taschenlexikon*, K. RAHNER (Hg.), vol. 4, Herder, Freiburg i.B. 1972, 219-220.

⁵⁵ K. RAHNER, *Sul modo di concepire l'ufficio*, tr. it. in Id., *Nuovi saggi*, vol. 10, Paoline, Cinisello Balsamo 1986, 357. Una sintetica descrizione, di evidente impronta rahneriana, delle dinamiche e dei molteplici aspetti di tale simbolismo cristico si trova in W. THÖNISSEN, *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter*, 105-108.

⁵⁶ Tale formulazione riecheggia anche nel decreto conciliare *Christus Dominus*, dove si dice che nella Chiesa particolare «è veramente presente ed opera la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica» (n. 11). La *Lumen gentium* inoltre aggiunge: «In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere, o disperse, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica» (n. 26).

⁵⁷ A questa formulazione va, ovviamente, aggiunto il suo immediato proseguimento, che ricorda che nelle azioni dei vescovi agisce lo stesso Gesù Cristo. È lui che predica, amministra, incorpora, dirige e ordina il popolo del Nuovo Testamento (cf. n. 21). Tale riflessione riprende l'idea della presenza di Cristo nella Chiesa sviluppata al n. 7 della *Sacrosanctum concilium*.

⁵⁸ Altri riferimenti espliciti o impliciti all'indole simbolica dell'episcopato si trovano nel decreto *Christus Dominus*, ma anche nell'*Ad gentes*, dove, ad esempio, si afferma che «il Vescovo rende presente e, per così dire, visibile lo spirito e l'ardore missionario del Popolo di Dio [...]» (corsivo mio).

⁵⁹ Soffermandosi su una tale visione simbolica (sacramentale) dell'episcopato, Hünermann annota che il n. 21 parla dei vescovi non al singolare, ma al plurale, per metterne in luce l'unità interna dell'agire,

chiesa – una delle cui espressioni costitutive è proprio l'episcopato – possiede una pluriforme complessità.

Qual è, però, il senso dell'argomentazione appena svolta? Non è forse importante ricordare che, se è vero che la *Lumen gentium* in alcune sue parti utilizza i succitati termini e formule con l'evidente intenzione di muoversi nell'orizzonte del simbolismo – si potrebbe dire della “sacramentalità” –, è altrettanto vero che questi sono presenti solo di rado in altre parti, ad esempio laddove si parla dei sacerdoti, dei diaconi o dei fedeli laici? Insomma, l'enfasi posta sulla possibilità di adottare l'interpretazione rahneriana della chiesa come “simbolo” non è forse una scelta impropria che oltrepassa le reali intenzioni dei padri conciliari?

Sono persuaso che la presente proposta interpretativa, che riprende Rahner ed è in sintonia con alcuni altri autori⁶⁰, non sia per niente infondata. È vero che la “logica del simbolo”, connessa con il concetto di “identità complessa” della

data dalla presenza in loro del Sommo sacerdote Gesù Cristo. «La sacramentalità del ministero episcopale viene [qui - L.Ž] derivata non a partire dall'“istituzione” o dalla “legittimazione” di questo sacramento, ma dalla presenza spirituale di Cristo nell'operare dei vescovi». E aggiunge: «Il Concilio Vaticano II fa entrare con questi e altri simili brani un nuovo capitolo nella cristologia. Nei manuali di cristologia neoscolastica mancavano le riflessioni sulla presenza pneumatica del Signore Innalzato e sulla sua opera nella Chiesa, in particolare nei ministri» (P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche [Lumen gentium]. A. Einleitung*, 414-415).

⁶⁰ Si veda a questo proposito, tra gli altri, G. Ruggieri, intenzionato a promuovere il ritorno, nella teologia (e in particolare nell'ecclesiologia), della categoria “repraesentatio Christi”, nella convinzione che essa costituisca «l'asse nascosto che attraversa non solo la liturgia, ma la teologia trinitaria, la cristologia, l'ecclesiologia, la stessa definizione della testimonianza cristiana, soprattutto nel martirio vero e proprio. La sua restrizione nella teologia, a partire dal secolo XVI, all'ambito culturale e ministeriale è di grave pregiudizio» (G. RUGGIERI, “*Communio*” e “*repraesentatio*”, in A. LONGHITANO [ed.], *Repraesentatio. Sinodalità ecclesiale e integrazione politica*, Studio Teologico S. Paolo, Catania-Giunti Progetti Educativi, Catania-Firenze 2007, 210). E continua: «L'evolversi della coscienza dei cristiani nel secolo XX ha portato invece alla riscoperta della dimensione misterica della chiesa, della sua dimensione come popolo di Dio, del posto centrale che ha nella chiesa l'evento della *communio*. Ed è proprio la rinnovata consapevolezza della chiesa come sacramento della *communio* trinitaria ad esigere un'adeguata teologia e una prassi corretta della *repraesentatio*» (ivi, 211). La convinzione e l'intuizione di fondo su cui poggia tale riproposizione sono in piena convergenza con quelle che animano la succitata “logica del simbolo”. Riferendosi ad esse, Ruggieri scrive: «Infatti, al di qua di ogni ulteriore determinazione dottrinale e confessionale, la storia dell'esperienza cristiana è attraversata dalla convinzione che, nella comunità confessante, si rende *presente e operante* il Cristo glorioso il quale, mediante il suo Spirito, continua ad “essere in mezzo” a coloro che sono riuniti nel suo nome e a operare dei frutti. E giacché storicamente la comunità confessante si articola poi al proprio interno in ministeri, in istituzioni e in attività varie, la presenza operante del Cristo viene vista non solo come fonte di *legittimazione*, ma altresì come fondamento della *verità* e dell'*efficacia* di tutte queste articolazioni. Questo e non altro deve essere inteso come il contenuto fondamentale, anche se non ulteriormente determinato in maniera corrispondente agli sviluppi delle diverse tradizioni dottrinali, della *repraesentatio Christi*. Con questo non si vuol dire che il sintagma della *repraesentatio Christi* sia l'unica espressione capace di esprimere questo contenuto, ma che ogni altra espressione analoga (*imago*, *similitudo*, *in persona*, etc.) rimanda allo stesso “evento” fondamentale: quello della presenza operante del Cristo mediante il suo Spirito» (ivi, 211-212). La stessa argomentazione, con alcune modifiche, si trova nel suo *Alcune considerazioni teologiche sulla repraesentatio Christi*, in M. FAGGIOLI - A. MELLONI (edd.), *Repraesentatio. Mapping a Keyword for Churches and Governance*, LIT, Berlin 2006, 175-193, qui 176.

realtà “ecclesiale”, non emerge ovunque nei documenti conciliari, inclusa la *Lumen gentium*. Rimane, tuttavia, un dato di fatto: essa emerge a più riprese, in diversi testi conciliari, come una logica di valenza permanente, come un modo di pensare che si preoccupa di mantenere il riferimento all’unico *fundamentum fidei* per poter esprimere le “realtà” tematizzate *sub Revelationis luce*.

La questione che si impone non è tanto quella di giustificare la ragion d’essere di tale logica e la sua importanza per l’ecclesiologia, quanto piuttosto quella del *come* di una sua rigorosa fondazione e applicazione cristologico-trinitaria.

5. Per un simbolismo in chiave cristologico-trinitaria

Alla luce di quanto affermato, si ritiene di poter dire che “ecclesiale” significa “simbolico”, nel senso che come Cristo, *Logos* incarnato del Padre, è, nella Sua “carne”, simbolo reale del Padre, così la chiesa, nella sua esistenza visibile e storica, è simbolo reale del *Logos* incarnato, creato da Dio per continuare nella storia la “funzione simbolica” – ossia rivelatrice – di Colui che in ogni momento della vita terrena poteva dire: «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (*Gv* 14,9). La *simbolicità* è ciò che definisce propriamente la natura della realtà chiamata “chiesa”, qualsiasi ne sia la specificazione: sia essa concepita come *chiesa di Cristo* (o *chiesa universale*) o come *chiesa particolare* o, semplicemente, come piccole e povere *comunità locali* (*comunità dell’altare*, per dirla con Rahner). Ed è la stessa *simbolicità* a definire l’identità di ogni singola realtà storica che appartenga essenzialmente alla realtà della chiesa o che esista in funzione di essa: dal culto ai ministeri (e ai ministri) e dalle formule dottrinali alla concreta forma dell’organizzazione istituzionale. Come già detto, la grande complessità della realtà della chiesa costringe a parlare di pluriformità della sua simbolicità e, con ciò, di pluriforme simbolicità di tutti i singoli “elementi” di natura ecclesiale.

Questo tipo di logica del simbolo, rinvenibile nella *Lumen gentium* – ma concettualmente afferrabile con chiarezza e applicabile in modo corretto solo dal di dentro della teologia della Rivelazione del Concilio –, è una sorta di translitterazione concettuale della verità su Cristo, *Logos* incarnato del Padre. Essa permette, come già in parte si è fatto, di sviluppare una serie di riflessioni sulla chiesa quale continuazione “corporea” della funzione simbolica di Cristo⁶¹.

⁶¹ Il decreto *Ad gentes*, nel contesto del tema della missione, esprime l’idea di tale continuità con le seguenti parole, di grande densità quanto alla logica del simbolo: la Chiesa deve inserirsi nei raggruppamenti degli uomini «con lo stesso movimento [*eodem motu*, che deve animare la Chiesa e di cui essa deve essere

Il fatto è, però, che il simbolismo a cui qui si fa riferimento diventa ancor più ricco e completo se la persona del *Logos* incarnato viene considerata nella sua identità non esclusivamente duale, ma trinitaria. Infatti, un corretto approccio fenomenologico⁶² alla persona di Cristo porta a concludere che Egli è Colui che con tutto se stesso *rivela*, sì, di essere-in-un-altro da sé, di esistere-per-un-altro, di essere “luogo” del rendersi presente di-un-altro (il Padre), ma anche che si tratta di un’esistenza relazionale per mezzo di un Terzo, lo Spirito Santo.

Non solo: Cristo *rivela* la Sua sostanziale “pro-esistenza”⁶³ ed identità trinitaria per mezzo del suo esistere-per-gli-uomini e dal di dentro del Suo esistere, come un uomo, in-mezzo-agli-uomini. La preghiera sacerdotale di Cristo (cf. *Gv* 17) svela che è proprio questo tipo di identità complessa a dover caratterizzare le persone e la comunità dei Suoi seguaci. Similmente il dono del “comandamento nuovo”, che invita a vivere nella comunità il massimo grado possibile di pro-esistenza interumana, non può che essere considerato come una norma di valore non tanto individuale-etico quanto ecclesiale. In fondo, vivere e mostrarsi al mondo uniti con l’intensità indicata da tale norma significa diventare insieme un “simbolo” che rivela la vera identità del gruppo dei seguaci: l’essere “di” e “in Cristo” (cf. *Gv* 13,35).

Quanto appena esposto può arricchire la presente riflessione sulla simbolicità della Chiesa e delle “realtà” ecclesiali? A mio avviso, non solo può, ma deve. Certo, evitando gli scogli delle semplificazioni e applicazioni teologicamente ingenuie o scorrette. Il punto chiave sta nella sfida di comprendere e descrivere la comunità che si richiama a Cristo (come realtà da Lui voluta e fondata) nell’orizzonte del simbolismo trinitario proprio della Sua persona, di cui la chiesa è il “corpo”, considerando che la *forma*, il *funzionamento*, l’*organizzazione* di ogni singola “realtà” di natura ecclesiale non possono non manifestare misure e dinamiche proprie della *simbolicità* di Cristo. Per essere più concreti: l’esistenza della «non debole analogia» (*LG* 8) tra la simbolicità trinitaria della persona di Cristo e la simbolicità della chiesa porta, anzitutto, a riconoscere come essenziale il principio di relazione. Infatti, contemplare il mistero della persona del *Logos* incarnato invita ad ammettere che tutto ciò che è *ecclesiale* – che è “di chiesa” in quanto “sacramento” di Cristo – dev’essere *sostanzialmente relazionale*. Che questa relazionalità sia una realtà com-

il segno - L.Ž.], con cui Cristo stesso, attraverso la Sua incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale degli uomini, in mezzo ai quali visse» (n. 10). La descrizione di questo “*motus Christi*” si trova ai nn. 11-12 con riferimento alla Chiesa e ai nn. 2-4 con riferimento alla missione del Figlio («per vias verae Incarnationis») e dello Spirito Santo.

⁶² Cf. P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004², 141-158.

⁶³ Cf. H. SCHÜRMAN, “Pro-Existenz” als christologischer Grundbegriff, in Id., *Jesus - Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, K. SCHOLTISSEK (Hg.), Bonifatius, Paderborn 1994, 286-315.

plexa non sorprende, ma nemmeno confonde. Così come non confonde che la relazionalità conferisca a ciò che è *ecclesiale* un'identità dinamico-rivelativa e, insieme, comunionale. Ma deve trattarsi, si capisce, di una relazionalità agapica, vissuta secondo la logica e la misura della reciprocità.

Che cosa significa tutto questo, ad esempio, relativamente alla persona del vescovo e al ministero episcopale? Come accennato, la concezione e le descrizioni della persona del vescovo nella *Lumen gentium* ne fanno notare l'intrinseca e pluriforme simbolicità: se nel suo ministero si attiene e conforma alla Rivelazione (cf. n. 25) egli, assieme agli altri vescovi, è *simbolo* di Cristo ma allo stesso tempo anche della comunità di fedeli⁶⁴ a lui affidata (chiesa particolare), ed è inoltre parte del collegio dei vescovi, *simbolo* dell'unità di tutta la chiesa. Non c'è dubbio che le "grandezze" simboleggiate varino e non siano riducibili l'una all'altra. Eppure non si può dubitare del fatto che esse siano, in ogni caso, interconnesse: sia perché ogni "grandezza" simboleggiata è sostanzialmente ordinata all'unico *fundamentum fidei*, riconoscendovi la matrice originaria e riassuntiva del proprio significato, sia perché le dinamiche che caratterizzano il processo di simbolizzazione di ogni "grandezza" sono strutturalmente identiche, poggiando sugli stessi principi basilari di "rappresentanza" propri della persona del *Logos incarnato*. In breve, si tratta di dinamiche che possono e, anzi, devono essere descritte come cristologico-trinitarie⁶⁵.

Questo non significa voler affermare che la *Lumen gentium* offra una concezione e una descrizione compiute e definitive di tale processo di simbolizzazione e di tali dinamiche. Essa, ad esempio, non sembra interessata al tema se e come la simbolicità dell'episcopato sia determinata dal rapporto tra il vescovo e la sua chiesa particolare quale comunità dei battezzati, pur ammettendo che ogni battezzato è – singolarmente e assieme a tutti gli altri – "tempio dello Spirito" e pur riconoscendo che tutti insieme (con il loro pastore), come porzione dell'*universitas fidelium* (cf. n. 12), possono aspirare a possedere quel senso soprannaturale della fede (*sensus fidei/fidelium*) che «è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità» (*ivi*).

⁶⁴ Ritengo che se – e solo se – il discorso si muove nell'orizzonte teologico-fondamentale, ossia della teologia della Rivelazione, allora è possibile utilizzare il termine "simbolo" anche in riferimento al rapporto "vescovo-Chiesa particolare", nonostante la *Lumen gentium* n. 23 utilizzi il termine *repraesentatio* («singuli Episcopi suam Ecclesiam [...] repraesentant»). Infatti, dal contesto del n. 23 si capisce che il significato del termine oltrepassa quello di una rappresentanza giuridica, cf. P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen gentium). B. Kommentierung*, 429. Allo stesso tempo sono persuaso che, quando l'esortazione *Pastores gregis* di Giovanni Paolo II parla del «Vescovo come immagine del Padre» (n. 7) affermando: «Ogni Vescovo, di conseguenza, tiene il posto del Padre di Gesù Cristo sicché, proprio in relazione a questa rappresentanza, egli dev'essere da tutti riverito» (n. 7), tali parole possano e debbano essere interpretate soltanto nello stesso orizzonte teologico-fondamentale.

⁶⁵ Cf. G. RUGGIERI, *Alcune considerazioni teologiche*, 189-190.

Il fatto è che la *Lumen gentium* è particolarmente preoccupata di descrivere le relazioni all'interno del collegio episcopale, in cui è centrale il ruolo del pontefice⁶⁶. Ciò deve forse significare che una comunità locale di fedeli (cf. n. 26) non sia in alcun modo determinante per la verità dell'indole simbolica dell'episcopato? In altre parole: la realtà dell'episcopato presuppone o no l'esistenza di una relazione di reciprocità tra il vescovo e la comunità di fedeli a lui affidata, relazione concepita e vissuta secondo la logica del simbolismo cristologico-trinitario? Un cenno di sintetica risposta sembra comparire, nella *Lumen gentium*, laddove vengono affrontati i tre principali uffici del vescovo (cf. nn. 25-27) e, quindi, anche il tema della cura della comunità a lui affidata⁶⁷. Tuttavia, nell'ambito di questa specifica trattazione, emerge un'immagine di comunità come realtà piuttosto passiva quanto ai processi di simbolizzazione, inclusi quelli relativi alla realtà chiamata "episcopato". Ciò deve significare che la comunità dei fedeli non sia da considerare un elemento strutturale attivo della simbolicità sacramentale dell'episcopato?

Permanendo nel contesto della *Lumen gentium*, un timido ma significativo cenno di risposta si può intravedere al n. 26, dove si riconosce a chiare lettere che la comunità locale dei fedeli ha un'indole simbolica, affermando che in essa è veramente presente la Chiesa di Cristo (cf. n. 26). Cosa suggerisce tale specificazione per il nostro tema? Si deve pensare che la comunità abbia un'indole simbolica esclusivamente grazie alla presenza in essa dell'indole simbolica del vescovo (nel senso del detto *ubi episcopus ibi ecclesia*), oppure si può e si deve affermare che l'indole simbolica della comunità sia una caratteristica connessa intrinsecamente con l'indole simbolica dell'episcopato – e del suo esercizio – e da essa determinata, benché ad essa non riducibile? Sono

⁶⁶ Va ricordato che la descrizione del ruolo e della *potestas* del pontefice ai nn. 3 e 4 della *Nota explicativa praevia* (della *Lumen gentium*) continua ad essere al centro della critica di numerosi teologi, che notano la mancanza di una concezione comunionale del papato, rilevando come più problematiche le due note affermazioni: «La distinzione non è tra il romano pontefice e i vescovi presi insieme, ma tra il romano pontefice separatamente (*seorsim*) e il romano pontefice insieme con i vescovi» (n. 3); «Il sommo pontefice, quale pastore supremo della Chiesa, può esercitare la sua potestà in ogni tempo a suo piacimento (*omni tempore ad placitum*), come è richiesto dallo stesso suo ufficio» (n. 4). «Tali clause» – spiega Legrand – «[...] sono caratteristiche di una monarchia assoluta» (H. LEGRAND, *Primato e collegialità per la comunione della Chiesa*, 422-423).

⁶⁷ Che la comunità locale di fedeli sia, in realtà, determinante per l'indole simbolica dell'episcopato viene affermato, nel dopocconcilio, dalla Dichiarazione *La funzione dei vescovi e dei presbiteri* (1976) della Consulta ortodossa - cattolico-romana degli USA (trad. italiana pubblicata in *Enchiridion Oecumenicum*, 2/ 3007-3018). Dopo aver ribadito che l'«ordinazione nella successione apostolica è richiesta per il conferimento del ministero pastorale» e che quest'ultimo «è un elemento fondamentale della realtà sacramentale della Chiesa», la Dichiarazione spiega: «Il vescovo e i presbiteri *possono rappresentare Cristo in quanto vescovi e presbiteri solo nel momento in cui esercitano il ministero pastorale della Chiesa*. Perciò la Chiesa può riconoscere solamente un'ordinazione che comporti un vescovo con un ministero pastorale e un candidato con un titolo di servizio concreto» (3012). Il tema della *rappresentazione* è presente anche nei nn. 3014, 3016.

convinto che la riflessione della *Lumen gentium* (n. 12) sul *sensus fidei* di tutti i fedeli (*sensus fidelium*) permetta di dare ragione a questa seconda alternativa, come confermano alcuni passaggi della *Pastores gregis*⁶⁸ di Giovanni Paolo II e, soprattutto, dell'*Evangelii gaudium*⁶⁹ di Francesco.

Specialmente questo secondo documento fa sperare che la riflessione teologica sull'indole intrinsecamente simbolica sia dell'episcopato sia della comunità locale dei fedeli porti a nuovi interessanti sviluppi, con significative possibilità di concretizzazione sia canonistica che pastorale; ma soprattutto che tali sviluppi avvengano nell'orizzonte di un'ecclesiologia fondata sul simbolismo cristologico-trinitario⁷⁰.

6. Conseguenze ecclesiologiche dell'indole simbolica di ogni battezzato

Nella prospettiva del simbolo reale che cosa si può e si deve dire dei singoli fedeli laici? Ebbene, va detto che, pur essendo i laici al centro dell'attenzione del quarto capitolo della *Lumen gentium*, il Concilio, in realtà, non riflette sulla loro identità ecclesiale (sulla loro appartenenza al popolo di Dio) con l'aiuto della logica del simbolo, che compare, nel contesto del tema "fedeli laici", solo quando si parla dei ministri ordinati, definiti «rappresentanti di Cristo» (n. 37).

La prospettiva teologico-fondamentale del Concilio fa tuttavia intravedere la possibilità di una visione più ampia, che ammetta che il titolo di "rappresentanti" di Cristo, qui attribuito ai pastori, indichi l'indole propria di ogni battezzato, in quanto chi riceve il sacramento del Battesimo viene reso partecipe dell'indole simbolica della chiesa grazie all'incorporazione a Cristo e alla chiesa stessa. Mi pare sia questo il senso delle affermazioni presenti ai nn. 10, 12, 33 e 34 della *Lumen gentium*, dove il fedele laico viene descritto

⁶⁸ Sono significative le parole: «Un vescovo trova la sua identità e il suo posto all'interno della comunità dei discepoli del Signore, dove ha ricevuto il dono della vita divina e il primo ammaestramento nella fede. Ogni vescovo, specialmente quando dalla sua Cattedra episcopale esercita davanti all'assemblea dei fedeli la sua funzione di maestro nella Chiesa, deve poter ripetere come sant'Agostino: "A considerare il posto che occupiamo, siamo vostri maestri, ma rispetto a quell'unico Maestro, siamo con voi condiscipoli nella stessa scuola". Nella Chiesa, scuola del Dio vivente, vescovi e fedeli sono tutti condiscipoli e tutti hanno bisogno di essere istruiti dallo Spirito» (n. 28).

⁶⁹ Mi riferisco, tra gli altri, all'auspicio del papa che il vescovo cammini non soltanto *davanti e in mezzo* al popolo, ma anche *dietro* ad esso, con la consapevolezza che «il gregge stesso possiede un suo olfatto per individuare nuove strade» e che, perciò, è necessario «stimolare e ricercare la maturazione degli organismi di partecipazione proposti dal *Codice di diritto canonico* e di altre forme di dialogo pastorale, con il desiderio di ascoltare tutti [...]» (n. 31).

⁷⁰ È di grande interesse, a questo proposito, la riflessione proposta in G. RUGGIERI, *Alcune considerazioni teologiche*, 179-180, 182-192; *Id.*, "Communio" e "repraesentatio", 214-222.

come colui che è chiamato “a *rendere presente* la chiesa” e a essere il “vivo *strumento* della missione” di questa; e si afferma che Gesù Cristo concede al laico parte del Suo ufficio sacerdotale, congiungendolo alla Sua vita e alla Sua missione⁷¹.

Non c'è dubbio che quella dei ministri ordinati e quella dei fedeli laici siano due indoli di natura simbolica che differiscono quanto alle tipologie (di simbolizzazione) e alle funzioni. Eppure si deve riconoscere – e lo richiede una consequenziale applicazione della logica propria della teologia della Rivelazione – che esse convergono in pieno quanto alla *res* rappresentata e alle dinamiche di simbolizzazione (che la stessa *res* definisce e impone). Ovviamente, ammettere ciò e interpretare tali dinamiche secondo la logica cristologico-trinitaria fa apparire in una luce nuova la questione del rapporto tra i chierici e i fedeli laici, tra il sacerdozio universale e il sacerdozio ministeriale.

Rimane da constatare che l'apertura che la *Lumen gentium* sembra favorire viene interpretata, nel dopoconcilio, con qualche difficoltà e con l'assunzione di posizioni contrastanti di fronte all'idea di una maggiore interazione tra l'indole simbolica propria dei fedeli laici e quella propria dei ministri ordinati (entrambe in funzione della simbolicità della chiesa). Tuttavia diventa sempre più chiaro che tale interazione sia non solo possibile, ma anche opportuna e, anzi, necessaria, persino sul piano dell'esercizio dei tre uffici (*munera*). Recentemente è stato Walter Kasper a ricordare che un'apertura del genere riguarda tutti i battezzati, incluse le donne, scrivendo:

«Alla curia romana farebbe bene se le donne potessero portarvi il loro carisma e le loro competenze professionali, più di quanto non sia avvenuto fino a ora. Inoltre ancora le donne possono rappresentare la chiesa a livello locale, regionale, nazionale e internazionale nei settori pubblici della cultura, dell'educazione, della formazione, della politica, dell'informazione. Poiché alle antiche comunità cristiane appartenevano sia uomini sia donne, anche le donne hanno partecipato al Concilio di Gerusalemme, che di fatto fu un'assemblea di comunità sotto la guida degli apostoli (*Ap* 15). [...] Seguendo l'esempio degli apostoli, nel necessario rinnovamento nelle strutture sinodali, questo dovrebbe oggi offrirci un motivo in più per far partecipare le donne in misura adeguata nei Sinodi, nei consigli parrocchiali e nelle commissioni»⁷².

⁷¹ Si veda la trattazione di questo tema in B.J. HILBERATH, *Thesen zum Verhältnis von Gemeinsamen Priestertum und dem durch Ordination übertragenen priesterlichen Dienst*, in CH. BÖTTIGHEIMER - H. FILSAR (Hgg.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung*, Pustet, Regensburg 2006, 181-194; B.J. HILBERATH, “*Löscht den Geist nicht aus!*”, 92-95.

⁷² W. KASPER, *La collaborazione tra uomini e donne nella Chiesa*, in *Il Regno - documenti* 58 (2013) 173. Il testo originale è reperibile su http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-035-Studientag-FVV-Trier_Vortrag-K-Kasper.pdf (22-02-2015). Quanto a una recente ripresa del tema

Tale apertura potrebbe contemplare una qualche partecipazione delle donne anche all'ufficio di santificare, proprio della sacramentalità dell'episcopato e partecipato, in virtù del sacramento dell'Ordine, in misura differente dai sacerdoti e dai diaconi? La risposta di Kasper è affermativa, pur ammettendo che allo stato attuale delle conoscenze, decisamente consolidato, non ci sono motivi sufficienti per l'introduzione di un sacerdozio o di un diaconato sacramentale (nel suo significato attuale) per le donne. E, dopo aver fatto cenno a un'antica prassi della chiesa del III-IV secolo, il cardinale prosegue in forma interrogativa:

«Non si potrebbe quindi oggi, di fronte alle nuove sfide, prevedere un ministero per le donne, che non fosse quello del diacono, ma piuttosto avesse un proprio profilo, come in passato? Non si potrebbe, senza l'imposizione sacramentale delle mani ma con una benedizione simile a quanto avveniva per la consacrazione delle badesse, ordinare le donne al ministero del diaconato per la comunità, incaricandole dei servizi pastorali, caritativi, catechetici, e di alcuni servizi liturgici? Anche un tale sacramentale parteciperebbe alla dimensione sacramentale fondamentale della chiesa, sebbene senza la stessa "densità" di un sacramento»⁷³.

È evidente che queste posizioni di apertura sono spighe cresciute dai semi della *Lumen gentium*, così come le recenti affermazioni dell'*Evangelii gaudium* di papa Francesco riguardo a un necessario allargamento degli spazi «per una presenza femminile più incisiva nella chiesa» (n. 103), inclusi quelli «dove si prendono decisioni importanti» (n. 104). Allo stesso tempo, però, sono convinto che tali aperture potranno portare a una maturazione e a una mietitura in sintonia con lo spirito del Vaticano II solo se verrà salvaguardata la prospettiva del "simbolo reale", propria di un'ecclesiologia illuminata dalla verità della persona del *Logos* incarnato del Padre per mezzo dello Spirito. E soprattutto sono certo che la qualità del "grano" ricavato potrà essere buona solo se il seme verrà coltivato, raccolto, custodito e, a suo tempo, gettato di nuovo nella terra da una comunità consapevole della propria "non debole analogia" con Cristo, vivente in costante apertura al soffio dello Spirito Santo, apertura di cui la *Lumen gentium* ha voluto parlare nel 5° capitolo, descrivendo nell'8° la sua perfetta realizzazione nella persona di Maria, Madre di Dio e *modello* della chiesa⁷⁴.

dell'ordinazione delle donne, rimando al saggio del teologo dogmatico dell'Università di Bamberg G. KRAUS, *Frauenordination*, in *Stimmen der Zeit* 229 (2011) 795-803, e alla replica a firma di G.L. MÜLLER, *Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden?*, in *Stimmen der Zeit* 230 (2012) 374-385.

⁷³ W. KASPER, *La collaborazione tra uomini e donne*, 174-175.

⁷⁴ Tali consapevolezza e apertura chiedono «un'adeguata e determinata concentrazione d'impegno nella formazione della coscienza sinodale dei credenti e della comunità cristiana. [...] Non si tratta di un fatto operativo, ma neppure soltanto di un fatto intellettuale, bensì, in prima istanza, di un fatto spirituale. Si tratta,

Ogni altra consapevolezza al di fuori di questa – del proprio essere, cioè, simbolo del rendersi presente della grazia e della volontà del Dio unitrino in mezzo agli e per gli uomini – porta la chiesa a esporsi a un severo giudizio di Colui di cui essa è soltanto una creatura e uno strumento, giudizio pari a quello che lo Spirito rivolge, nell'*Apocalisse* (cap. 2), agli “angeli” delle sette chiese.

7. Conclusione: “la chiesa si risveglia nelle anime...”

Ecco dove sta, a mio avviso, l'attualità della *Lumen gentium*, se letta e interpretata nell'ottica di un'ecclesiologia fondamentale, ossia alla luce della Rivelazione trinitaria. Tale luce permette di pensare e descrivere la chiesa come una realtà che certamente deve avere di fronte la sua fase storica primitiva (“chiesa apostolica”), determinante, sul piano dei principi e degli aspetti normativi, sia per la sua dottrina e culto che per la sua organizzazione e missione. Tuttavia, la verità della Rivelazione trinitaria, che è la verità anche sulla chiesa (sulla sua costituzione, sul *perché* del suo esserci e della sua missione storica), invita quest'ultima a crescere nella consapevolezza di essere lo strumento e il luogo del rendersi presente del *Logos* del Creatore e, in Lui, della volontà e della potenza salvifiche del Dio trinitario. Un rendersi-presente dello stesso mistero la cui verità, apparsa in *forma Christi*, era e continua ad essere costitutiva e normativa per l'esistenza, il funzionamento e la comprensione di tutte le realtà “ecclesiali”; sia che vengano chiamate “uffici” e “ministeri”, sia che vengano indicate con le espressioni “successione apostolica” e “primato petrino”.

Ovviamente questo orizzonte interpretativo non intende portare verso semplificazioni ed esagerazioni già verificatesi nella storia cristiana, ma si preoccupa di mantenere lo sguardo sulla chiesa come realtà non ripiegata ossessionatamente in se stessa e conscia di non doversi accontentare di una visione cosificante e puramente imitatoria né dei primi momenti e aspetti del suo sviluppo né di quelli delle fasi storiche successive. L'orizzonte del simbolo reale propone di assumere un tipo di ermeneutica che corrisponda alla peculiarità della chiesa quale *realitas complexa*: quello che, poggiando sul solido e fecondo terreno degli studi esegetici, storici e teologici, permette di

cioè, di immergere la coscienza credente nell'esperienza del vivere in-Cristo, sotto l'azione dello Spirito, nella concretezza di quella *communio* che è il popolo di Dio» (P. CODA, *Coscienza sinodale del popolo di Dio. Rinnovamento a cinquant'anni dal Vaticano II*, in *Il Regno - attualità* 59 [2014] 433). Da questo punto di vista è e sarà di costante attualità il richiamo alla necessità di una *spiritualità di comunione*, presente nella *Novo millennio ineunte* (nn. 43-45) di Giovanni Paolo II.

pensare la verità di tutto ciò che è *ecclesiale* non nella chiave di un semplicistico, meccanico e nostalgico rimando alla chiesa di ieri, ma con riferimento a Colui che di essa è lo Sposo fedele di sempre e, come tale, continua a rendersi presente (cf. *SC* 7); Colui che dona alla chiesa il Suo Spirito, il quale non smette di esortarla a rimanere rivestita della stessa fedeltà e dello stesso amore della comunità apostolica⁷⁵.

Non c'è dubbio che l'ermeneutica del simbolo reale sia in grado di condurre – mi si permetta l'espressione – a un salutare *linfodrenaggio* sia del pensiero sulla chiesa sia del concreto funzionamento di tutti quegli elementi (persone, uffici, azioni) che fanno parte, strutturalmente, della realtà *ecclesiale*. Credo che numerosi fautori e testimoni dell'assise conciliare abbiano voluto incoraggiare la teologia e la chiesa a incamminarsi proprio in questa direzione, offrendo un contributo prezioso e competente all'elaborazione di un'ecclesiologia rinnovata, capace di pensare la chiesa *secundum veritatem* (cf. *UR* 9), preoccupandosi che le verità della dottrina e della prassi ecclesiale vengano «opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine» (*UR* 6). Rahner, teologo dell'*ecclesiologia fondamentale*, era senz'altro uno di loro. Tuttavia, è stato in particolare Benedetto XVI a mettere in luce, come – credo – nessuno prima di lui nel periodo postconciliare, la forza propulsiva dell'ecclesiologia fondamentale del Vaticano II.

Mi riferisco alla sua rinuncia al ministero petrino, vissuta in piena fedeltà all'indole simbolica del proprio ufficio, ossia come atto di *confessio* pubblica della sovrana *potestas* di Cristo sulla chiesa e sui suoi ministri⁷⁶. Chi frequenta

⁷⁵ Si tratta di una logica che rimette la coscienza credente «a diretto contatto con l'ispirazione evangelica [e, prima ancora, con il mistero trinitario della persona e della missione del *Logos* incarnato - L.Ž.] in modo che essa, ricca dell'eredità della grande Tradizione ma non inibita dalle espressioni storicamente contingenti dell'identità ecclesiale, possa incarnarsi nel qui e nell'ora del nostro tempo con fedeltà e incisività» (P. CODA, *Coscienza sinodale del popolo di Dio*, 433).

⁷⁶ Va rammentato che Ratzinger ha voluto segnalare la cruciale importanza, per l'ecclesiologia, della prospettiva del "simbolismo reale" già prima del Vaticano II. Mi riferisco, ad esempio, al suo saggio *Die christliche Brüderlichkeit* del 1958, in cui il teologo tedesco descrive l'indole simbolica della Chiesa ricorrendo al termine *repraesentatio*. Egli spiega: «Sotto il profilo dogmatico dobbiamo dire che la raffigurazione oggettiva dell'azione salvifica vicaria di Gesù Cristo, la prosecuzione e la rappresentanza oggettiva dell'impegno vicario di Cristo in favore degli altri può spettare solo all'*unica* chiesa, cioè, secondo la fede cattolica, appunto alla chiesa cattolica, che si raccoglie attorno al successore di Pietro. Ci imbattiamo qui in una categoria ecclesiologica fondamentale, la cui importanza comincia solo a poco a poco a diventare chiara, vale a dire la categoria della "*re-praesentatio*". Come il senso essenziale del sacramento è quello di far risplendere simbolicamente il mistero nascosto di Dio, di proclamare pubblicamente nel mondo visibile la partecipazione di Dio al dramma della storia, di annunciare l'invisibile nel mondo del visibile e di rinviare a lui, così la stessa cosa va detta anche del grande sacramento complessivo che è la chiesa: esso è segno di Dio in questo mondo, il suo compito è quello di rappresentare in maniera visibile e pubblica la volontà salvifica divina davanti al volto della storia» (J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, tr. it., Queriniana, Brescia 2005, 112-113). Per una lettura della rinuncia come atto interpretativo dell'ecclesiologia conciliare cf. G. MARENGO, *Benedetto XVI, il Vaticano II e la rinuncia al pontificato*, Cittadella, Assisi 2013, 100-115.

gli scritti di Ratzinger/Benedetto XVI sa che tale gesto è maturato sul terreno della ricezione della *Lumen gentium*. È opportuno ricordare, a questo proposito, la sua lettera (del 1986) al teologo Max Seckler, ove si legge:

«Le persone perseverano nella chiesa non perché vi trovano feste comunitarie e gruppi di azione, bensì perché sperano di trovarvi le risposte a domande vitali indispensabili. Tali risposte non sono state escogitate dai parroci o da altre autorità, ma vengono *da un'autorità più grande* e sono fedelmente mediate e amministrare, semmai, dai parroci. [...] La religione penetra oggi come sempre in profondità nella vita degli uomini per attingervi un punto di Assoluto e, a tanto, serve solo una risposta che viene dall'Assoluto. Là dove i parroci o i vescovi non appaiono più come i mediatori *di quanto è Assoluto anche per essi*, ma hanno solamente da offrire le loro proprie azioni, è allora che diventano una "chiesa ministeriale" e, come tali, superflui»⁷⁷.

Concretizzando più tardi la stessa idea, ma questa volta in riferimento al ministero petrino, il cardinale tedesco ribadisce:

«Il ministero del successore di Pietro è un caso particolare del ministero episcopale e connesso in modo particolare con la responsabilità di tutta quanta la chiesa. Ma questo ministero di Pietro e la sua responsabilità non potrebbero nemmeno esistere, se non esistesse innanzitutto la chiesa universale. Si muoverebbe infatti nel vuoto e rappresenterebbe una pretesa assurda. Senza dubbio la retta correlazione di episcopato e primato dovette essere continuamente riscoperta anche attraverso fatica e sofferenze. Ma questa ricerca è impostata in modo corretto solo quando viene considerata a partire dal primato della specifica missione della chiesa e ad esso in ogni tempo orientata e subordinata: il compito cioè di portare Dio agli uomini, gli uomini a Dio. Lo scopo della chiesa è il Vangelo, e attorno ad esso tutto in lei deve ruotare»⁷⁸.

Con quanto appena detto non intendo affatto insinuare che il pontefice più fedele al Vaticano II sia colui che abbia il coraggio di rinunciare, al tempo opportuno, al ministero petrino. Il fatto è che, per l'alto grado di simbolicità che rivestono la persona e il ministero del pontefice, una scelta del genere scuote le coscienze dei battezzati, richiamando l'attenzione su ciò che nella fede e nella vita ecclesiale è e deve rimanere sempre essenziale, aiutando a scoprire che – come sottolineò Benedetto XVI, citando Romano Guardini, in occasione del saluto di congedo ai cardinali – la chiesa

⁷⁷ J. RATZINGER, *Progressi dell'ecumenismo. Una lettera alla "Theologische Quartalschrift" di Tubinga*, in *Id.*, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 132-133.

⁷⁸ J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"*, 76-77.

«non è un'istituzione escogitata e costruita a tavolino... , ma una realtà vivente... Essa vive lungo il corso del tempo, in divenire, come ogni essere vivente, trasformandosi... Eppure nella sua natura rimane sempre la stessa, e il suo cuore è Cristo". È stata» – ha continuato il papa – «la nostra esperienza, ieri, mi sembra, in Piazza: vedere che la chiesa è un corpo vivo, animato dallo Spirito Santo e vive realmente dalla forza di Dio. Essa è nel mondo, ma non è del mondo: è di Dio, di Cristo, dello Spirito. Lo abbiamo visto ieri. Per questa è vera ed eloquente anche l'altra famosa espressione di Guardini: "La chiesa si risveglia nelle anime"⁷⁹. La chiesa vive, cresce e si risveglia nelle anime, che – come la Vergine Maria – accolgono la Parola di Dio e la concepiscono per opera dello Spirito Santo; offrono a Dio la propria carne e, proprio nella loro povertà e umiltà, diventano capaci di generare Cristo oggi nel mondo. Attraverso la chiesa, il Mistero dell'Incarnazione rimane presente per sempre. Cristo continua a camminare attraverso i tempi e tutti i luoghi»⁸⁰.

Lubomir Žak
zak@pul.it

Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁷⁹ Si veda il commento alle parole di Guardini in P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen gentium)*. A. Einleitung, 286-287.

⁸⁰ BENEDETTO XVI, *Saluto di congedo ai cardinali presenti in Roma* (28-02-2013), in *AAS* 105 (2013) 295-296.

**Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II
Spunti di riflessione alla luce della ricezione della *Lumen gentium***

LUBOMIR ŽAK

Abstract

Alla luce di una sintetica disamina delle differenti linee di interpretazione della *Lumen gentium* emerse durante il periodo postconciliare, l'Autore riflette sull'attualità della costituzione, intravedendola non tanto nelle singole prese di posizione o nelle formulazioni del documento quanto piuttosto nell'impostazione di fondo delle sue principali idee e intuizioni. Si parte dal presupposto che tale impostazione – da considerare una sorta di "ecclesiologia fondamentale" – si stagli con sufficiente chiarezza quando la dottrina del Vaticano II viene interpretata nell'orizzonte del dinamico *fundamentum fidei*: l'autorivelazione di Dio triuno in Gesù Cristo (cfr. *DV*). Facendo riferimento a K. Rahner, in particolare alla sua ermeneutica del "simbolo reale" riferito al Cristo e alla Chiesa, l'Autore mette in luce come una conseguente interpretazione teologico-fondamentale della *Lumen gentium*, svolta alla luce della verità della Rivelazione trinitaria, sia in grado di continuare a stimolare l'attuale ricerca ecclesiologica, spingendola verso nuovi promettenti sviluppi.

Parole chiave:

Concilio Vaticano II; *Lumen gentium*; *Dei Verbum*; Teologia della Rivelazione; Simbolo reale; Karl Rahner

Abstract

In the light of a synthetic analysis of the different lines of interpretation of *Lumen gentium* that have emerged during the post-conciliar period, the Author reflects on the relevance of the Constitution not so much by taking into account the individual positions assumed by the document, or the various formulations within it, as much as the fundamental perspective offered by its principle ideas and intuitions. Basic to this approach is the presupposition that this foundational perspective – which can be considered as a kind of "fundamental ecclesiology" – stands out with sufficient clarity when the teaching of Vatican II is interpreted against the horizon of a dynamic *fundamentum fidei*: the self-revelation of the triune God in Jesus Christ (cfr. *Dei Verbum*). By referring to K. Rahner, in particular to his hermeneutic of the "Real Symbol" with reference to Christ and the Church, the Author demonstrates how a consequential fundamental theological interpretation of *Lumen gentium*, attentive to the truth of trinitarian Revelation, continues to stimulate current ecclesiological research, advancing it toward new, promising developments.

Keywords:

Second Vatican Council; *Lumen gentium*; *Dei Verbum*; Theology of Revelation; Real symbol; Karl Rahner

DIE MEHRDIMENSIONALE THEO-LOGIK DER POLARITÄT

Anmerkungen zum Denken von E. Przywara

*Achim Schütz**

Erich Przywara¹ gehört fraglos zu den bedeutendsten jener Denker des 20. Jahrhunderts, die sich im subtilen Übergangsbereich zwischen Philosophie und Theologie ansiedeln². Er bleibt dabei immer bewusst ein Glaubender, der im systematisch-spekulativen Nachdenken die Grundwahrheiten der christlichen Offenbarung vor der Vernunft verantwortet zu erhellen sucht. Freilich greift er überaus weit und mithin bereichernd aus³; er steht im Austausch mit ganz unterschiedlichen Ansätzen und logischen Figuren, wie sie sich über die Jahrhunderte hin herausgebildet haben. So wird sein Blick gleichermaßen geschärft und von der Verfangenheit im gewohntermaßen Gängigen gelöst. In diesem Jahrzehnte währenden Prozess schälen sich immer deutlicher die bestimmenden Grundoptionen seines theologischen Daseinsverständnisses heraus: die Verknüpfung von kategorialer und transzendenter Wirklichkeit unter dem Vorzeichen der Analogie⁴ und eine Konzeption Gottes, welche dessen Geheimnishaftigkeit niemals ideologisch oder götzenbildnerisch überblendet⁵. Der Weg zu solcher Ausdrücklichkeit ist jedoch lang und keineswegs als eine

¹ Um biographische Umstände von Przywaras Leben erheben zu können, mag herangezogen werden W. BIRNBAUM, *Zeuge meiner Zeit*, Musterschmidt, Göttingen 1973. Direkt zu seiner Person verweise ich auf TH. F. O'MEARA, *Erich Przywara, His Theology and His World*, Notre Dame, Indiana 2002.

² Einen guten Überblick über Przywaras *forma mentis* bietet F. WULF, *Christliches Denken. Eine Einführung in das theologische Werk von Erich Przywara (1889-1972)*, in P. IMHOF (Hg.), *Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung*, Echter, Würzburg 1990, 353-366.

³ Man denke nur an die enzyklopädische Anlage von E. PRZYWARA, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Glock und Lutz, Nürnberg 1952.

⁴ Wohl ist der Autor durch keines seiner Werke im wissenschaftlichen Diskurs so bekannt wie durch DERS., *Analogia entis. Metaphysik, Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Johannes, Einsiedeln 1962. Vgl. dazu B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

⁵ Unter dieser Rücksicht ist bedeutend, wenn auch nicht in weiten Kreisen rezipiert, E. PRZYWARA, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, 3 Bde., Herder, Freiburg 1938-1940. Vgl. dazu M. SCHNEIDER, „Unterscheidung der Geister“. *Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*, Tyrolia, Innsbruck 1987, 26-78, und E.-M. FABER, *Deus semper maior. Erich Przywaras Theologie der Exerzitien*, in *Geist und Leben* 66 (1993) 208-227.

Art von leidiger Durchgangspassage anzusehen, die allein vom erreichten Zielpunkt her Sinn hätte und dann der Vergessenheit anheimfallen könnte. Im Gegenteil. Wichtiges bzw. Bedeutsames tut sich *in itinere* dar: Przywara beschäftigt sich mit der Gegensatzlehre und der Frage nach der polaren Struktur des Realitätsgefüges. Was in diesem Zusammenhang zu Tage tritt, soll im Folgenden in großen Linien dargestellt und in ein – wenn auch grob gehaltenes – Netz von vertiefenden Verweisen bzw. Querbezügen eingefügt werden.

Die nachfolgenden Ausführungen untergliedern sich in drei Teile. Zunächst einmal wird der Versuch unternommen, die Fragekonstellation zu klären, in die sich die Polaritätslehre einordnet. Es wird um eine systematische – ansatzweise auch geistesgeschichtliche – Verortung des zentralen Begriffs gehen. Vor diesem Hintergrund soll sich in einem zweiten Moment abzeichnen, wie Przywara in seinem Werk das Wort vom Gegensatz inhaltlich füllt und welche weiterreichenden Implikationen für ihn damit verbunden sind. In einem dritten und abschließenden Punkt soll die Polaritätslehre in ihrer Bedeutung für die theologische Anthropologie herausgearbeitet werden. Dem formalen Zentrum nach birgt sie aufgrund ihrer Logik der Gegenüberstellung ein sehr großes Potential in sich. So wird es unter dieser Rücksicht zu einer konkreten Entfaltung der Art und Weise kommen, wie sich der Mensch – in seinem Selbstverhältnis, in seinem Weltbezug und in seiner Verbindung zu Gott – innerhalb der Wirklichkeit definiert.

Verortung der Gegensatzlehre in der modernen Geistesgeschichte

An jeden Menschen, der sich in die Welt angemessen eingliedern möchte, ergeht wohl nachhaltig folgende, sehr präzise formulierte Anweisung. «Du sollst aber nie vergessen, was ich dir so oft gesagt habe: unsre Bestimmung ist, die Gegensätze richtig zu erkennen, erstens nämlich als Gegensätze, dann aber als die Pole einer Einheit»⁶. Diese Worte stammen nicht etwa aus der Feder Przywaras; vielmehr legt Hesse sie im *Glasperlenspiel* als Mahnung dem alten Musikmeister gegenüber dessen Zögling Josef Knecht in den Mund. Doch obwohl der Kontext der eines Romans ist, wird in den Worten viel systematisch Bedeutsames erfasst von eben dem, was Przywara in seiner Polaritätslehre auf den Punkt bringt. Ein (geistig) noch zu Formender ist angehalten, die Wirklichkeit in seiner Sicht der Dinge nicht verzerrt wahrzunehmen, sondern ihrer faktisch-logischen Struktur Rechnung zu tragen. In diesem Zusammen-

⁶ H. HESSE, *Das Glasperlenspiel*, Suhrkamp, Frankfurt 1972, 83.

hang tritt die Gegensatzlehre auf den Plan. Vieles steht sperrig gegeneinander und unterscheidet sich auf eine derart schneidende Weise, dass sich keine dialektisch vermittelnden Übergänge herauschälen bzw. konstruieren lassen⁷. Dennoch zerfällt dieses herb sperrige Miteinander nicht in (monadische) Einzelteile; es bildet vielmehr ein integrierendes, nicht aber platt nivellierendes Gesamt aus. Eine solcherart aufgeraute und raue Ordnung mag irritieren, rückt sie doch ihren inneren architektonischen Gesetzmäßigkeiten nach ganz in die Nähe einer paradoxen Logik⁸. Und tatsächlich stöhnt angesichts der hieraus folgenden Anschauung Josef Knecht auch verzweifelt auf:

«Wenn es doch eine Lehre gäbe, etwas, woran man glauben kann! Alles widerspricht einander, alles läuft aneinander vorbei, nirgends ist Gewissheit. Alles lässt sich so deuten und lässt sich auch wieder umgekehrt deuten. Man kann die ganze Weltgeschichte als Entwicklung und Fortschritt auslegen, und kann ebenso nichts als Verfall und Unsinn in ihr sehen. Gibt es denn keine Wahrheit? Gibt es keine echte und gültige Lehre?»⁹.

Aus diesen Äußerungen spricht die Sehnsucht nach einer traditionellen klaren Ordnung, die nachhaltige Eindeutigkeit in der Sicht der Dinge gewährt. Freilich berühren diese Vorbehalte die Gegensatzlehre nur in einem eher uneigentlichen Sinne. Die Offenheit der Geschichte auf unterschiedliche, einander gar widersprechende Deutungen wird meist mit Bezug auf die kategoriale Verfasstheit des Daseins verhandelt, welche eine letztgültige Entschiedenheit unmöglich macht¹⁰. Die eschatologische Wahrheit des Unmissverständlichen ist im Rahmen von Zeit und Raum nicht gegeben¹¹. So lange Geschichte währt, gebietet eine Forderung des gesunden Menschenverstands, allen vorhandenen Gegensätzlichkeiten tapfer ins Auge zu blicken – selbst wenn sie sich bis zur beunruhigenden Größe des Widersprüchlichen aufbauen. Es ist just das formale Architekturprinzip der Polarität, dem die ordnende und bestimmende

⁷ Schon an dieser Stelle sei kritisch auf das Denken Hegels hingewiesen, das innerhalb seiner groß angelegten Bewegungen des Begriffs keinen Ort gewährt für Brüchiges und Gebrochenes.

⁸ Man muss hier mit Nachdruck auf Kierkegaard und seine Überlegungen zur wirklichen Existenz des Einzelnen verweisen. Er versucht dem dialektisch nicht zu Vermittelnden Raum zu geben und macht sich stark für das Paradoxe. Es darf aber nicht übersehen werden, dass es sich dabei nicht etwa um das A-logische, sondern um eine ganz spezielle Form der Logik handelt. Siehe zu diesem Ansatz G. LORIZIO, *La logica del paradosso. In teologia fondamentale*, LUP, Città del Vaticano 2001. Vgl. generell zur Frage bei Kierkegaard V. MELCHIORRE, *La coscienza tragica*, in DERS., *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1987, 43-90.

⁹ H. HESSE, *Das Glasperlenspiel*, 85.

¹⁰ Vgl. in dieser Hinsicht die Darstellung von Rahners Theologie gemäß R. MIGGELBRINK, *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Telos-Verlag, Altenberge 1989.

¹¹ Siehe u. a. M. KEHL, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1988, 23ff u. 235ff.

Kraft zukommt, welche Josef Knecht mit klagendem Ton einfordert oder sich zumindest doch erhofft.

In dem soeben skizzierten Zusammenhang führt – der Sache nach – ein Weg direkt auf Rosenzweig zu, der die Komplexität der Frage mit großer Sensibilität und gleichzeitig ironisch beleuchtet. Es geht ihm um eine angemessene geistige Haltung angesichts der Wirklichkeit; deren Gegebenheiten dürfen nicht von falschen Idealen bzw. hehren Ideen her überschminkt werden¹². Wer die Welt betrachtet, sollte sich nicht verlieren in allzu abgehobenen Überlegungen, welche ihn dann den Sinn für jene Gegebenheiten verlieren lassen, auf denen sein Dasein tatsächlich aufruht. Das Spröde, Herbe und Abgründige dürfen nicht ausgeblendet werden; sonst läuft man Gefahr, sich selbst zu schaden oder sich zumindest in den Augen der Anderen lächerlich zu machen. Beredtes Beispiel ist unter dieser Rücksicht Tales von Milet, dessen tragisch-komisches Schicksal bereits Platon mit einem Augenzwinkern kommentiert. Zu sehr schweifte jener mit seinen Blicken ab vom Konkreten, verlor sich in der Betrachtung der Gestirne und übersah dabei die Öffnung des berühmten Brunnens, in den er schließlich fiel¹³. Der Gegensatz von Tragendem und nicht Tragendem war ihm nicht zu Bewusstsein gekommen; er hatte sich der Wichtigkeit dieser Polarität nicht gestellt, war ihr idealistisch träumerisch ausgewichen und musste die existentiellen Konsequenzen dafür in Kauf nehmen.

Es ist leider nur allzu wahr, dass der menschliche Geist vernebelt werden kann und dadurch den klaren Zugang bzw. Bezug zur Wirklichkeit verliert. Rosenzweig beschreibt dies in *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang bereits die Begriffswahl¹⁴. Dem Autor geht es um jene geistige Haltung des Menschen, die sich als offen erweist für das Faktische bzw. das konkret Gegebene¹⁵. Diese

¹² Siehe überblicksartig schon jetzt, aber dann vor allem zum Folgenden, F. ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Melzer, Düsseldorf 1964.

¹³ Vgl. dazu H. BLUMENBERG, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1987.

¹⁴ Vgl. in dieser Hinsicht meine weiterführenden Überlegungen in A. SCHÜTZ, *Tra sapere, saggezza e buon senso. Verso una sana cultura intellettuale nella formazione vocazionale*, in *Seminarium* 52 (2012) 273-296.

¹⁵ Der Mensch ist selbst der (sich) Gegebene; dieser Tatsache kann er – will er wahrhaftig und ehrlich sein – nicht ausweichen. Doch sie kennzeichnet nicht nur sein eigenes Wesen, sie ist auch grundlegend charakteristisch für eine angemessene Verortung in seinem vielschichtigen *Habitat*. Wer vermeint, alles (Wirkliche) nähme seinen Ausgang allein im eigenen Ich, weist sich als abgekehrt von der tragenden Architektur des Gesamtdaseins und als (ungesund) zurückgebeugt auf sich selbst aus; die christliche Tradition spricht in diesem Zusammenhang von der sündhaften *incurvatio* des Einzelnen. In dieser Hinsicht wäre die Lehre von der *adaequatio* als Definition der Wahrheit in einer weiterentwickelten Weise zu formulieren. Jeder Mensch ist – will er der Wahrheit ganz konkret Ehre antun – dazu angehalten, sich in ein persönliches Entsprechungsverhältnis zur grundlegenden Tatsache des Gegebenen einzuweisen. Spekulativ bereichernd könnte es in diesem Kontext sein, die Wahrheitslehre des Anselm von Canterbury herzu ziehen, der sein

Disposition sieht er existentiell bedeutsam werden im *gesunden Menschenverstand*. Letzterer führt nicht etwa dazu, dass der Einzelne durch die vielen angelernten Inhalte des *Wissens* selbstverliebt und -verfangen überfrachtet wird. Eher siedelt sich sein Profil in der Nähe dessen an, was gemeinhin mit *Weisheit* bezeichnet wird: Geistige Vollzüge sind demnach vor allem von den Tatsachen und Wahrheiten des Gegebenen inspiriert. Denkerische Betrachtungen sehen nicht über das Wirkliche hinweg, sondern haben derart lang – und unverstellt – ihren Blick auf der Welt mit all ihren Seinsstufen ruhen lassen, dass sich echte Erhellung zuträgt, nicht etwa Übermalung oder Ausblendung.

Gerade aber in dieser Hinsicht kann der Mensch in eine ungesunde Schiefelage geraten. Rosenzweig selbst sagt sich unter diesem Aspekt von Hegel los; dieser erscheint ihm – nach sehr intensiver Beschäftigung – allzu sehr verfangen in den inneren Begriffsdynamiken¹⁶ seines groß, ja absolut angelegten philosophischen Systems¹⁷. Dabei ist es ausgerechnet Hegel selbst, der lange vor den unzähligen Paragraphen seiner Enzyklopädie einen knappen Aufsatz publiziert, in dem er das Problem auf den Punkt bringt¹⁸. Er wendet sich gegen jede geistige Haltung, die von der Wirklichkeit absieht und um Figuren bzw. Gebilde kreist, deren tatsächliches Vorkommen keineswegs erwiesen ist¹⁹. Dass er selbst sich nach seinem Tod dem Vorwurf ausgesetzt sieht, die Objektivität des Denkens, also die Bindung an die Welt der Objekte verloren zu haben, muss als tragische Rundung seines absoluten Idealismus konstatiert werden. Schelling spricht deshalb auch kritisch abwertend von einer *negativen Philosophie*, der das Positive des objektiv Gegebenen verloren gegangen ist²⁰. Es fehlt ihr das inspirierende Prinzip der *Alterität*; keinesfalls darf man vermeinen, mit der Dialektik Hegels an die nämliche formale Logik zu rühren²¹. Diese Tatsache wird im Rahmen der

Denken um den zentralen Begriff der *rectitudo* anordnet. Der Einzelne wäre demgemäß aufgerufen, nicht dem falschen – subjektiv konstruierten – Schein zu verfallen, sondern dem Wesenskern der Dinge, der ihm von außen her entgegengetragen wird, Recht widerfahren zu lassen. Vgl. dazu DERS., *Conoscenza e verità nella fede*, in M. COZZOLI (Hg.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esorazione apostolica "Porta Fidei"*, LUP, Città del Vaticano 2012, 281-299.

¹⁶ Die grundsätzliche Bedeutung, welche dem Begriff anstelle der Idee zukommt, beleuchtet durch sein ganzes Werk hindurch I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Francke, Bern 1946.

¹⁷ Vgl. H. KIMMERLE, *Anfänge der Dialektik*, in C. JAMME - H. SCHNEIDER (Hgg.), *Der Weg zum System*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, 274-282.

¹⁸ Vgl. G.W.F. HEGEL, *Wer denkt abstrakt?*, in DERS., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt 1986, 575-581.

¹⁹ Es ist bemerkenswert, dass circa 120 Jahre später Guardini – mit melancholischen Untertönen – die fatalen Folgen der nämlichen *Abstraktion* beklagt. Siehe R. GUARDINI, *Briefe vom Comer See*, Matthias Grünewald, Mainz 1927, 24ff.

²⁰ Vgl. dazu A. HALDER, *Gott, das Seiende und die Geschichte. Zur „positiven“ Philosophie Schellings*, in J. MÖLLER (Hg.), *Der Streit um den Gott der Philosophen*, Patmos, Düsseldorf 1985, 100-112.

²¹ Siehe zur Einordnung der Frage M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Walter de Gruyter, Berlin 1970, 143ff.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften sehr deutlich²². Hegel definiert dort den Charakter der Mystik, die er als unmittelbare Vorstufe zu seiner absoluten Philosophie betrachtet. Das Mystische ist im Grunde die Aufhebung des Glaubens; die göttliche Wirklichkeit wird nicht mehr dem Einzelnen gegenüber gesehen, das Subjekt gehört vielmehr dem Absoluten anteilig zu. Mit dieser Option der Mystik gehen die Strukturgesetze von Hegels System Hand in Hand; sie spiegeln sich in ihr gleichsam vorausdeutend wider. Es herrschen in keinem Bereich mehr – nicht allein in jenem, der das Verhältnis von Mensch und Göttlichem entfaltet – konturierende Gegensätze. Nur noch verbindend dialektische Übergänge kommen vor. Damit geht alles wohltuend Abgetrennte, jeder bereichernde Gegenpol von vornherein verloren. Hegel selbst spricht nicht zuletzt in diesem Zusammenhang davon, dass er die starre Ideenwelt in eine umfassende Begriffsdynamik verwandeln will²³. Für ihn kommt alles darauf an, die verbindende Kraft der *Vernunft* gegen das skandierende Gesetz des *Verstandes* stark zu machen²⁴. Auch dies ist wiederum eine Ansicht der immer gleichen Grundoption. Alles geht ineinander über; es gibt nichts wirklich Unterschiedenes bzw. Abgeschiedenes²⁵. Distanzen können nicht auftreten, weil das Absolute in sich je schon alles enthält. So umfasst Hegels System in der Tat alles und doch ist es nicht deckungsgleich mit dem, was sich als bzw. in der Wirklichkeit darreicht. Denn es ist schlechterdings unwahr, dass im Dasein überall logische Verbindungslinien herzustellen wären. Manches ist an und für sich nicht vermittelt; deshalb kann es auch nicht durch geistige Vermittlung erfasst bzw. begriffen werden²⁶. Einem solchen Ansinnen wohnt eine doppelt fehlerhafte Option inne. Zum einen ist das Gegebene an sich in seinen unterschiedlichen Teilbereichen nicht immer und überall durch klar einsichtige Verknüpfungen gekennzeichnet. Zum anderen lässt sich nicht alles, was sich faktisch zuträgt, dem Bewusstsein des Einzelnen deutlich und stimmig annehmbar vermitteln²⁷. Es bestehen unleugbar Brüche und Gräben.

²² Vgl. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil*, Suhrkamp, Frankfurt 1986, 178f (= Zusatz zu § 82).

²³ Vgl. A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Desclée de Brouwer, Paris 1970, 346ff.

²⁴ Siehe G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in DERS., *Jenaer Schriften 1801-1807*, 287-433, 288f. Vgl. dazu E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Lethielleux, Paris 1979, 256ff.

²⁵ Vor einem solch systematischen Hintergrund wäre es spekulativ vielversprechend, den Gedanken von der Abgeschiedenheit bei Meister Eckhart unter dieser Rücksicht weiter zu entwickeln. Siehe MEISTER ECKHART, *Von der Abgeschiedenheit*, in DERS., *Mystische Schriften*, Karl Schnabel, Berlin 1903, 165-181.

²⁶ Siehe insgesamt zu Größe und Grenzen des Vermittelbaren A. SCHÜTZ, *Wahrheit und Vermittlung. Das Wahrheitsverständnis im absoluten Idealismus Hegels*, in *Gregorianum* 87 (2006) 102-127.

²⁷ Diese Subjekt-Objekt-Beziehung bildet den systematischen Mittelpunkt der Wahrheit als Vermittlung gemäß Hegel; er entfaltet diese Struktur hauptsächlich in der *Phänomenologie des Geistes* im Blick auf ihre vielfältigen Implikationen. Vgl. ebd., 111ff.

Diese Einsicht nun ist es, die Rosenzweig zum Ausgangspunkt für seine Kritik an Hegel macht – um der Wirklichkeit willen. Er tut dies zum Beginn seines Hauptwerks *Der Stern der Erlösung*, das durch diese Eröffnung in einem erhellenden Bezug steht zum bereits zitierten „Büchlein“²⁸. Er handelt vom Nichts. Dabei ist sein Blickwinkel deutlich verschieden von demjenigen, in dem – einige Jahre später – Jaspers diesen Begriff verwendet²⁹. Bei Rosenzweig geht es wohl auch um die konkrete Erfahrung des Nichtenden, das unterbricht und klaffende Abgründe auftut, über die sich der Mensch nicht einfach hinwegsetzen kann. Es ist wahr, was davor liegt; ebenso wahr ist jedoch auch die gegenüberliegende Seite. Diese beiden Pole treten auseinander und bilden dennoch das eine (und geheimnisvoll je schon geeinte) Gesamt einer bestehenden Wirklichkeit aus. Trotz dieser unleugbaren Komplementarität der Gegensätze obwaltet keine verbindende Vermittlung zwischen ihnen. Voneinander getrennt ergänzen sie sich. Rosenzweig ist dieser Wahrheit gegenüber sehr sensibel. Er arbeitet das Nichts als einen Hiatus innerhalb des Gegebenen heraus, der dessen einzelne Elemente – durch die unterbrechende Abhebung – konturiert und qualifiziert. Auf diese Art entstehen Frontstellungen und Gegenblenden. Erhellung wird – fast möchte man sagen „paradoxaerweise“ – ausgerechnet dadurch möglich, dass der ungelichtete Raum des Nichts zwischengeschaltet ist. Es ließe sich etwa auf die Gesetzmäßigkeiten der Kunstbetrachtung zurückgreifen, um das Gemeinte besser verständlich zu machen: Die Schönheit eines Werkes kann erst dann ihre ganze Faszination entfalten, wenn der Betrachter einen Schritt zurück getan hat³⁰. Nur die Distanz erhellt die Wahrheit. Allein durch den Abstand kann das Neue, Neuartige und Andere in vollem Umfang zu Tage treten. Es bedarf unbedingt der Logik des Gegensatzes, sonst geht herzutretende, überraschende Wahrheit im Strudel des Gewohnten und des nur allzu Bekannten unter. An dieser Tatsache macht sich die erkenntnistheoretische Relevanz der Lehre von der Polarität fest³¹. Nur in der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt kann sich überhaupt ein Zuwachs an Einsichten ereignen.

²⁸ Siehe F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, 4f.

²⁹ Vgl. z.B. K. JASPERS, *Philosophie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948, 467-512.

³⁰ Man halte sich vor Augen, was die zentrale architektonische Absicht bzw. der Leitgedanke von traditionellen Kunststätten ist. Sie wollen Abstand schaffen und unterstreichen – teilweise auf übermäßig festliche Art – den Gegensatz zwischen dem, was sie darbieten, und der Alltagswelt der Personen, die sie aufsuchen. Dies gilt vor allem für klassische Museumsbauten, Galerien und Theater. Vgl. H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte, Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Otto Müller, Salzburg-Wien 1998, 31-34 u. 40-58.

³¹ Zeitkritisch wird dieses Element von Runggaldier schon vor Jahren auf das sich ausbreitende Phänomen der Esoterik übertragen. Vgl. dazu E. RUNGGALDIER, *Philosophie der Esoterik*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 52-55.

Und so schließt sich ein Kreis dieser vorliegenden Betrachtungen. Es war schon Schelling gewesen, der mit seiner Kritik an Hegel diese Grundstruktur von Erkenntnis berührte. Das menschliche Denken darf nicht um sich selbst kreisen. Es muss vielmehr Achtung und Respekt vor der Wirklichkeit zeigen. Nur auf diese Art wird es frei und – geheimnisvollerweise durch die Bindung – offen für die Wahrheit. Die gesamte Spätphilosophie Schellings betrachtet, auf Strecken hin etwas verschlungen und gewunden, diese Tatsache. In seiner Philosophie der Offenbarung ist es dann das Gegenüber schlechthin, der ganz andere Pol, welcher sich der menschlichen Geschichte dartut³². Das Göttliche, der Schöpfer alles Wirklichen, gibt sich zu erkennen. Dadurch wird das menschliche Denken nicht nur bereichert, es wird vielmehr gegründet, ist es doch von da an verankert im Ursprung von allem. Dieser dauernd tragende Gegensatz, diese an die Urwirklichkeit bindende Gegenüberstellung ist die zentrale Wahrheit in Schellings spätem Denken. Von daher geht er – will man die Stoßrichtung seiner Anschauungen auf den Punkt bringen – von folgenden Zusammenhängen aus.

Philosophische Begriffe sind an und für sich dafür ausgelegt, auf Wirklichkeit hin auszugreifen, deren Gehalt zu lichten und definitorisch festzuschreiben. Insofern sind sie Spiegel und Niederschlag – im Grunde immer ein Element, das nachrückt, das als Folgeerscheinung auftritt. Nun kann es vorkommen, dass Begriffe sich ver-greifen. Sie fassen nicht nach außen, sondern bleiben im Bereich des potentiellen Betrachters von objektiven Gegebenheiten verhaftet. Sie nehmen ihn und seine subjektiven Elemente in den Griff und haben ihn damit im Griff. Er ist ein Gefangener seiner selbst, verfangen in den eigenen Vorstellungen und Gedankenkonstrukten – ohne Zugriff auf das tatsächlich Wirkliche. Genau in dieser Optik sieht Schelling die spekulative Philosophie Hegels, die er folgerichtig als bloße Selbstbespiegelung des menschlichen Geistes brandmarkt und abtut. Gegen die Verfangenheiten, mit denen das System des absoluten Idealismus aufwartet, macht er die Logik der Offenbarung stark³³. Es wird dem Menschen und seinem Geist von außen her aufgetan, was ihm dann zu denken geben soll. Nur ein solcher Gegensatz ist für den Einzelnen wahrhaft förderlich.

³² Vgl. W. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Neske, Pfullingen 1975, 95ff, und A. FRANZ, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit dem Grundlegungsproblem der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1992, 86ff.

³³ In diesen Kontext gehört auch der Ansatz von Tillichs Theologie. Angesichts der vielen Momente von Ambivalenz und Ambiguität, welche das Dasein kennzeichnen, bedarf es einer höheren, einer göttlichen Instanz, um Klarheit bzw. (unter)scheidende Gewissheit zu schaffen. So kommt es zu einem *korrelativen* Gefüge, das an sich nicht wenige polare Strukturelemente aufweist.

Die Implikationen von Polarität gemäß Przywara

Es wird Przywara häufig – vor allem im Blick auf sein reiferes bzw. spätes Denken – vorgeworfen, er besitze einen derart verwundenen bzw. konstruierten Stil, dass sich seine Texte nur dem sehr geduldigen Leser erschließen könnten³⁴. Es hat für viele den Anschein, dass seine Überlegungen fernab der Wirklichkeit geformt und allein systematisch-spekulativen Gesetzmäßigkeiten entsprechend durchgestaltet sind³⁵. Solchen Vorwürfen lässt sich zumindest seine Polaritätslehre nicht aussetzen. Sie ist im besten Sinne des Wortes im Gelebten, in Przywaras eigener Biographie tief verwurzelt³⁶. Um diese Tatsache in ihrer ganzen Mehrdimensionalität zu verstehen, sollen nun einige konkrete, sachdienliche Hinweise gegeben werden.

Erich Przywara kommt 1889 in einer Familie zur Welt, die in Oberschlesien lebt; und diese Tatsache schließt verschiedene Implikationen in sich ein. Seine Geburtsstadt ist Kattowitz, das ganz in der Nähe der sogenannten „Drei-Kaiser-Ecke“ liegt, jenem Punkt also, an dem sich die alten Reiche von Deutschland, Russland und Österreich berührten. Denkbar gegensätzlicher kann der äußere politische und kulturelle Rahmen nicht sein. Es treffen höchste Wertschätzung der Disziplin, teilweise noch mittelalterliche Strukturen bzw. Gepflogenheiten und eine ästhetisierende Leichtigkeit der Lebensvollzüge aufeinander. Doch die Polarität der Umstände seiner Herkunft reicht wesentlich weiter. Oberschlesien, allzumal in der Region um Kattowitz, war ein spannungsreiches Gefüge. Auf der einen Seite gab es hochindustrialisierte Zonen, in denen eine graue, unnatürliche und menschenfeindliche Stimmung herrschte. Demgegenüber standen unberührte, ja verträumte Waldgegenden, die eine vollkommene Ursprünglichkeit und eine geheimnisvolle Unzugänglichkeit atmeten. Es traf das vom Menschen Gemachte auf das ihm Entzogene. Doch der Riss, der durch Przywaras Heimat lief, kannte noch konkretere Ausprägungen. Viele ursprünglich polnische Dörfer sahen sich mit den Folgen der deutschen Kolonialisierung konfrontiert; an und für sich rein katholische Gebiete hatten aufgrund der geschichtlichen, vor allem der wirtschaftlichen Entwicklung evangelische Bevölkerungsanteile und jüdische Geschäftsleute aufgenommen. Doch auch der unmittelbare familiäre Kontext, in dem Pr-

³⁴ Vgl. M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, LIT, Münster 1997, 15f.

³⁵ Vgl. C. CALTAGIRONE, *L'uomo «analogico». La meta-antropologia di Erich Przywara*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma, 2006, 44ff.

³⁶ Siehe E. PRZYWARA, *Was ich Kattowitz danke*, in *Oberschlesier* 14 (1932) 217f. Vgl. außerdem G. WILHELMY, *Vita Erich Przywara*, in *Erich Przywara 1889-1969. Eine Festgabe*, Patmos, Düsseldorf 1969, 8ff.

zywara aufwuchs, konnte gegensätzlicher nicht sein. Seine Mutter stammte aus einer deutschen Beamtenfamilie und brachte ein gehöriges Maß an Allgemeinbildung in ihre Ehe ein; die unterschiedlichen Formen von Kunst und Kultur waren für sie vertraute Größen, die seit Kindertagen ihr Dasein bereichert hatten. Der Vater hingegen kam aus einer polnischen Bauernfamilie, war aber entsprechend begabt und willensstark, um sich in den Kreisen der schlesischen Kaufmannschaft sehr weit nach oben zu arbeiten.

Przywara wusste selbst um den nachhaltigen Einfluss, den seine unmittelbare Herkunft und deren Umfeld auf ihn ausübten. Früh schon machte er sich auf die Suche nach einer logischen Ordnung, um die vielen Widersprüchlichkeiten und Ungereimtheiten, deren er ansichtig geworden war, darstellen zu können. Zunächst erahnte er sie in der Musik, sah er diese doch je schon vorgängig zu allen Dissonanzen von einem tiefen Zusammenhalt geprägt. So führt er aus: «Diese Musik als Form ist die eigentliche Geburts-Erde dessen, was ich später als Polarität, Spannungseinheit und zuletzt als Analogie zum Mittelpunkt meines Denkens nahm»³⁷. Mit diesen Worten präsentiert Przywara eine Gliederung seiner begrifflichen Denkentwicklung. Demnach steht die Gegensatzlehre schon sehr früh im Zentrum seines Interesses. Nach einer Einschätzung von Rahner hat Przywara «für das katholische Denken den Begriff der „Polarität“ erarbeitet»³⁸. Schwierig ist in diesem Zusammenhang die Beantwortung der Frage, an welchen Stellen seines Werkes dies geschieht; es gibt keine umfangreichere Schrift, die ihrem Titel nach eine Entfaltung des Themas vermuten ließe. Nachdem – gemäß Przywaras eigener Darstellung – die Polaritätslehre eine Vorstufe zur ausdrücklichen Beschäftigung mit der Analogie bildet, muss man die Werke, welche in den zwanziger Jahren entstanden sind, heranziehen, um ihr Profil zu erfassen. In diesem Zeitraum nun lassen sich zwei verschiedene Gruppen von Texten ausmachen. Die eine setzt vornehmlich einen geistesgeschichtlichen Schwerpunkt; Przywara wendet sich Denkern zu, die ihrerseits einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis von Polarität geleistet haben. Innerhalb einer zweiten Gruppe von Schriften herrscht ein systematisches Interesse vor. Polare Strukturen werden in unterschiedlichen Bereichen der Wirklichkeit gesichtet, beschrieben und gemäß ihrer vorantreibenden Grundwahrheit ausgewertet.

Zunächst soll sich die Aufmerksamkeit den inspirierenden Denkern zuwenden, mit denen Przywara im Blick auf das Profil von Polarität ins Gespräch kommt. Näherhin sind es vor allem einmal Augustinus, Thomas und

³⁷ E. PRZYWARA, *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Glock und Lutz, Nürnberg 1955, 13.

³⁸ K. RAHNER, *Laudatio auf Erich Przywara*, in DERS., *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Herder, Freiburg 1968, 266-273, 270.

Newman, deren Denken analysiert wird. Bereits in der Zeit zwischen seinem philosophischen und seinem theologischen Doktorat, da er als Musikpräfekt in Feldkirch wirkt, wendet sich Przywara eingehend Augustinus zu³⁹. Viele der größeren und kleineren Schriften, welche in seiner frühen Schaffensperiode entstehen «sind mit Augustinuszitaten durchtränkt»⁴⁰ und belegen die große Wertschätzung, die er dem Kirchenvater entgegenbringt⁴¹. Vor allem ein Motiv schält er heraus.

«Es ist der große Gedanke Augustins, der bei ihm [...] sozusagen das Formprinzip bildet: Deus interior et exterior, „Gott in allem und Gott über allem“, Gott uns innerer als wir selbst, und doch uns übersteigend und überragend als der Unendliche und Unbegreifliche»⁴².

Gott will bei aller Nähe auch als derjenige gesehen werden, der eine absolute «Unendlichkeitsfülle, die über uns aufdämmert»⁴³, darstellt. Der gläubige Mensch gerät – angesichts dieser polaren Ausrichtung – seinerseits in eine spannungsreich gegensätzliche Bewegung.

«Jene Mystik des „Gott in mir“ vergeistigt sich zum Schweigen, in dem die Seele „über sich hinaus“ will zu Ihm, von dem „ich nur sagen konnte, was Er nicht ist“, und in der herben Distanz vor den „unerforschlichen Wegen“ ist es wiederum eine „unerforschliche Barmherzigkeit“, die der „unerforschlichen Gerechtigkeit“ die Wage hält. So erkennen wir den Seelengrund Augustins gerade in einer Mystik, die zur Distanz wird, und einer Distanz, die auf der Mystik aufruft. Die Liebe ist es, die nach ihm die „Wurzel“ ist, aber eine Liebe, die eins ist mit heiliger Furcht»⁴⁴.

Besser kann man die umfänglichen Implikationen der Gegensatzstruktur innerhalb des Denkens von Augustinus nicht auf den Punkt bringen⁴⁵. Gott selbst manifestiert seine Art der Gegenwart auf polare Weise. Entsprechend vielgestaltig ereignet sich dann der Bezug des Menschen zu ihm, der letztend-

³⁹ Vgl. D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance. Étude d'Analogia Entis d'Erich Przywara et contribution théologique au débat*, Gregoriana, Roma 1994, 118-121.

⁴⁰ M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, 145.

⁴¹ Eine Gesamtwürdigung erfährt Augustinus dennoch erst verhältnismäßig spät in E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Hegner, Leipzig 1934.

⁴² DERS., *Gott in uns und Gott über uns*, in DERS., *Ringens der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927*, Bd. 2, Filser, Augsburg 1929, 543-578, 543.

⁴³ DERS., *Gott*, in DERS., *Religionsphilosophische Schriften*, Johannes, Einsiedeln 1962, 243-372, 278.

⁴⁴ DERS., *Gott in uns und Gott über uns*, 545.

⁴⁵ DERS., *Gottgeheimnis der Welt*, in DERS., *Religionsphilosophische Schriften*, 121-242, 227.

lich – so paradox gegensätzlich dies klingen mag – in eine bewusste *Mystik der Distanz* hineinfinden muss.

Erweist sich diese polare Struktur bei Augustinus vor allem als eine bestimmende Gegebenheit, welche – angesichts des Absoluten – Identität für den Einzelnen stiftet, so tut sie sich im Denken des Thomas zugespitzt mit Blick auf ihre Bedeutung für das menschliche Handeln dar⁴⁶. Eingordnet ist die Frage in den Kontext des *concursum divinum*, welcher den Zusammenhang zwischen *causae secundae* und *causa prima* ausleuchtet⁴⁷; Przywara erhebt auch unter dieser Rücksicht eine gegensätzliche Struktur, die für ihn bleibendes Gewicht besitzt⁴⁸. Es geht darum, die jeweilige Eigenständigkeit und Würde von Gott und Welt zu wahren⁴⁹. Gleichzeitig freilich muss ein systematischer Anknüpfungspunkt geschaffen werden, auf dass die Schöpfung wahrhaft als Gottes Werk, d. h. von ihm verursacht und erhalten, angesehen werden kann. Durchaus gegensätzliche Freiheiten auf beiden Seiten sind zu schützen, und trotzdem darf der große, verbindende Zusammenhang nicht verloren gehen. Gottes Größe besteht darin, «Geschöpfe zu wollen, die auch in sich etwas bedeuten»⁵⁰. Gerade weil er der Allmächtige ist, zwingt seine Absolutheit zu nichts. Er ist vollkommen frei – auch von jeglichem Anspruch, den seine Allmächtigkeit erheben könnte – und kann daher seine Freiheit verschenken, sie den Geschöpfen als ihnen zugehörig einräumen. Damit ist und bleibt Gott ihr Urgrund; sie selbst aber können in größtmöglicher Autonomie zu weiteren, zu zweiten Ursachen werden und auf das Weltgeschehen einwirken.

«Es ist darum ein Durchdauerndes mitten im Leben. So ist ein Ewiges *im* Wandel. Nur Gott, der die Wahrheit *ist*, hat unwandelbar die Vollwahrheit. Das Höchste darum, was Menschen denken erreichen kann, ist nicht ein ein für allemal abgeschlossenes System von Wahrheit, sondern das augustinische *invenire quaerendum*, aus tieferem Wahrheitsbesitz die immer tiefere Frage nach Wahrheit. Weil, wie Thomas von Aquin ausführt, keine *veritas aeterna creata* besteht, sondern alle Frage nach ewigen Inhalten sich auf die Ewigkeit formalen Denkens zurückführt, darum geht auch die wesenhafte Kreatürlichkeit des denkenden Menschen

⁴⁶ Siehe zum Folgenden kommentierend und zusammenfassend J. TĚRAN DUTARI, *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras*, Berchmannskolleg, München 1973, 141-145.

⁴⁷ Diese für Thomas zentrale Thematik stellen – in ihren Grundzügen – dar A.D. SERTILLANGES, *Der heilige Thomas von Aquin*, Hegner, Hellerau 1928, 383-390, und M. GRABMANN, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Kösel, München 1946, 115-125.

⁴⁸ Das Wesentliche schält heraus D. BUJ-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, 121-125.

⁴⁹ E. PRZYWARA, *Thomas von Aquin*, in DERS., *Ring der Gegenwart*, Bd. 2, 906-929, 910.

⁵⁰ DERS., *Weg zu Gott*, in DERS., *Religionsphilosophische Schriften*, 1-120, 74.

in seine Denkergebnisse ein: auch sein Wahrheit-erkennen ist ein Werden, kein ruhendes Sein. Nur Gott „ist“, der Mensch „wird“»⁵¹.

Dies ist eine besonders wichtige Sinnspitze, die Przywara mit seiner Interpretation der *Causae-secundae*-Lehre des Aquinaten ausmacht. Das Verhältnis von «All-Tätigkeit Gottes und Eigentätigkeit der Kreatur»⁵² erstreckt sich auch auf den Bereich der Wahrheitsfindung. Gott als Urgrund eröffnet die Möglichkeit, sich der absoluten Wahrheit – in einem Prozess der Freiheit und des Werdens – immer mehr anzunähern. Als Konsequenz aus alledem ergibt sich auf Seiten des Menschen eine doppelte Möglichkeit, auf Gott als gründende Gegenwart zu reagieren. Er kann sich selbst zu einer übersteigerten Eigenmächtigkeit aufbäumen und den Schöpfer bzw. Erhalter aller Dinge in Verkennung der wahren Gegebenheiten verleugnen. Oder er kann die Tatsachen so hinnehmen, wie sie sind, und in seinem Verhalten aus freiem Entscheid auf Gott hören, sich im alltäglichen Tun von seiner fortdauernden Präsenz inspirieren lassen. An die zweite Option rührt Przywara mit dem Wort von der *potentia oboedientialis*⁵³, die später dann bei Rahner gemäß ihrer zentralen systematischen Bedeutung erhoben und spekulativ entfaltet wird⁵⁴.

Doch noch ein weiteres Element aus dem Denken des Aquinaten wird für Przywara prägend; es handelt sich um die «Thomas-Lehre von der letzten Spannung zwischen *essentia* und *esse* im Geschöpflichen»⁵⁵. Dieser Gesichtspunkt ist von großer Wichtigkeit, deutet sich doch in ihm bereits der Übergang von einer ausschließlich der Polarität verhafteten Denkfigur zu den Strukturgesetzen der Analogie an⁵⁶. Am Kreatürlichen muss ein gewisses Gespannt-Sein, eine Widersprüchlichkeit und Zerklüftung wahrgenommen werden. Am Besten lässt sich dies festmachen, wenn die Kategorie der Zeit in die Betrachtung einbezogen wird⁵⁷. In der geschaffenen Welt trifft man niemals auf die reine Dauer. Die Geschlossenheit eines blanken oder gar anhaltenden *Ist* kann maximal für einen winzigen Augenblick konstatiert werden⁵⁸. Das Vergehen der Vergangenheit und das hereinbrechende Werden der Zukunft lassen die Gegenwart höchst

⁵¹ DERS., *Thomas von Aquin*, 907.

⁵² DERS., *Neue Religiosität*, in DERS., *Ringel der Gegenwart*, Bd. 1, 18-77, 57.

⁵³ Vgl. dazu DERS., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, in DERS., *Religionsphilosophische Schriften*, 373-511, 448.

⁵⁴ Siehe K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, Kösel, München 1985.

⁵⁵ E. PRZYWARA, *Thomas von Aquin*, 924.

⁵⁶ Vgl. zu dieser Entwicklung im Denken Przywaras M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, 130-134.

⁵⁷ Siehe zum Folgenden E. PRZYWARA, *Weg zu Gott*, 103.

⁵⁸ Auf existentiell bzw. lebenskontextuell relevante Weise ventiliert die Frage Bergson, indem er den zentralen Begriff der „durée“ analysiert. Siehe u. a. H. BERGSON, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Puf, Paris 1968.

zerbrechlich sein. An dieser Beobachtung lässt sich nun ein entscheidender Überhang festmachen. Der beständige Wandel offenbart, dass das Geschöpf in seinem konkreten Existieren niemals zur Gänze deckungsgleich ist mit seinem Wesen. Was sich im Hier und Jetzt zeigt, gehört gewiss immer bestimmend zu den Grundzügen einer Kreatur, macht diese aber nicht umfassend aus, erschöpft sie nicht. Manchmal verstellt es sie gar oder verfremdet sie zumindest. Da-sein und So-sein treten gegensätzlich auseinander. Dabei kommt es jedoch nicht zu einer vollkommenen Distanz ohne Anknüpfungspunkte. Im Gegenteil. Verbindendes bleibt sehr wohl bestehen. Das konkrete Dasein wird vom Wesen gewissermaßen umfassen und geht in ihm – wenn auch unter Brechungen – auf. Przywara bringt diesen Sachverhalt, in Anlehnung an Thomas bzw. in dessen Weiterführung, auf eine sehr knappe Formel; er spricht von «Sosein in-über Dasein»⁵⁹. Mit dieser Anballung und Beschränkung auf das Wesentliche einer Wahrheit weist Przywaras Stil bereits in einer frühen Schaffensperiode voraus auf die äußersten Verknüpfungen der Formulierungen, welche die späten Jahre kennzeichnen und die sich – einem Stenogramm nicht unähnlich – nur dem geübten und eingewiesenen Leser erschließen. Im vorliegenden Falle freilich gewährt Przywara selbst eine Hilfestellung und wartet mit einer erläuternden Umschrift der Formel auf. So beschreibt er das «Sosein als innerlich werdehaftes Sosein dem Dasein „inne“ und doch als niemals vollverwirklichtes Sosein dem Dasein ebenso wesenhaft „über“»⁶⁰. An anderer Stelle spricht er davon, dass eine derartige Konzeption als *Gleichnis Gottes* angesehen werden müsse⁶¹. Bezogen auf das gesamte Sein sei auch Gott der durch sein schöpferisches Handeln Innewohnende, der doch gleichzeitig über alles Geschaffene weit hinausführt⁶². Die spannungsreiche bzw. polare Unterscheidung von Wesen und Existenz hat also durchaus weitreichende Folgen.

Der dritte große Denker, von dem sich Przywara hinsichtlich seiner Konzeption der Gegensatzlehre inspirieren lässt, ist Newman⁶³. Man könnte sicherlich lange darüber nachsinnen, welche Gedanken im Einzelnen Przywara von Newman übernahm⁶⁴. Ein Stichwort muss in diesem Zusammen-

⁵⁹ E. PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 403.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. DERS., *Thomas von Aquin*, 928.

⁶² An diesem Punkt wird sehr deutlich, wie sich – in der Sicht Przywaras – Thomas und Augustinus als komplementär im Blick auf die Gegensatzlehre erweisen.

⁶³ Parallel zu Przywaras Interpretation verweise ich auf den Abschnitt „Begriffseinheit und Gegensatzfülle“ in G. SÖHNGEN, *Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkgestalt*, Schwippert, Bonn 1946, 55-60.

⁶⁴ Vgl. vor allem J. TERAN DUTARI, *Erich Przywaras Deutung des religionsphilosophischen Anliegens Newmans*, in H. FRIES - W. BECKER (Hgg.), *Newman. Studien. Siebte Folge*, Glock und Lutz, Nürnberg 1967, 247-269.

hang fallen; die Rede ist von den *opposite virtues*, die Przywara geradezu als ein Prinzip des Aufbaus bzw. Funktionierens von Wirklichkeit ansieht⁶⁵. Unter dieser Rücksicht wird die Denkbewegung analysiert, welche Newman kennzeichnet⁶⁶.

«Er wuchs heraus aus den erkenntnistheoretischen Nöten, die auch uns bedrängen, aus dem Kampf der historischen Schwierigkeiten, die uns zusetzen, aus der grellen Schau der Wirrsale und Wirrgänge der lebendigen, individualen Menschenseele, die uns hin- und herschütteln. Ihn quälten die erkenntnistheoretischen Nöte so sehr, dass es ihm bis in die letzten Jahre ein lieber Traum blieb, ob nicht die Schwingungen der materiellen Welt Schwingungen der seligen Geister wären»⁶⁷.

Niemals erlebt sich der Einzelne als absolut geschlossen und in vollkommener Harmonie mit sich selbst. Schon im eigenen Binnenraum kommt es zu Spannungen, Ungereimtheiten und fehlender Kohärenz. Der Mensch ist hin und her gerissen zwischen inneren Bildern, Emotionen, Erinnerungen und Wünschen. Auch nach außen hin, im zwischenmenschlichen Bereich, treten oft gegensätzliche, einander widersprechende Regungen auf. Formen der Anziehung und der Sehnsucht nach Nähe gehen nur allzu häufig Hand in Hand mit Tendenzen, die eher auf Abstand und eine gewisse Distanz abzielen. Ähnliches gilt im Hinblick auf die Gottesbeziehung: Auch dem Allmächtigen gegenüber kommt es nicht selten zu polaren Regungen. Auf der einen Seite fühlt der Glaubende sich eingeborgen in seiner Größe, auf der anderen überkommt ihn ein heiliger Schauer, welcher der konkrete Ausdruck ist für das menschliche Wissen um die Andersartigkeit bzw. um die geheimnisvolle Fremdheit Gottes. Letztendlich muss für den Glaubensakt selbst eine durchwegs bestimmende Gegensätzlichkeit veranschlagt werden, die Newman in seinem Denken herausarbeitet. Die Rede ist von der Polarität die zwischen einem *notionalen* und einem *realen*, einem begrifflichen und einem wirklichen Geschehen auftritt⁶⁸. Der Mensch kann beeindruckt sein von der inneren Stimmigkeit und dem bestechenden Charakter der Glaubensinhalte; wirklich berührt oder persönlich betroffen ist er in einem solchen Falle nicht. Konzepte

⁶⁵ Vgl. nun besonders B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, 118-121.

⁶⁶ Siehe E. PRZYWARA, *Der Newmansche Seelentypus in der Kontinuität katholischer Aszese und Mystik*, in DERS., *Ringende Gegenwart*, Bd. 2, 845-871, 867f.

⁶⁷ DERS., *Gottgeheimnis der Welt*, 240.

⁶⁸ Die nämliche Unterscheidung kennt auch Guardini, wenn er vom *Vor-Glauben* und dem *vollen Glauben* handelt. Vgl. dazu meine Darstellung in A. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, Echter, Würzburg 2003, 269f.

und Definitionen werden bejaht; eine existentielle Dimension eröffnet sich jedoch noch keineswegs. Ganz anders verhält es sich mit der realen Seite des Glaubens. Hier ist der Mensch in seinem Kern erfasst; seine tatsächliche Daseinswelt wird einschneidend berührt. Wer auf dieser Ebene mit dem Glauben in Kontakt tritt, der hat mit Auswirkungen für sein ganzes Leben in all seinen Abstufungen zu rechnen. Für Przywara besagen – losgelöst von der unmittelbaren Verknüpfung mit dem Glaubensakt – die Einsichten Newmans in die beiden Grundausrichtungen des Menschen sehr viel über dessen gegensätzliche Struktur. Einmal kann der Einzelne halbherzig bei etwas sein und gleichzeitig meilenweit entfernt davon leben. Das andere Mal ist er so einbenommen, dass sich Entscheidendes ändern muss in seinem Dasein. Scheinbare Nähe bei gleichzeitiger Distanz steht gegen ein völliges Aufgehen in einer Konstellation. Zurückhaltung und hemmungsloser Einsatz begegnen einander. Als derart spannungsreich und vielschichtig polar muss menschliches Existieren aufgefasst werden.

Mit Augustinus, Thomas und Newman sind noch nicht alle Autoren benannt, welche der Gegensatzlehre bei Przywara Profil verleihen. Es müssen ganz knapp einige Beiklänge aus dem 19. Jahrhundert aufgelistet werden, um das Bild zu vervollständigen. So sind Deutinger, Görres, Nietzsche und Kierkegaard anzuführen. Bezeichnend ist die Tatsache, dass Przywara seinem am Ende des Ersten Weltkriegs erschienen Werk „Eucharistie und Arbeit“ folgendes Zitat Deutingers voranstellt: «Die Frage der Zeit ist im tiefsten Grunde eine religiöse, und Politik und Sozietät sind nur Umhüllungen ihres verborgenen Daseins»⁶⁹. An dieser Formulierung tritt formal das Architekturgesetz der Gegensatzlehre zu Tage: Politisches und gesellschaftliches Streben erweisen sich nicht selten als (unvermittelbar) gegenläufig; in ihrer Polarität sind sie dennoch geeint durch die religiöse Dimension, welche sie verdecken. Es handelt sich um eine «„Einheit der Gegensätze“, die als letztlich nach oben geöffnete nur die letzte philosophische Formel der „Unruhe zu Gott“ ist»⁷⁰. Eine solche Aussage will polare Strukturen keinesfalls in eine vorschnelle Synthese hinein aufheben, sondern vielmehr durch den Verweis auf weitere Perspektive überbieten.

Sehr konkret wird in dieser Hinsicht Görres; er ist für Przywara in vielerlei Hinsicht anregend⁷¹. Besonders seine Überlegungen zum männlichen und weiblichen Prinzip werden zu einem Anstoß für Przywaras Versuche zur

⁶⁹ E. PRZYWARA, *Eucharistie und Arbeit*, in DERS., *Frühe religiöse Schriften*, Johannes, Einsiedeln 1962, 1-23, 1.

⁷⁰ DERS., *Thomas und Hegel*, in DERS., *Ringens der Gegenwart*, Bd. 2, 930-957, 946f.

⁷¹ Vgl. M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, 66f.

«Polarität und Analogie der Geschlechter»⁷². Doch auch die Verhältnisbestimmungen von Schöpfung und Erlösung, von Vernunft und Glaube, von Deutschem und Fernöstlichem, von strahlender Klarheit und unverständiger Nacht der Erkenntnis wirken tief in das Werk Przywaras herein⁷³. Nicht umsonst spiegelt sich gerade im Werk von Görres das große Dilemma der Romantik wider. Die Entdeckung von Gefühl, Empfindung und Schwärmerei im Menschen soll verantwortet mit dessen Vernünftigkeit zusammengebracht werden; weder die eine noch die andere Seite darf überbetont werden. Just in dieser achtungsvollen Ausgewogenheit, die in Beziehung bringt, aber nicht einseitig zu vereinnahmen sucht, tut sich die innere Logik von Polarität dar. Görres selbst setzte sich nachhaltig mit dem Verhältnis von Rationalität und Mystik auseinander, um begründet zu verhindern, dass letztere als einem magischen Weltbild zugehörig definiert wird⁷⁴. Ähnlich den Beobachtungen Deutingers lässt sich bei Görres Polarität als eine (nach oben) offene Struktur definieren, die auf mannigfaltige Art inhaltlich gefüllt ist.

Unter dieser Rücksicht setzt sich Przywara mit Nietzsche auseinander – in einer Zeit, da dieser, vor allem in katholischen Kreisen, noch sehr wenig rezipiert war⁷⁵. Gemäß seiner Interpretation lässt sich an Nietzsche die gesamte Tragik der Neuzeit geballt festmachen⁷⁶. Gemeint ist damit jene Sicht der Wirklichkeit, gemäß derer sich Gott und Mensch notwendig wechselseitig einschränken. Für Przywara ist dies ein verhängnisvolles, weil vollkommen schiefes Verständnis⁷⁷. Da es nun Nietzsche – und mit ihm dem Geist der Moderne – vornehmlich um die Größe und das Profil des Menschen zu tun ist, muss Gott unweigerlich weichen. Die beiden Pole tragen und halten sich gemäß dieser Konzeption nicht gegenseitig; der eine vernichtet schließlich den anderen – wohl auch aus einem falschen Streben nach Einheitlichkeit bzw. Eindeutigkeit. Freilich darf bei alledem nicht übersehen werden, welcher positiver Ertrag aus Nietzsches Philosophie zu erheben ist. Ihm ist es zu danken, dass – viel stärker noch als bei Feuerbach – klar zu Tage tritt, wie tragisch

⁷² B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, 108.

⁷³ Für Przywara ist Polarität – das muss noch einmal deutlich unterstrichen werden – keine abstrakt logische Figur, die nachträglich über die Wirklichkeit gelegt wird, um deren Einzelaspekte zu strukturieren. Die feste Überzeugung, dass die Gegensatzlehre inhaltlich sehr konkret bzw. real gefüllt ist, verdankt Przywara seiner Auseinandersetzung mit Görres.

⁷⁴ Vgl. zu diesem Fragenkomplex vor allem den Abschnitt „Denken und Darstellen“, in R. SAITSCHICK, *Joseph Görres und die abendländische Kultur*, Otto Walter, Olten-Freiburg 1953, 150-205.

⁷⁵ Siehe zu Przywaras Verständnis von Nietzsche hauptsächlich seine kompakte Darstellung in E. PRZYWARA, *Um das Erbe Friedrich Nietzsches*, in DERS., *Ringens der Gegenwart*, Bd. 1, 169-179.

⁷⁶ Diese Sicht bildet die Grundlage des Klassikers E. BISER, „*Gott ist tot*“. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Kösel, München 1962.

⁷⁷ E. PRZYWARA, *Um das Erbe Friedrich Nietzsches*, 169.

schief der Einzelne mit seinen Bildern und Vorstellungen am wahren Gott vorbeigehen kann. Ein wirklich authentisches Gottesverständnis muss vor allem betonen, dass er der ganz Andere ist und einen echten Gegensatz zu allen menschlichen Konturen darstellt. So gewinnt die Nacht, die sich um Nietzsches Wort vom Tod Gottes legt, eine zweifache Bedeutung. Einmal meint sie die Trostlosigkeit, die auftritt, weil sich der Mensch haltlos, verloren im Dunkel seiner Existenz vorfindet; er ist nun allein und bar jeder dauerhaften Stütze, die Halt bzw. Orientierung bieten könnte. Zusätzlich jedoch muss die Nacht, die sich um das Wort vom Tode Gottes ausbreitet, auf dessen Wesen bezogen werden. Letztlich ist dem Geheimnis Gottes mit keinerlei Beschreibung beizukommen; immer entzieht er sich am Ende in eine Sphäre, die der menschliche Geist weder erhellen noch etwa gar ausleuchten kann. Schon an diesem Punkt wird deutlich, dass Przywara von Nietzsche auch sehr viel an Anregungen für das Verständnis des Menschen an und für sich übernimmt⁷⁸. Gegen allzu spießbürgerlich platte und einseitig beschönigende Auffassungen des 19. Jahrhunderts sieht Nietzsche den «Mensch als „Übergang“ und „Untergang“, als „Brücke“, als „Seil über einem Abgrund“»⁷⁹. An diesen Formulierungen wird ablesbar, wie hoch aufgeladen und gegensätzlich der Einzelne in der Gefolgschaft Nietzsches aufzufassen ist. Doch ist damit jene Bestandsaufnahme noch nicht an ihr Ende gelangt, die sich einem Menschen zuwendet, der an die Stelle Gottes tritt, um ohne Einschränkungen sein ganzes Macht- bzw. Kraftpotential zu entfalten.

«Auch Nietzsche kennt schließlich eine Art „Entkrampfung“ der hochgespannten Schöpferhaltung. Aber diese Entkrampfung ist der „Tänzer“. Mit anderen Worten: nur eine Umschaltung desselben Fiebers, das durch die Schöpferhaltung jagt. Es ist der Tanz des ausströmenden Rausches, nicht der Tanz der kindlich gelösten Seele. Es ist Tanz als Gott, nicht Tanz vor Gott. Es ist der Tanz des Mistral, dem die bleierne Erschlaffung folgt»⁸⁰.

Aus dieser Wortwahl Przywaras spricht die ganze Tragik jenes Menschenbildes, das aus der Philosophie Nietzsches hervorgeht. Der Einzelne ist in sich polar und widersprüchlich – oft bis zum Zerbersten. Aber es fehlt ihm jenes Gegenüber, das der eigenen Gespanntheit Orientierung, Halt und Sinn anbieten könnte. Ohne diesen Gegenpol zerbricht der Mensch letztendlich und stürzt in eine dauerhafte Umnachtung. Nietzsches eigene Biographie be-

⁷⁸ Vgl. zum Folgenden M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, 262-267.

⁷⁹ E. PRZYWARA, *Crucis Mysterium. Das christliche Heute*, Schöningh, Paderborn 1939, 19.

⁸⁰ DERS., *Um das Erbe Friedrich Nietzsches*, 179.

legt dies auf erschreckende Weise. Gegensätze im eigenen Binnenbereich sind nur dann mit Würde zu ertragen, wenn die persönliche Widersprüchlichkeit in Bezug gesetzt wird zu dem ganz Anderen.

Unter dieser Rücksicht wendet sich Przywara dem Denken Kierkegaards zu⁸¹. Mit diesem verbindet er vor allem eine viele Bereiche durchziehende «Doppeldeutigkeit»⁸², welche die konkrete Ausformung seiner Gegensätzlichkeit ausmacht. Allein schon der Stil, in dem er seine Werke verfasst, ist in vielerlei Hinsicht polar zu nennen. Elemente aus Dichtung und Poesie wechseln sich ab mit messerscharfen Detailanalysen, die an wissenschaftlicher Prägnanz und Strenge kaum zu überbieten sind; Weitschweifigkeit kontrastiert mit äußerster Verknappung, dialogisches Sprachgebaren mit einem nüchtern beschreibenden Abstand des Autors. Przywara nimmt all diese gegensätzlichen Elemente wahr und deutet sie als eine Spiegelung von Kierkegaards Persönlichkeit⁸³. Dieser Mann ist selbst eine Ausgeburt an Zerrissenheit und Unruhe. Die Rolle des Kronzeugen für eine solche innere Verfassung übernimmt die Neigung, viele seiner Werke unter einem Pseudonym erscheinen zu lassen. Dabei ist es entscheidend festzuhalten, dass Kierkegaard sich nicht etwa mit einem anderen Namen identifiziert und diesen gleichsam als beständigen Deckmantel über seine eigene Identität legt. Vielmehr benutzt er verschiedene Namen, die in ihrer meist lateinischen Ausformung einer für das jeweilige Werk wichtigen Seite seines Charakters bzw. Standpunkts Ausdruck verleihen sollen. Nun fragt Przywara zu Recht danach, wie denn das Verhältnis der verschiedenen Pseudonyme untereinander, aber auch zu dem Menschen sei, der ihr Träger ist⁸⁴. Er schließt letztlich die beiden Möglichkeiten aus, dass Kierkegaard einmal zu gewissen Zeiten ausschließlich eine dominante Seite gehabt habe oder – auf der anderen Seite – an sich lediglich eine bloße Summe all dieser Pseudonyme gewesen sei, die man durch ein einfaches Aneinanderreihen der einzelnen Namen erhalten könne⁸⁵. Kierkegaard ist immer, zu jedem Zeitpunkt seine Lebens und Schaffens, mit einer «verwirrenden Gleichzeitigkeit der Gegensätze»⁸⁶ zu identifizieren. Zu diesen Überlegungen, die sich vornehmlich an Kierkegaards Person bzw. Biographie orientieren, treten nun einige inhaltliche Gesichtspunkte, die Przywara im Ausgang vom Denken des großen Dänen entwickelt. An vorderster Stelle muss in dieser Hinsicht der

⁸¹ Vgl. zusammenfassend M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, 223-226.

⁸² E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, Oldenbourg, München-Berlin 1929, 1.

⁸³ Siehe ebd., 3.

⁸⁴ Siehe ebd., 11 u. 104.

⁸⁵ Siehe ebd., 1.

⁸⁶ Ebd., 2.

Anlass für Kierkegaards Philosophie genannt werden: Gegen alle Tendenzen der Abstraktion, wie er sie vor allem in Hegels absolutem Idealismus sieht, macht er sich für das Konkrete und Wirkliche stark; gegen alles Verbindende und Glättende bemüht er sich, Brüchen und Rissen einen angemessenen Raum zu gewähren. So gesellt Przywara seinem Denken das Wort von der «vitalen Dialektik»⁸⁷ bei. Aus Liebe und in Treue zum Gegebenen lässt Kierkegaard die vielen Ungereimtheiten und Gegensätze stehen, auf die er trifft. Vielerlei klingt zusammen, ohne dabei harmonisierend aufgelöst zu werden. «Es ist also Gemeinschafts-Denken, aber im lebendigen Akt von Gemeinschaft: im Sich-schneiden des Gesprächs (dia-legein). Es ist Geschichtsdenken, aber im lebendigen Akt von Geschichte: im geballten und zuckenden Augenblick»⁸⁸. Wer der (eigenen) Wirklichkeit tapfer ins Auge blickt, der wird zugeben müssen, dass er innerhalb der vielen Widersprüche, die sich bieten, nicht einfach von einem zum anderen sanft hinübergleiten kann. So kommt es – vielmehr denn zu einer dialektisch sich entwickelnden Rede – zu einem «Stöhnen der Kreatur»⁸⁹. Der Einzelne empfindet zutiefst seine Hinfälligkeiten und Gebrochenheiten, sieht die aufgerissenen Wunden und kann doch durch keinerlei „Verbinden“ eine durchgreifende Heilung herbeiführen. Letztlich ausgeliefert und niedergedrückt erleidet der Mensch seine Hilflosigkeit und Beschwernis. Gemäß Kierkegaard gibt es angesichts dieser Sachlage nur eine einzige Möglichkeit. Der Einzelne hat die Aufgabe, im rechten *Augenblick* den entscheidenden *Sprung* zu wagen⁹⁰. Alles kommt darauf an, sich – ohne Vermittlung – dem anderen Pol schlechthin anzuvertrauen. Jedes Zögern oder Zurückschieln ist unangebracht; im Gegensatz zum eigenen Ich gilt es aufzugehen. Zusammenfassen lässt sich dieses Bemühen mit der ausdrücklichen Absicht, «in Gott zu Gott hin um Gottes willen»⁹¹ zu existieren. Nach Przywara ist ein dergestalt polares Dasein die letzte und konkreteste Konsequenz von Kierkegaards Denken.

Nachdem bis hierher entscheidende Inspirationsorte aufgesucht wurden, von denen her Przywara seine Gegensatzlehre entwickelt, sollen nun einige inhaltliche Durchgestaltungen des Themas bedacht werden, mit denen er erwartet. Ein erster Hinweis muss dem frühen Werk *Eucharistie und Arbeit* von 1917 gelten⁹². Obwohl der Autor zu diesem Zeitpunkt seines Schaffens

⁸⁷ DERS., *Humanitas*, 40.

⁸⁸ DERS., *Das Geheimnis Kierkegaards*, 20.

⁸⁹ Ebd., 21.

⁹⁰ Vgl. hierzu die Darstellung in F. TANKÓ, *Ewigkeit in Zeit. Max Müllers Umdeutung des Kierkegaardschen Augenblicks*, Gregoriana, Roma 1992, 96ff.

⁹¹ E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, 69.

⁹² Vgl. DERS., *Eucharistie und Arbeit*, in DERS., *Frühe religiöse Schriften*, Johannes, Einsiedeln 1962, 1-23.

noch nicht alle soeben angeführten Autoren erfasst bzw. analysiert hatte, kann das Büchlein doch als eine erste ahnungsvolle Skizze der Gegensatzlehre bezeichnet werden. Die Wirklichkeit, an welcher Polarität in ihren vielfältigen Schattierungen dargestellt wird, ist der Leib Christi gemäß seiner ekklesio-logischen und sakramentalen Bedeutung⁹³. Die Originalität von Przywaras Ansatz besteht darin, dass er Eucharistie und Arbeit zusammenbringt. So gegensätzlich die zwei Bereiche sind, erhellen sie sich doch wechselseitig. In beiden Fällen gilt, dass der Einzelne neben andere Menschen gestellt ist, von denen er sich aber durchaus unterscheidet. Nie lassen sich die verschiedenen Individuen gegenseitig aufeinander zurückführen – weder im Bereich des Arbeitslebens noch im Rahmen ihrer gegenwärtigen Teilnahme an einer Eucharistiefeyer bzw. als Glieder des einen mystischen Leibs Christi⁹⁴. Und dennoch erfolgt in beiden Bereichen eine Form der Organisation⁹⁵. Es kommt zu Strukturbildungen – durchaus polarer Art. Trotz aller Widerstände, Unterschiede und Gegensätze entsteht eine Einheit. Sie nivelliert nicht, vielmehr bewahrt sie das, was jeweils originär kennzeichnend ist. Im Falle der Arbeit ist es das Allgemeinwohl, das als große Perspektive polar zur Wirklichkeit der Gegensätze innerhalb der Arbeitswelt auftritt. Die Eucharistie wiederum gewährt – in befriedeter Form – den Gegensätzen innerhalb des einen Volkes Gottes Raum, in dem sie auf den absoluten Gegenpol hin orientiert, auf Gott selbst, der im Sakrament als der ganz Andere gegenwärtig wird. Diese parallele Dynamik, gemäß derer polare Ordnungen entstehen, ohne dass Formen der Gewalt oder der Rivalität auftreten, benennt Przywara einmal unter dem Stichwort «Außenarbeit»⁹⁶, das andere Mal – unter Rücksicht auf das Wirken der Gnade – mit «Innenarbeit»⁹⁷. Immer geht es um eine fruchtbare und fruchtbringende Verfestigung von Polarität.

Ein weiteres Werk, das an dieser Stelle Erwähnung finden muss, ist die Schrift *Himmelreich. Die Gleichnisse des Herrn*, welche in den Jahren 1922 und 1923 entstand⁹⁸. Es handelt sich dabei um Betrachtungen zu ausgewählten Perikopen des Neuen Testaments. Im Grunde stößt man darin stellenweise auf eine Fortführung der formalen Gesetzmäßigkeiten von *Eucharistie und Arbeit*: Angesichts Christi bzw. in seiner Gegenwart treten – durchaus scheidend – Gegensätze auf den Plan. So handelt ein Abschnitt vom «Pharisäer

⁹³ Konkreter Anlass für die Schrift war die Frage nach Profil und tieferem Sinn des eucharistischen Weltkongresses (siehe ebd., 6).

⁹⁴ Vgl. Ebd., 18-21 u. 13f.

⁹⁵ Vgl. Ebd., 15.

⁹⁶ Ebd., 12-16.

⁹⁷ Ebd., 7-11.

⁹⁸ DERS., *Himmelreich. Die Gleichnisse des Herrn*, in DERS., *Frühe religiöse Schriften*, 25-272.

und Zöllner»⁹⁹, ein anderer trägt den Titel «Der verlorene und der gerechte Sohn»¹⁰⁰. Generell könnte man festhalten, dass von Christus her immer ein polares Geschehen in Gang gesetzt wird, das sich im besten Falle seitens der Menschen in einer Gegenüberstellung von passiver und aktiver Komponente manifestiert; davon handelt Przywara präzise mit Blick auf den Unterschied von «Saat und Wachstum»¹⁰¹.

Schon ihrem Titel nach beachtenswert erscheint die Schrift *Kirchenjahr. Die christliche Spannungseinheit*, die Przywara 1923 vorlegt¹⁰². Es handelt sich nicht etwa um eine Studie zur Geschichte der Liturgie oder um Anstöße für eine Gestaltung der liturgischen Wissenschaft. Der Autor kommentiert das Kirchenjahr und damit die Art, wie nach christlichem Verständnis Zeit gegliedert und gelebt wird. Trauer und Freude, Abbruch und Neubeginn, Erwartung und Vollzug, Tod und Leben prägen diese Wirklichkeit. Przywara macht darüber hinaus ganz konkret polare Paare aus, welche die Abfolge der Wochen und Monaten ordnen: Advent und Weihnacht, Fastenzeit und Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten. «Dabei geht von Pol zu Pol keine geradlinige Entwicklung»¹⁰³, vielmehr fordern schroffe Brüche den Mitvollzug der Gläubigen häufig aufs Äußerste heraus. Gräben und bruske Übergänge sind an der Tagesordnung. Die Logik des Gegensatzes prägt das kirchliche Zeitbewusstsein.

1924 erscheint die Schrift *Liebe. Der christliche Wesensgrund*¹⁰⁴, ein Jahr später dann – obwohl schon 1919 entstanden – *Wandlung. Ein Christenweg*¹⁰⁵. Das erste Werk beschreibt die Liebe als in sich gegensätzliche Struktur: wahre Liebe vereint in sich die unterschiedlichen Adressaten, denen sie sich zuwendet; sie kennt keine Konkurrenz. Deshalb kommen Pole wie Gott, Mitmenschen und das eigene Ich im Vollzug der Liebe zusammen. Gegensätzliches findet nebeneinander einen angemessenen Raum. Die zweite Publikation ist von dem nämlichen Prinzip durchformt – allerdings unter der Rücksicht des wachsenden Bewusstseins. Wer zu sich selbst finden will, kann dies nur, wenn er Gott erkennt. Und wer Gott sucht, muss ich darum bemühen, sich selbst zu finden¹⁰⁶. Nur in dieser polaren Spannung ist ein wirklicher Zuwachs an

⁹⁹ Ebd., 135-140.

¹⁰⁰ Ebd., 129-134.

¹⁰¹ Ebd., 33-39.

¹⁰² DERS., *Kirchenjahr. Die christliche Spannungseinheit*, in DERS., *Frühe religiöse Schriften*, 273-321.

¹⁰³ B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, 123.

¹⁰⁴ E. PRZYWARA, *Liebe. Der christliche Wesensgrund*, in DERS., *Frühe religiöse Schriften*, 323-377.

¹⁰⁵ DERS., *Wandlung. Ein Christenweg*, in DERS., *Frühe religiöse Schriften*, 379-472.

¹⁰⁶ Dieses polare Zu- und Miteinander schlägt sich bereits im heidnischen Motto von Delphi nieder. Für das 20. Jahrhundert ist es vor allem Guardini, welcher die entsprechende Dynamik zum Mittelpunkt seines anthropologischen Denkens macht. Siehe – schon mit Blick auf den Titel – R. GUARDINI, *Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß*, Werkbund, Würzburg 1965.

Einsicht und Erkenntnis möglich. Just diese Spannung wird in dem ebenfalls 1925 veröffentlichten Werk *Majestas divina. Ignatianische Frömmigkeit*¹⁰⁷ auf die Spiritualität des Ignatius von Loyola hin gewendet. Ein Mehr an Gott bedeutet immer auch ein Magis des Menschen¹⁰⁸. Wer sich vertrauensvoll an den Allmächtigen wendet, wird dazu befreit, die eigenen Fähigkeiten stärker ins Spiel zu bringen. Und wer sich ganz und gar einsetzt, hat das Seine gegeben und wird daher aus voller Überzeugung alles in die Hände Gottes legen, auf dass er es vollende. So befreiend vielversprechend ist ein Glaubensleben gemäß der Gegensatzlehre.

Schließlich müssen noch drei weitere Schriften erwähnt werden, die formal vom Polaritätsprinzip geprägt sind: *Gott*¹⁰⁹, fünf 1922 gehaltene und dann publizierte Vorträge, *Gottgeheimnis der Welt*¹¹⁰, eine Veröffentlichung von drei Vorträgen, mit denen Przywara 1923 vor seine Hörer trat, und *Weg zu Gott*¹¹¹, eine Schrift, die in den Jahren von 1923 bis 1927 entstand. In allen drei Werken kommt die nämliche Gegensatzstruktur zu Tage, die das Verhältnis von Gott und Welt betrifft. Gott selbst ist – gemäß seiner Erscheinung – eine polare Größe, da er sich auf der einen Seite als der Immanente und dennoch als der absolut Transzendente zu erkennen gibt. In diesem Sinne bezeichnet ihn Przywara als den wahren «Polaritätsgrund»¹¹² aller gegebenen Gegensätze. Auch wenn diese Formulierung begrifflich nicht unproblematisch ist, wird doch der Sache nach deutlich, worauf sie abzielt. Indem Gott das Gegenüber zur Welt bildet, ist eine gründende Gegensatzstruktur gegeben; so wird diese Form zu einem Prägemaß, das fürderhin allen Bestandteilen der Wirklichkeit an sich und in ihrem Verhältnis untereinander Gestalt verleiht.

Anthropologische Übertragung

Aus der soeben erfolgten Darstellung von Przywaras frühem Denken wird deutlich, dass Polarität und gegensätzliche Strukturen im Allgemeinen dem christlichen Glauben unter vielerlei Rücksicht mehr als nur angemessen sind. Sie prägen zutiefst sein Wesen und müssen daher bewahrt werden. Nur

¹⁰⁷ E. PRZYWARA, *Majestas divina. Ignatianische Frömmigkeit*, in DERS., *Frühe religiöse Schriften*, 473-518.

¹⁰⁸ Vgl. Ebd., 507f.

¹⁰⁹ DERS., *Gott*, in DERS., *Religionsphilosophische Schriften*, 243-372.

¹¹⁰ DERS., *Gottgeheimnis der Welt*, in DERS., *Religionsphilosophische Schriften*, 121-242.

¹¹¹ DERS., *Weg zu Gott*, in DERS., *Religionsphilosophische Schriften*, 1-120, und außerdem in DERS., *Ringens der Gegenwart*, Bd. 1, 387-539.

¹¹² DERS., *Gottgeheimnis der Welt*, 213.

so lässt sich vermeiden, dass der Glaube sein ureigenes Profil verliert. Diese Grundoption hat ganz konkrete Auswirkungen für das Selbstverständnis des glaubenden Menschen¹¹³. Sie sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.

Zunächst ist ein Wort zu Przywara selbst und seinem Denken bzw. Denkstil angebracht. Viele Kommentatoren bemerken, dass er sich nach seiner frühen Schaffensperiode, spätestens aber dann nach der Phase, in der er sich ausdrücklich der Analogielehre zugewandt hatte, immer mehr versteigt¹¹⁴. Sein Stil wird sehr schwer verständlich. Man gewinnt den Eindruck, vor einer Gedankenwelt zu stehen, die in sich geschlossen ist und dem Fernen bzw. Außenstehenden kaum Einlass gewährt. Przywara selbst wirkt wie in einen spekulativen Kokon eingesponnen, wie ein Opfer einer fortschreitenden „Verpuppung“, welche jegliches Gegenüber mehr und mehr aus dem Blick zu verlieren scheint. Es kommt einem so vor, als habe er selbst das Strukturgesetz der Polarität vergessen. Sein Denken und Schreiben stehen im Gegensatz, ja im Widerspruch zu dem, was ihm zu Bewusstsein gekommen war. Innerlich getrieben von vielerlei systematischen Fragen wird er immer unzugänglicher. Die Krankheit seiner letzten Lebensjahre mag wohl auch mit dieser geistigen und existentiellen Isolation zu tun haben¹¹⁵. Die Problematik, die hier in der Tiefe vorliegt, erkannte schon Schiller, als er *Die Worte des Wahns*¹¹⁶ und *Die Worte des Glaubens*¹¹⁷ formulierte. Es bedarf der polaren Struktur des Glaubens, um dem Menschen Halt in der Wirklichkeit zu gewähren. Verliert er – geistig und emotional – den Blick für ein gegebenes Gegenüber, lässt er sich nicht mehr von den Gesetzmäßigkeiten der Alterität prägen, werden sein Wesen und sein Denken unfrei, verhängnisvoll selbstbezogen und krankhaft verschlossen. Geistesgeschichtliches Musterbeispiel für extremste Folgen einer solchen Verfasstheit ist Nietzsche, der den Übermenschen proklamiert und selbst existentiell an der Ausschließlichkeit seiner Position zu Grunde geht¹¹⁸. Der Mensch kann nicht wirklich menschlich leben, wenn er keinen Gegenpol zum eigenen Ich kennt – ob sich dieser nun in Gott oder im Mitmenschen dartut.

¹¹³ Doch auch die gesamte Menschheit ist nach den Gesetzmäßigkeiten der Polarität gestaltet. Vgl. dazu den Strukturgedanken in DERS., *Humanitas*.

¹¹⁴ Vgl. zur Darstellung der späten Jahre u. a. C. CALTAGIRONE, *L'uomo «analogico»*, 34-48.

¹¹⁵ Vgl. B. GERTZ, *Erich Przywara (1889-1972)*, in E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFER (Hgg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria, Graz 1988, 572-589.

¹¹⁶ F. SCHILLER, *Die Worte des Wahns*, in DERS., *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, Hanser, München-Wien, 1997, 707.

¹¹⁷ SCHILLER, *Die Worte des Glaubens*, in DERS., *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, 706f.

¹¹⁸ Vgl. W. ROSS, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, dtv, München 1999, 692ff.

Die biblische Tradition ist in dieser Hinsicht von einer unüberbietbaren Weisheit durchdrungen. Nicht von ungefähr ist der zentrale Begriff, mit dem sie des Menschen Wirklichkeit erfasst, das Herz¹¹⁹. Im Herzschlag tritt symbolisch der Rhythmus gelungenen Lebens zu Tage. Konzentration und Ausdehnung, Bei-sich-sein und die Ausrichtung auf den Anderen machen die Dynamik wahrer Menschlichkeit aus. Auch in dieser Hinsicht bedarf es der Erhaltung des Gegensatzes¹²⁰. Die Ausschließlichkeit einer Position führt ins Aus. Nachdem von der Verslossenheit im Eigenen bereits die Rede war, soll nun ein literarisches Beispiel für das andere Extrem aufgeführt werden. Nirgends wohl tritt die alleinige Hinwendung an ein Gegenüber so sprechend – und tragisch – zu Tage wie an der Gestalt des Gustav von Aschenbach, den Thomas Mann in *Der Tod in Venedig* beschreibt¹²¹. Im Grunde weiß die Hauptfigur der Novelle, dass es an der Zeit wäre, zurückzufinden und wieder bei sich selbst einzukehren. Ohne Zweifel könnte er «sich wegwenden und diesem Sumpfe entfliehen»¹²²; doch dem steht eine schreckliche, ja absurde Wahrheit entgegen. Denn «er fühlte zugleich, dass er unendlich weit entfernt war, einen solchen Schritt im Ernste zu wollen. Es würde ihn zurückführen, würde ihn sich selber wiedergeben; aber wer außer sich ist, verabscheut nichts mehr, als wieder in sich zu gehen»¹²³. In diesen Worten lichtet sich eine geheimnisvolle Wahrheit menschlichen Daseins. Es wohnt ihm eine gewisse Schwerkraft inne. Fast scheint es leichter, in schädlichen Einseitigkeiten zu verharren, als sich der befreienden Dynamik der pendelnden Ordnung eines gegenüberstellenden Gegensatzes zu überlassen.

An dieser Stelle ist es an der Zeit, ein beschreibend phänomenologisches Wort zum ureigenen Profil der Polarität innerhalb gelebter Wirklichkeit zu verlieren. Gegensätze überbieten sich meist selbst noch einmal durch die Logik des Gegensätzlichen. Das heißt konkret, dass zwischen den einzelnen Polen sehr wohl und vornehmlich die Härte des Bruches greift. Schroffe Absetzung und bruske Frontstellung prägen das Geschehen. Doch just zu dieser Unvermitteltheit bildet sich dann auch wieder ein Gegensatz heraus. Verbindende Elemente entstehen; sie erbringen etwas Gleitendes und mildern die herbe Wucht der

¹¹⁹ Vgl. zur Theologie von „leb“ im Hebräischen und „kardia“ im Griechischen G. KRAUS, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, Knecht, Frankfurt, 1997, 413f u. 421-423.

¹²⁰ Die theologische Tradition kennt die Verhärtung, welche durch die Einseitigkeit der jeweiligen Orientierung auftritt einmal als *incurvatio* der Selbstverfangenheit, das andere Mal als *concupiscentia* einer einseitigen und übertriebenen Begehrlichkeit nach außen hin.

¹²¹ TH. MANN, *Der Tod in Venedig*, in DERS., *Sämtliche Erzählungen*, Bd. II, Fischer, Frankfurt 1995, 436-516.

¹²² Ebd., 506.

¹²³ E. PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt*, 213.

Unterbrechung. Demgemäß müsste man zwischen voneinander abgesetzten polaren Wirklichkeiten zweierlei Arten von qualifizierenden Linien definieren. Gegensätzlich Schroffes und dialektisch Sanftes, Rhapsodisches und Symphonisches kommen zusammen. Polar bleiben die beiden Formen des Übergangs nebeneinander bestehen. Keine übernimmt letztlich die Funktion einer Dominante. Auch diese Tatsache gehört zum Gesamt der Gegensatzlehre.

Es ist bezeichnend, dass Przywara seine Überlegungen zur Polarität in einer Phase der Geistesgeschichte anstellt, die an und für sich mit einem anderen Begriff in Verbindung gebracht wird. In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg gewinnt eine Denkströmung immer mehr Gestalt, die gemeinhin als eine Entfaltung bzw. Durchgestaltung des „dialogischen Prinzips“ bezeichnet wird¹²⁴. Rein formal betrachtet liegt auch hier das Strukturprinzip des Gegensatzes bzw. der Gegenüberstellung zu Grunde¹²⁵. Nur in der Ausrichtung auf eine Wirklichkeit, die sich vom eigenen Ich unterscheidet, findet eine tatsächliche Bewahrheitung des Menschen statt. Es bedarf dieses bereichernden Ausgriffs, andernfalls gelingt Dasein nicht. Nur im wirklichen Austausch mit einem echten Gegenpol findet der Einzelne auf die Höhe seiner selbst. Im besten Falle hat dieses Gegenüber seiner Seinsordnung nach den nämlichen Rang wie das jeweilige Individuum oder besitzt gar eine noch höhere Würde. Der Einzelne muss sich bewusst in der Polarität zu seinen Mitmenschen und zu Gott verorten. Dieser dialogische Prozess – nicht nur mit Worten – ist der eigentliche Sinn menschlichen Daseins. Dabei darf nicht übersehen werden, wie schädlich oft sogenannte innere Dialoge sein können. Tragen sie sich nicht in der wirklich offenen Form des Gebets zu, dann sind sie im Grunde verkappte Monologe¹²⁶. Und diesen geht wiederum eine gesunde und gesundende Struktur bereichernder bzw. herausfordernder Gegensätzlichkeit ab¹²⁷. Es kommt dann zu einer dumpfen Form der Selbstbespiegelung, die mitunter blockierend angereichert ist durch Unentschiedenheit und Zweifel. Es fehlt die klärende Auseinandersetzung mit einem anderen Standpunkt, mit einer Sicht der Dinge, die durchaus auch der eigenen entgegengesetzt wäre. So kommt es zu einer oszillierenden Unruhe im Binnenbereich des Ichs, die

¹²⁴ Auf Rosenzweig und dessen Denken wurde weiter oben schon eingegangen.

¹²⁵ Vgl. S. ZUCAL, *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004, 67-92.

¹²⁶ Siehe beispielsweise die Darstellung des Gebets bei Feuerbach in C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983, 318ff.

¹²⁷ In dieser Hinsicht muss vor allem der befreiende Charakter des „Proslogion“ von Anselm herausgestrichen werden, dem nach der Blockade des „Monologion“ durch die Hinwendung an Gott im Gebet der Durchbruch zum *unum argumentum* gelingt. Vgl. A. STAGLIANO, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*, EDB, Bologna 1996, 117-145.

weit entfernt ist von jener Unruhe des gläubigen Herzen, die nach Augustinus just angesichts des absoluten Gegenpols menschlicher Wirklichkeit auftritt. Dieses durch Gott verursachte Drängen hat einen positiven Grundcharakter, wohingegen jenes nur ein negatives Zittern eigener selbstverliebter Unentschiedenheit darstellt.

Solche Überlegungen gehen Hand in Hand mit einigen Intuitionen, die Rombach bereits in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts vorlegt¹²⁸. Er untergliedert die westliche Geistesgeschichte in drei große Phasen. In der Antike und im Mittelalter stand im Zentrum des Denkens das Wort von der Substanz bzw. vom Wesen. Eine Wirklichkeit – welcher Art auch immer – wurde aus sich heraus definiert. An dieser Sicht ist vieles unleugbar Wahres, bestimmt doch der oft verborgene Kern einer Erscheinung nachhaltig ihr Profil¹²⁹. In diesem Sinne bedarf es keiner weiteren Bezüge, um Klarheit über etwas Gegebenes zu gewinnen¹³⁰. Mit dem Beginn der Neuzeit ändert sich, gemäß Rombach, die Wahrnehmung der Wirklichkeit und damit auch ihre Bestimmung. Entscheidend werden nun die Relationen und Verbindungen, die ein Datum – ob belebt oder unbelebt – begleiten. So werden Systeme erarbeitet, welche diese unterschiedlichen Bezüge herausarbeiten und untersuchen¹³¹. Prinzipiell bleibt aber die Überzeugung unhinterfragt, dass die mannigfaltigen Verbindungen ihrem Wesen und ihrer Form nach stabil bzw. dauerhaft konstant sind. Erst im vergangenen Jahrhundert ändert sich diese Vorstellung. Relationen werden nun als nicht mehr eindeutig bestimmt angesehen. Die entsprechende Grundoption schlägt sich formal in einer Beschreibung der Wirklichkeit nieder, die sich den Gedanken der Struktur zu eigen macht, wie ihn Rombach definiert. Demnach sind Beziehungen ihrem tatsächlichen Auftreten nach nicht eindeutig, sondern durchaus einem Wandel ihrer Charakteristika unterworfen. Hier nun, an diesem geistesgeschichtlichen Ort ist die Gegensatzlehre einzuordnen. Wie unter mehrerlei Rücksicht aufgezeigt wurde, gehen polare Strukturen davon aus, dass die Art, wie Gegenüberstellungen erfolgen, durchaus uneindeutig und wandelbar ist. Allein der prägende Gegensatz von Brüchen und gleitenden Übergängen macht dies deutlich.

¹²⁸ Siehe H. ROMBACH, *Substanz System Struktur*, Karl Alber, Freiburg-München 1965.

¹²⁹ Dabei mag es nun dahingestellt bleiben, ob eher – in der Gefolgschaft der Naturwissenschaften – von einem charakterisierenden Erbgut die Rede ist oder – gemäß den spekulativen Wissenschaften – von einer *essentia* oder *substantia*.

¹³⁰ Das wohl sprechendste Beispiel ist die Ideenwelt des Platon. Vgl. dazu – im Blick auf die philosophische Bestimmung des Menschen – DERS., *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*, Karl Alber, Freiburg-München 1987, 19-37.

¹³¹ Man denke vor allem an die englischen bzw. französischen Enzyklopädisten und selbstverständlich an das Systemdenken Hegels.

Das bis hierher Ausgeführte soll nun abschließend in den Bereich des konkreten Existierens des Einzelnen übertragen werden. Dabei muss zunächst einmal die Rede erneut auf das dialogische Prinzip kommen. In einer Welt der Gegensätze zu leben, kommt der stetigen Aufforderung gleich, nichts und niemanden vorschnell festzulegen. Immer wollen ganz unterschiedliche Pole mitreden können. Diese sollen wahrgenommen und vernommen werden. In diesen Kontext gehört die Spannung zwischen Sein und Haben¹³². Der Mensch kommt in seinem Erkennen gewiss immer wieder an Punkte, da ihm Fakten, Personen oder andere Vorgänge der Wirklichkeit sehr klar und wohl bestimmt vorkommen. Solche Momente freilich müssen als Durchgangsstationen verstanden werden; andernfalls klammert man sich einseitig fest an das, was dann bereits wieder vergangen ist oder nur eine Facette des Gegebenen darstellt. Alles kommt darauf an, bereit zu bleiben für einen neuen Aufbruch, für Überraschungen und unerwartete Bereicherungen. Wahre Lebendigkeit hat immer mit dieser Polarität zu tun: Erreichtes wird offen auf Kommendes. Vorläufiges Haben gewährt dem Sein einen angemessenen Raum. Erkenntnis hat immer mit Aufmerksamkeit, mit Beachtung und Achtung gegenüber dem Anderen zu tun. Diese Polarität zwischen dem Gewonnenen und einer stets wieder zu versuchenden Auskehr ist die echte Herausforderung der Existenz.

Lebendigkeit hat auch mit der Wahrung des Gegensatzes von induktiver und deduktiver Bewegung zu tun¹³³. Der Einzelne wird sich einmal eher von der Wirklichkeit her auf deren begriffliche Fassung zubewegen. Das andere Mal sieht er sich dann veranlasst, mit inhaltlichen bzw. logischen Prozeduren an das Dasein heranzutreten, um dessen Gehalt zu lichten. Auch in dieser Hinsicht gilt wieder, dass die an sich bestehende Polarität durch die Gegensätzlichkeit des Übergangs zwischen den beiden Polen ihre spezifische Form annimmt. So kann es vorkommen, dass der Einzelne mit einer Methode des Angangs brüsk brechen muss. Dann wiederum mögen schleichende Übergänge möglich sein, da sich die Vorgehensweisen der Annäherung wechselseitig ergänzen.

Letzteres gilt auch für den Menschen gemäß seinem Wesen und Profil. Viele einzelne Aspekte und Teilbereiche machen ihn aus. Und häufig präsentiert er sich als eine wenig homogene bzw. gerundete Summe von recht gegensätzlichen Elementen. Und doch ist er – dieser Fragmentarität polar zugeordnet – eine Gestalt¹³⁴. Er überbietet an sich selbst das reine Nebeneinander.

¹³² Vgl. die beiden Klassiker zum Thema: E. FROMM, *Haben oder Sein*, dtv, München 1998, und G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935.

¹³³ Siehe dazu weiterführend W. RÖD, *Erfahrung und Reflexion. Theorie der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, Beck, München 1991, 185-190 u. 196f.

¹³⁴ Vgl. zur Gestalttheorie vor allem W. KÖHLER, *Werte und Tatsachen*, Springer, Berlin 1968, und H.-J. WALTER, *Angewandte Gestalttheorie in Psychotherapie und Psychohygiene*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1996.

Geheimnisvoll bleibt jedoch die Tatsache, dass er sich – zumindest für sein Bewusstsein und wohl auch das der anderen – immer in dieser Gegensätzlichkeit präsentiert. Er ist das Vielerlei und doch gleichzeitig auch der Eine¹³⁵. In dieser Hinsicht ist sicherlich hilfreich, was Balthasar in seiner ästhetischen Theologie auszuführen weiß¹³⁶. Angesichts der erlösenden Gestalt Christi wird der Einzelne selbst zur Gestalt¹³⁷. Doch da er sich dem Gottessohn nicht selten verschließt, erfasst ihn auch – gegenläufig – die Logik eines rein summarischen Nebeneinanders¹³⁸. Dann zieht die Gefahr des Zerfallens herauf; sie gehört jedoch – wie der Tod – geheimnisvoll polar zum Leben.

An dieser Stelle schließt sich ein bedeutender Kreis der vorliegenden Überlegungen. Zu Anfang, da von Rosenzweig die Rede war, kam die Sprache bereits auf das Nichts. Hier nun muss es noch einmal Erwähnung finden. Der Mensch selbst ist von feinen Rissen des Nichts durchzogen, welche die vielen unterschiedlichen Gegensätze und Pole, die in ihm auftreten, so voneinander abtrennen, dass sie nicht einseitig aufeinander zurückgeführt werden können. Es tritt eine Unterbrechung ein, die von einem – wenn auch nur kurzen – Aussetzen aller erläuternden Überlegungen begleitet wird. Schweigen bricht auf als scheidende Kraft der Gegensätze¹³⁹. Dieses knappe Aussetzen ist der wahre Kern der Polarität¹⁴⁰. Und doch kommt es nicht zum Zerfall. Die Pole

¹³⁵ Was für den Menschen als Mikrokosmos gilt, muss auch von der Welt als solcher ausgesagt werden: Sie ist die eine, und doch wird sie häufig als ein berauschendes Miteinander des Mannigfaltigen wahrgenommen. Diese Polarität lässt sich – hat man wahre Achtung vor dem wirklich Gegebenen – nicht auf ein einziges Ordnungsprinzip zurückführen.

¹³⁶ Siehe zum Grundansatz H.U. VON BALTHASAR, *Die christliche Gestalt*, in DERS., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes, Einsiedeln 1974, 41-47.

¹³⁷ In diesem Sinne ist das *exzentrische Element* des Glaubens zu bedenken. Der Einzelne hat seinen Mittelpunkt nicht in sich selbst sondern in Gott, dem ganz Anderen. Vgl. die Grundthesen in TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie*, Kösel, München 1985, und DERS., *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg, Herder 2011.

Freilich muss man in diesem Zusammenhang beachten, dass die Ausrichtung auf den einen Gott, wie sie den monotheistischen Religionen zu eigen ist, auch eine gewisse Tendenz zur Gewalt in sich birgt, die nicht nur den interreligiösen Dialog betrifft, sondern das gesamte Verständnis von Wirklichkeit und zwischenmenschlichem Zusammenleben. Vgl. dazu J. SOLER, *La violence monothéiste*, Éditions de Fallois, Paris 2008.

¹³⁸ In dieser selbstverfangenen Haltung muss er „unterbrochen“ werden, damit er in ein heilsames Verhältnis der „Entsprechung“ zu sich selbst findet, das seinerseits nur möglich wird durch einen dauernden Bezug zu Gott, der den Mensch neu definiert. Vgl. dazu E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen 1986, 221f u. 324f.

¹³⁹ Siehe unter dieser Rücksicht M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, Fischer, Frankfurt 1959, 30-32 u. 42-48. Vgl. begleitend A. SCHÜTZ, *Kreative Kraft aus dem Schweigen. Eine phänomenologisch-theologische Skizze*, in *Lateranum* 80 (2014) 327-353.

¹⁴⁰ Siehe hierzu noch einmal H. HESSE, *Das Glasperlenspiel*, 96ss. Der Autor beschreibt die Freundschaft zwischen Josef Knecht und Plinio Designori, die gegensätzlicher nicht sein könnten. Und häufig ist die Polarität, die zwischen ihnen obwaltet begleitet von einem äußeren wie inneren Schweigen, dem alle feindselig aggressiven Züge abgehen. Eine ähnliche Art von Stille muss immer als kennzeichnend für einen würdevollen Gegensatz veranschlagt werden – eine Stille, die nicht richtet sondern ins je Eigene ziehen lässt.

sind in ihrer Gegensätzlichkeit zu einer Einheit verbunden und vor dem richtungslosen Abdriften bewahrt. Diese geheimnisvolle Einheit ist das wohl bewegendste Kennzeichen der Polarität.

Achim Schütz
achim.otto.schuetz@gmail.com
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

**Die mehrdimensionale Theo-Logik der Polarität
Anmerkungen zum Denken von E. Przywara**

ACHIM SCHÜTZ

Abstract

L'articolo contempla il profilo pluridimensionale della polarità. In questa prospettiva si offre prima di tutto un'ambientazione del discorso nelle riflessioni teologico-filosofiche moderne. Contro ogni forma di mediazione o di spiegazione dialettica, la polarità coglie il dato dell'interruzione che caratterizza tanti momenti del reale concreto. Ed è soprattutto il buon senso che ne tiene conto. In un secondo momento si presenta la maniera in cui Przywara elabora la questione. Si analizzano i contributi degli autori al cui pensiero attinge in riguardo: Agostino, Tommaso e Newman; poi Deutinger, Görres, Nietzsche e Kierkegaard. Non manca una breve panoramica degli scritti (sistematici) in cui Przywara si fa animare dalla logica dell'opposizione. Alla fine vengono sviluppati alcuni principi di antropologia teologica che incarnano la polarità nel vissuto dell'individuo (credente).

Parole chiave:

Polarità e unità degli opposti; La dialettica e i suoi limiti; Il nulla; Il buon senso; L'uomo "eccentrico"; Il principio dialogico

Abstract

The article investigates the multi-dimensional profile of polarity. Firstly, it situates the question in the context of modern theology and philosophy. Avoiding any form of mediation or dialectic explanation, polarity grasps the fact of interruption, which characterizes so many aspects of concrete reality. Most of all it is common sense that takes this into consideration. Secondly, the article describes Przywara's approach to polarity by analysing the authors who inspired him: Augustine, Thomas, Newman, and then Deutinger, Görres, Nietzsche, Kierkegaard. This is integrated by a brief overview of his (systematic) writings that are animated by the logic of opposition. In the end the article develops some principles of theological anthropology that express polarity in the life of the (believing) individual.

Keywords:

Polarity and unity of opposites; Dialectic philosophy and its limits; Nothingness; Common sense; The "eccentric" human being; The dialogical principle

L'EVANGELIZZAZIONE DI CARLO MAGNO: UN MOMENTO DEL DINAMISMO MISSIONARIO DELLA CHIESA

Nico De Mico*

1. Dai Merovingi ai Carolingi: si cementa l'alleanza fra trono e altare

Il 24 settembre del 768 si spegneva a Saint-Denis Pipino III il Breve, figlio di Carlo, detto Martello (piccolo Marte) a lode della sua abilità di guerriero¹, per aver arrestato a Poitiers, nell'ottobre del 752, la temibilissima, devastante avanzata dei Musulmani in territorio gallico². Era succeduto al padre nell'anno 741 unitamente a suo fratello Carlomanno e il regno dei Franchi si era così, di fatto, ancora una volta, diviso³. Fratello minore, fu designato

* Docente di letteratura e lingue classiche, Segretario dell'*Academia Latinitati Fovendae*, Roma.

¹ Carlo Martello era figlio di Pipino II di Heristal, il quale, maestro di palazzo in Austrasia (680) e successivamente, dopo aver vinto a Tertry i Neustriani (687), anche in Neustria, aveva acquistato, con il re Teoderico III, giurisdizione su tutto il regno franco, che riordinò ed estese. Potentissimo su tutta la Gallia merovingica, rese di fatto ereditaria la carica del maggiordomo, che passò dunque a Carlo Martello, suo figlio naturale. Questi, divenuto maggiordomo d'Austrasia nel 716, seguì le tracce del padre, salvando l'unità del regno e riconfermandone la potenza. Domò infatti i tentativi di secessione della Neustria e dell'Aquitania, tenne a bada Sassoni, Bavari, Frisoni e Alamanni e sbaragliò gli Arabi a Poitiers, fermando così l'avanzata islamica. Sotto Pipino II di Heristal, e poi sotto i successori, ha inizio, nonostante la sopravvivenza nominale della dinastia merovingica, l'edificazione di uno Stato nuovo, culminante nella riunificazione e trasformazione del vecchio regno franco in una monarchia fondata sui legami personali e governata dai carolingi con l'aiuto della nobiltà austrasica e della Chiesa.

² Nella cosiddetta *Continuatio Isidoriana Hispanica*, scritta verso la metà dell'VIII secolo da un anonimo chierico di Toledo che voleva continuare le *Historiae* di Isidoro di Siviglia, c'è un passo, dedicato alla battaglia di Poitiers e riferito alla sconfitta che Carlo Martello inflisse a un contingente arabo, in cui appare la definizione di "Europei" (*Europenses*). È un passo che, facendo di detta *Continuatio* la prima fonte medievale in cui compaia questo termine, è stato caricato di singolari valenze ideologiche e interpretato come una specie di prima prova di uno "scontro di civiltà" tra Europa (e mondo cristiano) e Islam. Oggi gli storici tendono a dare meno importanza a tale vittoria, sostenendo che scopo degli Arabi vinti non era di conquistare il regno franco, ma di depredate il prestigioso monastero di San Martino a Tours (cf. A. BARBERO, *Carlo Magno*, Laterza, Roma-Bari 2011⁶, 12). Per i Franchi, però, e per la comunità cristiana, l'espulsione dei Musulmani dalla Gallia ebbe del prodigioso, tanto da indurre a celebrarne l'artefice come un nuovo Giosuè.

³ Il sussistere, nel *regnum Francorum*, del diritto germanico conduceva ripetutamente alla divisione dello Stato tra gli eredi, secondo il concetto patrimoniale che non lo riconosceva come cosa pubblica. La Gallia era perciò diventata col tempo, e così si presentava agli albori dell'VIII secolo, un mosaico di piccoli regni, nessuno dei quali si era rivelato capace di assumere una funzione guida e di ristabilire un minimo di coesione nazionale. Alcuni precedenti tentativi di riunificazione, come quelli di Clotario II e di Dagoberto, seppur

a governare la Neustria e la parte sud-orientale, con Burgundia e Provenza⁴. Al primogenito, Carlomanno, fu invece assegnata la parte nord-orientale, con Austrasia⁵, Turingia e Alamannia. Non rientrarono nella spartizione la Baviera e l'Aquitania, che Carlo Martello lasciò sussistere come ducati autonomi⁶. Sebbene attentamente studiata, la divisione produsse pericolosi dissensi⁷, a causa dei quali i due fratelli, di comune accordo, accingendosi comunque a mettere in atto gli opportuni interventi per dar prova di un governo forte e stabile⁸, decisero, nel 743, di rimettere sul trono che il padre aveva lasciato vacante⁹ il merovingio Childerico III.

Nel 747 Carlomanno abdicò e si fece monaco benedettino, entrando prima nel convento del Soratte, poi nel monastero di Montecassino¹⁰. La sua eredità

riusciti, si erano rivelati provvisori e temporanei e non avevano arrestato il lento, inesorabile decadimento, accelerato dalle trame di una potente nobiltà laica, sorretta, talora, dalle gerarchie ecclesiastiche. I re, sempre più deboli di fronte alla forza dei proprietari fondiari, che la ricchezza economica rendeva i veri dominatori, non riuscivano a neutralizzare le tendenze autonomistiche dei vari regionalismi. Gradualmente, in ciascuna corte, aveva preso il sopravvento la nobiltà fondiaria, che esercitava un effettivo potere attraverso i "maestri di palazzo", o "maggior domi", che, originariamente funzionari di palazzo e presto in posizione di eccellenza in ciascuna delle quattro parti in cui era divisa la Francia (Austrasia, Neustria, Borgogna e Aquitania), erano venuti a disporre sia dell'insieme dei funzionari di corte, di cui erano considerati capi, sia della stessa persona del re, sia del comando delle forze armate regali, cf. N. DE MICO, *Re e santi*, Herder, Roma 2011, 393, n. 2.

⁴ Cf. B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea occidentale*, Herder, Roma 2003, 316.

⁵ Il termine "Austrasia", o "Austria", di origine germanica, compare per la prima volta in Gregorio di Tours (*Hist.* V, 14; 18; *virt. Mart.* IV, 29) ad indicare la terra che, per i Germani, era l'est e che oggi include il Belgio, la Francia di nord-est e alcuni degli spazi più occidentali della Germania. Era dunque il regno franco più orientale tra quelli che Clodoveo divise tra i suoi quattro figli. Nel VI secolo si configurò come crocevia dell'Europa, costituendo il passaggio naturale dei missionari inviati da Gregorio Magno in Inghilterra, cf. E. MALASPINA, *Letterati forestieri a servizio della corte austrasica*, in M. ROTILI (ed.), *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo. Atti delle cinque giornate di studio sull'età romanobarbarica*, Arte Tipografica, Napoli 1997, 59-88, qui 61. Regione più agricola della Neustria, l'Austrasia viveva una situazione più tranquilla, anche in forza di un'amministrazione regia meno forte. I Pipini, semigermani, di diritto franco-ripario, svincolati da ogni patto con i Romani, erano qui a capo di una forte aristocrazia, che, sentendosi diversa e distante dai Romani della Neustria, cercava di scrollarsi di dosso il controllo del sovrano e di impadronirsi del potere pubblico, mirando a renderlo ereditario, cf. H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, tr. it., Newton Compton, Roma 1993, 173.

⁶ Cf. H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, 181.

⁷ Grifone, figlio di Carlo, reclamò bellicosamente di aver parte nella spartizione ereditaria, in ciò sostenuto dal duca di Baviera; la Borgogna fu presto in fermento; Alamanni e Aquitani ripresero le armi e i Sassoni si predisposero alla lotta, cf. H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, 181.

⁸ I primi tempi videro i due fratelli uniti in una serie di fortunati interventi: rinchiusero Grifone nella roccaforte di Chèvremont, sedarono la ribellione degli Alamanni e degli Aquitani, bloccarono i Sassoni, resero loro vassallo il duca di Baviera. Restituirono quindi ai vecchi proprietari ecclesiastici parte dei possedimenti sottratti loro dal padre, al contempo esigendo che gli assegnatari laici di quelli non restituiti divenissero tributari, oltre che dello Stato, dei vecchi proprietari, cf. B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea*, 316.

⁹ Carlo Martello, dalla morte del sovrano Teoderico IV nel 737 fino alla propria morte, avvenuta il 21 ottobre 741, aveva governato il paese senza un re; giunto alla fine dei suoi giorni, supportato dal consiglio degli uomini di fiducia, aveva spartito il governo tra i suoi due figli legittimi.

¹⁰ Cf. *Annales qui dicuntur Einhardi*, MGH, *Script. rer. Germ.* 6, ad a. 746; *Annal. Reg. Franc.*, MGH, *Script. rer. Germ.* 6, ad aa. 745-746.

passò allora nelle mani di Pipino, che vide così riunificarsi il regno sotto il suo unico potere. A questo punto, aspirando a governare i Franchi non più come maestro di palazzo, ma come re, prima di rendere pienamente manifesta la sua intenzione cercò l'assenso del papa Zaccaria, nella consapevolezza che nessuno, meglio di lui, avrebbe potuto legittimare quella che, in fondo, sarebbe stata una vera e propria usurpazione ai danni di un re cristiano¹¹. Nel 751, dunque, l'abate Fulrado¹², per incarico del nuovo re e avendo come accompagnatori Burcardo vescovo di Würzburg¹³ e Bonifacio, già in altissima considerazione presso i papi e la cui presenza giovò non poco al successo politico dell'incontro, si recò a Roma e, premettendo una chiara descrizione dello stato di grave declino in cui versava il dominio merovingico, interpellò il papa su chi dovesse, in definitiva, avere la corona regale: quello che deteneva il titolo di re o quello che di fatto esercitava il potere¹⁴? Dopo lunga riflessione e sollecitato anche da Bonifacio, il pontefice riconobbe che nominare un sovrano potente e al passo con i tempi, invece di lasciare sul trono re deboli e di strette vedute, avrebbe sicuramente favorito la stabilità e lo sviluppo della Chiesa¹⁵. L'inequivocabile risposta di Zaccaria legittimò l'autorità di Pipino, contestualmente determinando la fine della dinastia merovingia. Compiendo infatti un vero e proprio colpo di stato, il potente maggiordomo¹⁶ Pipino nel 751 depose

¹¹ Cf. B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea*, 316.

¹² Abate di Saint Denis verosimilmente dal 750, Fulrado, appartenente a una famiglia di ricchi possidenti siciliani, aveva costruito in Alsazia e nella Germania renana una vera fortuna, che aveva messo a totale disposizione della sua abbazia. Già influente presso i merovingi, dopo la deposizione di Childerico III diventò prestigioso funzionario di Pipino, avendo così modo e opportunità di guidare il clero di corte e di influire concretamente sulle scelte di governo, in particolare sulla politica italiana del re, cf. L. GATTO, *Il monaco Bonifacio e l'evangelizzazione del Nord Europa*, in B. LUISELLI (ed.), *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, Herder, Roma 2006, 285-322, qui 309.

¹³ Burcardo era uno dei nuovi vescovi creati in Germania, presumibilmente nominato da Wynfrith, cioè Bonifacio (675-754), cui Gregorio II (669-731), papa dal 715, aveva dato mandato di predicare la fede in zone non evangelizzate della Germania e Gregorio III aveva dal 732 concesso l'autorizzazione a nominare egli stesso, consacrato ormai arcivescovo, i vescovi nelle zone di recente conversione.

¹⁴ Dopo aver rappresentato le deplorabili condizioni di una Gallia abbandonata a se stessa nell'assenza di un potere regale forte ed efficiente e sollecitando a chiedersi se ciò potesse ritenersi vantaggioso per il rafforzamento della Chiesa e la vitalità della sua religione in quei luoghi tanto provata negli ultimi tempi, Fulrado domandò al Papa se fosse più utile attendere semplicemente tempi migliori o convenisse invece intervenire per dare nuovo e più vigoroso impulso all'azione politica e religiosa franca, cf. L. GATTO, *Il monaco Bonifacio*, 310.

¹⁵ Cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 749: «Zacharias papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat, ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri».

¹⁶ La Cronaca del cosiddetto Fredegario (III 58) riferisce che la designazione di un *maior domus*, tesa ad impedire un accrescersi pericoloso del potere della nobiltà nei confronti della monarchia, si impose *in infanzia Sigyberti*, quando fu prima scelto Crodino, perché sembrava «in cunctis strenuus et timens Deum, paciencia inbutus, nec quisquam aliud, nisi que Deo et hominibus placerit, in eum inveniretur». Poi, rifiutando Crodino, che riteneva di non poter garantire l'ordine e la disciplina, fu eletto Gogone.

e relegò nel monastero di Sithiu l'inefficiente Childerico III¹⁷, del quale presto nessuno parlò più, e, nel novembre dello stesso anno, a Soissons, dall'assemblea del popolo franco si fece acclamare re dei Franchi e ungere con l'olio santo dai vescovi delle Gallie¹⁸: era l'inizio della monarchia carolingia¹⁹.

Era anche l'inizio dell'alleanza fra trono e altare, che venivano a configurarsi come realtà congiuntamente operanti per la protezione e l'ampliamento della comunità cristiana: innescata da Zaccaria, essa sarebbe stata approfondita da Stefano II²⁰.

Qualche anno dopo, infatti, il 6 gennaio del 754, Stefano II, suscitando un certo scalpore perché era la prima volta che un papa di Roma raggiungeva la Gallia, si recò da Pipino per ottenerne l'aiuto contro l'espansionismo longobardo²¹. Stretto con il re un patto di reciproco sostegno, includente l'intervento dei Franchi in Italia²², il 28 luglio del 754, a Saint Denis, prima di dare il via a qualunque azione militare, il papa rinnovò solennemente, mediante l'unzione con l'olio santo, la consacrazione di Pipino. Nella stessa occasione, arrogandosi un diritto imperiale, conferì a lui, e a entrambi i suoi figli, Carlo e Carlo-

¹⁷ Cf. *Annales Einhardi*, ad a. 750, ove si legge che Childerico *falso regis nomine fungebatur*, e *Annal. reg. Franc.*, ad a. 750, che parimenti affermano che *Hildericus false rex vocabatur*.

¹⁸ L'unzione con l'olio consacrato richiamava al Primo Testamento, dove si racconta dell'unzione dei re Saul, Davide e Salomone, per comunicare la santità di Dio e la relazione con Lui; al tempo costituiva però una novità, posto che si saliva al trono per acclamazione. Perciò conferì a Pipino un alone di sacralità, per il quale egli poté presentarsi come l'unto del Signore e affermare la sua autorità anche sulla Chiesa, oltre che sul regno.

¹⁹ Gli ultimi sovrani merovingi, i cosiddetti "re fannulloni", avevano regnato, ma non diretto. Divenuti figure fittizie, erano stati sovrani più di nome che di fatto, lasciati sul trono perché disturbavano poco. In circostanze di particolare gravità o nei periodi di pesante anarchia nobiliare, erano i maggiordomi ad agire come fattore di stabilizzazione. L'ascesa della figura del maggiordomo è legata anche al fatto che le contese familiari diventate norma e il succedersi ininterrotto di re minorenni offrivano ormai da tempo uno spazio sempre crescente al Palazzo per inserirsi nel governo del *regnum Francorum*, cf. F.G. MAIER, *Il mondo mediterraneo tra l'antichità e il Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1970, 354s.

²⁰ Per i papi di nome Stefano è possibile incorrere in una numerazione diversa. Questo perché, alla morte di Zaccaria, avvenuta il 22-3-752, fu eletto Stefano II, che però morì pochi giorni dopo senza essere stato ordinato e perciò senza essere stato registrato; da qui la possibilità di una numerazione difforme per i successivi papi di uguale nome. Lo Stefano eletto papa il 26-3-752 è infatti designato talora come Stefano II, talaltra come Stefano III. Noi lo chiameremo Stefano II.

²¹ Nel 749, guidati da Astolfo, i Longobardi rinnovarono i loro progetti di conquista. Tornati padroni di Ravenna nel 751, l'anno successivo erano di fronte alle mura di Roma. Stefano II tentò personalmente di distogliere il loro capo da ulteriori avanzamenti, ma, avendo fallito nel suo tentativo e non essendo riuscito ad ottenere dall'imperatore Costantino V l'implorato aiuto (cf. P. JAFFÉ - W. WATTENBACH, *Regesta pontificum Romanorum*, t. 1, II ed., Leipzig 1885, n. 2308), raggiunse Pipino.

²² Non desiderando la guerra, Pipino inviò, ma senza esito, un'ambasceria ad Astolfo, che anzi gli contrappose il fratello Carlomanno, che aveva convinto a lasciare il convento di Montecassino: con suo grave danno, perché, giunto in Francia, questi fu subito arrestato e morì poco dopo, cf. F. LOT - C. PFISTER - F.-L. GANSHOF, *Histoire du Moyen Age*, t. 1, Les Presses Universitaires de France, Paris 1928, 410. Il re franco consegnò allora al Papa un diploma con tutti i futuri impegni, primo fra tutti la guerra ai Longobardi.

manno, il titolo di *patricius Romanorum*²³, vincolando i Franchi, pena la scomunica, a scegliersi in futuro re che rientrassero nella discendenza di Pipino²⁴. In ottemperanza agli accordi presi con Stefano II, il re dei Franchi compì in Italia, contro Astolfo, due spedizioni (nel 754 e nel 756) e gli tolse terre che, secondo le promesse fatte, donò alla Chiesa di Roma²⁵. Sottomise poi Bavari e Sassoni e incorporò, nel regno, il ducato di Aquitania. Un potere gestito con grande determinazione e in costante accordo con il papa²⁶ lo consegna alla storia come il vero fondatore della potenza franca e come colui che riuscì a dare piena legittimazione alla dinastia carolingia di fronte alla cristianità²⁷.

2. Carlo Magno, unico sovrano del regno franco riunito, tra le ambizioni della corte e i bisogni della Chiesa

Prossimo a morire, Pipino volle stabilire egli stesso le parti del proprio dominio da destinare ai suoi due figli e, desiderando superare le antiche suddivisioni dei regni, come già suo padre, Carlo Martello, predispose due nuove ripartizioni, che sembrarono sostanzialmente riaffermare l'indivisibilità del regno, pur nella presenza di due re²⁸. Tra i quali, peraltro, presumibilmente per la diversità di impegni cui la spartizione paterna li aveva destinati²⁹, presto non corse buon sangue³⁰ e se lo stato latente di ostile tensione non esplose fu

²³ Cf. *Annales Einhardi*, ad aa. 753 e 754; *Annal. Reg. Franc.*, ad aa. 753 e 754.

²⁴ Il titolo di esarca era tradizionalmente conferito dall'imperatore d'Oriente ed era appartenuto all'esarca di Ravenna, che al tempo, essendo la città caduta in potere dei Longobardi, non c'era. Attribuito a Pipino non dall'imperatore ma dal papa, presumibilmente *motu proprio* del pontefice e indipendentemente dal parere di Pipino, mentre fece del re franco il protettore di Roma, implicitamente lo richiamò ad assumersene la difesa in sostituzione del *basileus*, cf. A. BARBERO, *Carlo Magno*, 23.

²⁵ Cf. B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea*, 317.

²⁶ Pipino appoggiò in tutto e per tutto il papa, facendolo sentire al sicuro dai nemici, protetto nelle difficoltà, tutelato nell'ortodossia: in cambio, naturalmente, di una certa accondiscendenza alle sue scelte.

²⁷ «Quella legittimazione e quella potenza raggiunsero, in breve prosieguo di tempo, il più alto fastigio grazie a quel figlio di Pipino che ebbe lo stesso nome del grande nonno: Carlo» (B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea*, 317).

²⁸ A Carlo toccarono l'Austrasia e la parte della Neustria a nord dell'Oise, a Carlomanno la Neustria a sud dell'Oise, la Burgundia, la Provenza, la Septimania, l'Alamannia, la Turingia e la parte più interna dell'Aquitania; il resto non fu assegnato a nessuno dei due fratelli, ma, ribellandosi ai due nuovi re, fu presto assoggettato da Carlo, cf. B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea*, 317.

²⁹ A Carlo si aprivano grandi orizzonti di conquista verso la Germania pagana, a Carlomanno si prospettava l'impegno di governare zone difficili, come quelle di confine con gli Arabi di Spagna e i Longobardi d'Italia.

³⁰ Sottolinea l'esistenza di uno stato di conflittualità reciproca tra i due eredi il fatto che, quando Carlo, a circa due anni dalla sua ascesa al trono, si mosse per reprimere la ribellione dell'Aquitania, Carlomanno, presumibilmente anche per consiglio della sua corte, non intervenne in suo aiuto, cf. *Annal. Einh.*, ad a. 769.

solo per l'intervento pacificatore dalla madre³¹. È difficile dire quanto questa pace sarebbe stata duratura per l'avvenire: Carlomanno, infatti, il 4 dicembre del 771, improvvisamente morì³². Immediatamente invase, e conquistate, le terre del fratello, Carlo si fece acclamare unico re: il regno dei Franchi, ancora una volta, si riunificava sotto il governo di un solo sovrano³³.

L'azione di governo di Carlo Magno, salito al trono col titolo di *patricius Romanorum*, ratificherà la già avviata confluenza di potere politico e religioso³⁴ che, affermandosi con lui pienamente, determinerà la sconfitta finale dei Longobardi presenti in Italia e il distacco definitivo dalla corte di Costantinopoli³⁵. La volontà del sovrano franco di difendere ed estendere il regno sui versanti italiano, iberico e sassone si congiungerà a quella di soccorrere

³¹ Gli *Annali regi* parlano di una missione ben riuscita della regina madre Bertrada in Italia, presso il regno longobardo, dal presumibile esito di un accordo a tre per evitare che l'uno o l'altro dei due fratelli potesse giovarsi dell'alleanza longobarda per soddisfare personali ambizioni di potere. Entrambi, infatti, essendo in buoni rapporti con il re longobardo Desiderio, erano nelle condizioni di ottenerne l'aiuto, cf. A. BARBERO, *Carlo Magno*, 29; *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 770; *Annal. Einh.*, ad a. 770.

³² Cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 771. Giovanissimo, appena ventenne, Carlomanno venne inaspettatamente a mancare, lasciando due figli, i quali, magari sotto tutela della madre, la longobarda Gerberga, e dei nobili di corte, avrebbero potuto succedergli. Ma Carlo lo impedì, desiderando prendere il regno per intero: molti magnati laici ed ecclesiastici della corte di Carlomanno si posero allora al suo servizio. Altri, invece, con la vedova e i figli del sovrano deceduto, si rifugiarono in Italia, cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 771.

³³ Nella circostanza, il monaco irlandese Catulfo scrisse una lettera a Carlo Magno, felicitandosi con lui per essersi impossessato dei territori del fratello senza spargimento di sangue, con ciò testimoniando che si era trattato di un accorpamento studiato e calcolato, presumibilmente non da tutti condiviso, cf. però EINHARD, *Vita Karoli* 3: «Et Karlomannus quidem post administratum communiter biennio regnum morbo decessit; Karolus autem fratre defuncto consensu omnium Francorum rex constituitur».

³⁴ Il regno di Carlo Magno rappresentò la continuazione e la piena realizzazione del regno del padre, che gli lasciava in eredità, tra l'altro, la sua politica italiana, vale a dire la complessa e tormentata questione dei rapporti con i Longobardi e con Roma. Ma se Pipino aveva conformato la propria politica italiana a quella del papa in posizione di sostanziale dipendenza, Carlo Magno non lo farà. Proteggerà il papa, ma non si porrà mai in stato di subordinazione, cf. H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, 196s.

³⁵ A partire dal VII secolo, l'imperatore di Bisanzio era diventato il *basileus*, l'imperatore per eccellenza, il successore del Gran Re. E il cristianesimo aveva aggiunto un'altra consacrazione: l'imperatore era l'eletto di Dio, l'unto del Signore, l'*isapostolos*, come si diceva a Bisanzio, cioè il principe uguale agli apostoli. Le sue guerre contro gli infedeli si configuravano, dunque, come vere e proprie guerre sante. Re e al contempo sacerdote, regnava da sovrano assoluto e infallibile nel campo sia temporale sia spirituale. La Chiesa, comunque, per quanto sottomessa all'autorità imperiale, forte dell'arma della scomunica, imponeva all'imperatore, al momento della sua consacrazione, un giuramento solenne con il quale egli si impegnava a difendere l'ortodossia, a rispettare i decreti dei precedenti Concili ecumenici, a non toccare i privilegi ecclesiastici. Ma a temperare l'assolutismo dell'imperatore erano, in realtà, l'esercito con le sue sommosse militari, l'aristocrazia feudale con le sue mire usurpatrici e il popolo con le sue terribili rivolte. Con il tempo, però, mentre l'imperatore si chiudeva in una vita sfarzosa, ma di sola rappresentanza, la corte si faceva covo di adulatori, calunniatori, spregiuri e assassini. La corruzione e l'intrigo diventavano condotte abituali dentro e fuori del palazzo. Ma si continuava a credere che spettasse al *basileus* estendere il mondo cristiano e accrescerlo illimitatamente, nel grandioso progetto di un'universale unità imperiale e cristiana, cf. CH. DIEHL, *La civiltà bizantina*, tr. it., Garzanti, Milano 1962, 26s.

la Chiesa e il Papato e tale sostegno si muoverà anche in direzione della conversione delle popolazioni germaniche pagane o non ancora profondamente cristianizzate³⁶.

Quando Carlo Magno, nel 768, succedette al padre Pipino il Breve, la dinastia merovingia, che pur aveva mantenuto il monopolio della regalità in Gallia per circa due secoli e mezzo, era ormai irreversibilmente tramontata³⁷.

La nobiltà, in un processo di concreta e sempre più ampia partecipazione alle funzioni regali che agli inizi dell'VIII secolo era già in atto, era pervenuta a farsene direttrice ed esecutrice: la scarsa autorità del re franco, non più sorretta dal prestigio di vittorie ritenute provvidenziali, avvilita da logoranti e continui conflitti tra uomini di palazzo avidi di potere e incapace di esercitare una funzione mediatrice e arbitrale, aveva a suo danno suscitato, nel palazzo, atteggiamenti pretenziosi e arroganti e intenzioni rischiose e nocive. Costituita da funzionari che le circostanze avevano reso sempre più assetati di potere³⁸, essa era diventata, in Gallia, non solo la principale referente politico-amministrativa, ma anche l'ideatrice e la promotrice dei gusti, dei comportamenti e delle opinioni correnti, in un processo inarrestabile di superamento della figura regale in grandezza e magnificenza³⁹. Dunque la corte dell'ultima età merovingica appariva ormai lontana dall'immagine vigorosa e solida che pur aveva dato di sé, quando si era trovata a fianco di re tenaci

³⁶ Lasciano sorpresi i fulminei e brutali metodi di persuasione che Carlo Magno adoterà, esasperandoli talora fino alla crudeltà, e tuttavia non se ne possono disconoscere i prodigiosi effetti di veri e propri successi della fede, cf. L. GATTO, *Il monaco Bonifacio*, 286.

³⁷ Fu Carlo Martello, grande condottiero e sagace uomo politico, il vero fondatore della sovranità carolingia, anche se fu suo figlio Pipino il Breve che, previa intesa con il papa Zaccaria, compiendo un vero colpo di stato, detronizzò e confinò in un monastero l'ultimo re merovingio Childerico III, assumendo direttamente il titolo di re (751), cf. N. DE MICO, *Re e santi*, 395, n. 6; EINHARD, *Vita Karoli* 1: «Gens Meroingorum, de qua Franci reges sibi creare soliti erant, usque in Hildricum regem, qui iussu Stephani Romani pontificis depositus ac detonsus atque in monasterium Sithiu trusus est, durasse putatur. Quae licet in illo finita possit videri, tamen iam dudum nullius vigoris erat, nec quicum in se clarum praeter inane regis vocabulum praeferebat. Nam et opes et potentia regni penes palatii praefectos, qui maiores domus dicebantur, et ad quos summa imperii pertinebat, tenebantur. Neque regi aliud relinquebatur, quam ut regio nomine tantum contentus crine profuso, barba summissa, solio resideret ac speciem dominantis effingeret».

³⁸ I funzionari erano già una componente fondamentale del sistema istituzionale nell'antico mondo germanico, come si ricava dalla testimonianza di Tacito (cf. *Germ.* 7, 1; 11, 1), che mostra la *potestas* dei re limitata da quella dei *duces*. Il processo di romanizzazione che poi gli invasori subirono una volta insediatisi sul suolo della Romània occidentale aveva potenziato la figura del sovrano fino a rendere il suo potere assoluto e a trasformare i consiglieri e i funzionari in semplici strumenti di realizzazione della sua volontà. Successivamente, però, l'autorità regale, per varie, intersecantesi circostanze storiche, si era indebolita in modo inversamente proporzionale alla crescita della corte, che era pervenuta ad esautorare di fatto il monarca. Era questa la situazione della Gallia merovingica dell'VIII secolo.

³⁹ La crescente influenza della corte sulle decisioni regali si nota ancora di più nei testi agiografici carolingi, come ad esempio nei *Gesta Dagoberti I*, ove si legge che il re insieme con i *proceres* fissò la successione dei figli Sigeberto e Clodoveo (cap. 32) e che i *duces* innalzarono al trono Clodoveo (cap. 45).

come Clodoveo, condottiero appassionato e votato alla forza e all'unità del suo regno, che vedeva nei suoi funzionari e nel suo esercito il sostegno primo e la garanzia del suo potere⁴⁰. Si presentava allora come un corpo di uomini energici, duri, spesso impietosi e tesi più a farsi temere che amare, ma fedeli, decisi, coerenti, sicuri di sé, coraggiosi, forti di quel valore e di quella autorità che derivavano loro dall'essere corteo devoto del re, degno del rispetto anche delle più alte gerarchie ecclesiastiche, sinceramente impegnato a conservare l'ordine e la sicurezza, attraverso un utilizzo oculato delle leve del potere, specialmente politico e militare. Soggiogata invece da mire egemoniche e da interessi personali, tramava ora contro il re per acquistare, in sua vece e a sue spese, prestigio e forza di comando⁴¹.

Finché, dunque, i re merovingi, forti di un potere accentrato tutto nelle loro mani, avevano potuto collocarsi al di sopra di tutto e di tutti, erano riusciti a controllarla e frenarla.

Il crimine di lesa maestà⁴² consentiva loro di annientare i nemici e confiscarne i beni, così rimpinguando il tesoro reale, e un tesoro ricco da cui attingere per pagare in oro la guardia di antrustioni, assicurandosene la fedeltà, conferiva loro un'incontestabile forza di comando. Erano allora attivi il catasto, i registri delle tasse, gli archivi, gli uffici e il compatto corpo di funzionari preposti al controllo e alla gestione delle finanze. Ma i re non go-

⁴⁰ Gregorio di Tours considerò Clodoveo, primo re franco a ricevere il battesimo e quindi primo re cristiano ortodosso, il vero capostipite del *regnum Francorum*, l'artefice della riunificazione di tutte le genti franche nell'unico popolo franco.

⁴¹ È interessante sottolineare che i testi agiografici del tempo offrono un'immagine assolutamente negativa del palazzo, pieno di uomini che circondano i sovrani come subdoli artefici di tranelli e inganni, pervasi da uno stimolo continuo a produrre il male, che compare sotto varie forme, non ultima quella di incitamento a persecuzioni anticristiane. Una visione positiva della corte e dei consiglieri si riaffermerà nei testi agiografici solo con l'età carolingia; si confrontino ad es. *Vita Willibrordi* 13, a proposito del *dux* Pipino, la *Vita Eligii* per la corte di Dagoberto e i *Gesta Dagoberti I* esaltanti il santo vescovo Arnulfo (cap. 22), il giusto *maior domus* Pipino (cap. 47) e il suo successore Erchinoaldo (cap. 48). È possibile rinvenire in essi l'immagine di potenti di corte sinceramente devoti (cf. *Vita Aniani* 5; Hincmar., *Vita Remigii* 13; *Vita Chrothildis* 6), sommamente veneranti gli uomini di Chiesa (cf. *Vita Aniani* 7; *Vita Ermenlandi* 1; *Vita Nivardi* 4; *Vita Rusticulae* 15; *Vita Remacii* 2) e profondamente fedeli al proprio re (cf. *Vita Severini* 1-3; *Vita Desideri Cadurc.* 35; *Vita Bertuini* 13; *Vita Lupicini* 15; *Vita Hrodberti* 4-5; *Vita Chrothildis* 8), anche se, presumibilmente per sottolineare la coesistenza del bene e del male nel mondo di ogni tempo, per mettere in guardia contro azioni di pochi pregiudizievole della sicurezza di tutti e soprattutto per rispetto della realtà storica, che si fa più educatrice e istruttiva nella concreta molteplicità e varietà dei casi che presenta, gli agiografi del tempo non tacciono episodi negativi (cf. *Vita Filiberti* 27; *Vita Apollinaris* 2-3; *Passio Ragneberti* 6; *Vita Anstrudis* 13; *Vita Rusticulae* 10; *Vita Dagoberti III* 8; 10; 14; *Vita IV Landiberti* 5; 12; 16; 17). È un riflesso della generale rivalutazione della corte e dei suoi personaggi anche il fatto che l'agiografia carolingica insista molto di più di quella merovingica sulle frequentazioni dei santi a palazzo e sulla somma venerazione in cui essi vi sono tenuti (cf. *Vita Corbiniani*; *Vita Lupi* 10; Hincmar., *Vita Remigii* 14; 15; 17; *Vita Fridolini* 13; *Vita Chrothildis* 7).

⁴² Il crimine di lesa maestà diventa, sotto i Carolingi, l'equivalente di *infidelitas*, cf. G. WATZ, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 6 voll., Kiel, Berlin, 1883-1896: t. 3, 308-309.

vernavano insieme all'aristocrazia né le concedevano spazio o prerogative regali. Quando, però, diventò sempre più ripida e scoscesa la china del decadimento politico, finanziario e morale dei sovrani merovingi, questi precipitarono irrecuperabilmente in balia delle sempre più facoltose ed energiche aristocrazie terriere regionali, che, di fatto, li sostituirono nella gestione del potere. Tra tutte eccelse, per prestigio e forza, quella austriaca. Furono i suoi maggiordomi che, presto forti di tale carica anche in Neustria, fin dalla metà del VII secolo diventarono, nella persona di Pipino di Heristal, i capi incontrastati delle due regioni, sottomettendo l'intera Gallia merovingica sotto la loro giurisdizione, fino a fare della monarchia esistente uno strumento a loro servizio⁴³. Lungo e faticoso, ma inarrestabile, fu il percorso che, muovendo da Pipino di Heristal, condusse al padre di Carlo Magno, Pipino, il quale, convinto che fosse ormai giunto il momento di avanzare esplicitamente la propria candidatura al regno, con il consenso di papa Zaccaria, nel novembre del 751, fu acclamato re. Era l'inizio della monarchia dei Pipini, che, dopo i trionfi di Carlo Magno, cominciò a chiamarsi dei Carolingi.

La riconsacrazione di Pipino a re dei Franchi nel 754 e il contestuale conferimento a questi del titolo onorario di *patricius Romanorum*, attribuitogli, come si è anticipato, non dall'imperatore ma dal papa Stefano II presumibilmente *motu proprio*⁴⁴, suggellando e rendendo più salda l'alleanza tra la dinastia carolingia e il papa, ebbe conseguenze molto importanti sulla politica di suo figlio Carlo: la monarchia franca diventò l'indiscutibile paladino della Santa Sede⁴⁵. Il trattato stipulato tra le due parti, infatti, se da un lato poneva le basi dello Stato della Chiesa⁴⁶, dall'altro riconosceva il protettorato dei Carolingi in Italia, investendoli della missione imperiale di guidare e organizzare la cristianità occidentale, come a naturale conclusione di un preciso processo storico che aveva visto nei Franchi il primo popolo barbaro a convertirsi al cattolicesimo⁴⁷.

⁴³ Cf. G. RICHTER, *Annalen des fränkischen Reichs im Zeitalter der Merowinger*, Waisenhaus, Halle 1873, 184.

⁴⁴ Il papato si era già allontanato dall'impero di Bisanzio per la volontà iconoclastica degli imperatori isaurici e per la presenza in Italia dei Longobardi, che a Ravenna avevano dato il colpo di grazia al potere bizantino (751), cf. CH. DAWSON, *La formazione dell'unità europea. Dal sec. V all'XI*, tr. it., Einaudi, Torino 1939.

⁴⁵ Cf. F. LOT - C. PFISTER - F.-L. GANSHOF, *Histoire du Moyen Age*, 411.

⁴⁶ Il trattato stipulato assicurava alla Santa Sede l'esarcato di Ravenna, gli antichi possedimenti bizantini in Italia, i ducati di Spoleto e Benevento.

⁴⁷ «I regni germanici insediati nel territorio dell'ex impero di occidente [...] tutti ormai cristiani, si dividevano in due gruppi nettamente differenziati e reciprocamente contrapposti in fatto di fede trinitaria: i Vandali, i Visigoti, i Burgundi e gli Ostrogoti erano ariani; i Franchi erano cattolici [...] la fede cattolica del regno dei Franchi, nella consapevolezza sia del significato di "universale" inerente all'aggettivo *catholicus* sia della cattolicità tanto del passato impero di occidente quanto del sopravvissuto impero romano d'oriente,

Anche la loro origine, riconducendoli sia alla folta schiera dei vescovi e dei santi gallo-romani sia agli intraprendenti e ardimentosi guerrieri franchi, concorrevano a far ritenere i Carolingi i più idonei all'impegno di difendere e proteggere la Chiesa, in loro miscelando il valore bellico dimostrato da Carlo Martello con l'idealismo religioso di cui avevano dato prova Carlomanno, che si era ritirato in un chiostro, e Pipino, sempre attento e fedele alla causa della Chiesa. In Carlo Magno si sarebbero riscontrati, assommati, entrambi i caratteri.

3. Carlo Magno: figura chiave del suo tempo e di un rinnovato regno franco

Coraggioso e instancabile condottiero che viveva negli accampamenti con i suoi soldati, nei quali vedeva e amava la fonte del potere e del successo della monarchia, il sovrano franco, da subito ammirato e osannato, infuse al suo esercito uno spirito nuovo, che riconosceva in lui, più che in ogni altro, l'animatore e il trascinateur. Accompagnava infatti alla virtù capitale di capo altre doti minori, ma preziose: la volontà e la capacità di raccogliere intorno a sé collaboratori di merito, dando loro credito senza gelosie o sospetti; l'accortezza e la prudenza con uomini di valore, ma di difficile maneggio; la lealtà e l'integrità con gli interlocutori politici; il senso di umanità e la comprensione con cui trovare le vie più segrete dell'animo dei suoi soldati e del suo popolo. Nonostante la sua durezza e la sua non comune ambizione, non fu infatti un guerriero privo di scrupoli e avido di meri successi militari. Le sue imprese di guerra, pur collocandosi nell'ambito della tradizione franca di conquista e di espansione territoriale, furono sorrette da una politica ispirata a ideali e obiettivi universali, configurandosi anche come crociate per la salvaguardia e l'unificazione della cristianità. Aderì infatti con fermezza al cristianesimo secondo la formula romana e credette sinceramente nella missione di patrocinarlo e di diffonderlo con "la spada" e con "il libro"⁴⁸. Perciò, in mezzo a tanti suoi errori, fu amato e, mentre colpiva inflessibilmente, il suo solo nome attirava consensi⁴⁹.

dovette iniziare a essere incentivo a una visione dello stesso regno dei Franchi in termini di realtà imperiale, con vocazione a essere l'erede del tramontato impero romano occidentale» (B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea*, 183s.).

⁴⁸ Cf. R.S. LOPEZ, *La nascita dell'Europa*, Einaudi, Torino 1966, 107s.

⁴⁹ Circondato da un alone di leggenda come fosse un grande eroe, ha incantato poeti e storici, che hanno visto sorgere con lui l'idea dell'Europa. Sicuramente fece rinascere, attraverso solidi e stabili interventi a livello amministrativo e legislativo, l'idea dello Stato, che si era gravemente slabbrata. È passato dunque alla storia come personaggio mitico, lasciando in ombra il ripudio di Ermengarda, il disconoscimento dei

Ma, per comprenderne meglio la figura e l'azione di governo, sembrano opportuni taluni chiarimenti. È un errore considerare la monarchia carolingia come la prosecuzione di quella merovingia, perché esse sono invece contrapposte⁵⁰. I progenitori dei re carolingi non sono infatti i re merovingi, ma i maggiordomi e Carlo Magno non succede a re Dagoberto⁵¹, ma a Carlo Martello e Pipino il Breve, in un nuovo regno che, pur conservando il nome di *regnum Francorum*, si estende ora fino all'Elba, comprende una parte dell'Italia e include una popolazione germanica numericamente pari a quella romana⁵². Né la diversità si limita al territorio, perché sono emersi aspetti assolutamente originali, che diventano distintivi, fondanti e costitutivi del periodo carolingio⁵³, non essendo casuale o settoriale né superficiale o provvisoria la svolta che si è determinata.

È fondamentale tener presente che l'VIII secolo si apre concretamente con una minaccia terribile per la cristianità; l'VIII secolo è infatti il tempo della massima espansione degli Arabi: il loro impero si estende dall'India fino all'Atlantico e ai Pirenei. Le loro conquiste stanno forzando l'Oriente a proiettarsi sempre più verso gli orizzonti asiatici e stanno costringendo l'Occidente a ripiegare su se stesso e ad isolarsi nella propria, meglio difendibile, continentalità. L'Islam, religione fondata da Maometto nei primi decenni del VII secolo, capace di rafforzare dinastie indebolite da travagliate coalizioni di interessi distinti, di ottenere la lealtà e l'efficienza delle forze militari e di realizzare per la prima volta l'unità morale, ideale e politica dei popoli dell'Arabia, è divenuta la molla dell'espansionismo arabo in Siria, Persia, Palestina, Africa, Spagna. Alla luce di tale religione e radicando il loro po-

diritti dei nipoti, figli di suo fratello, la terribile strage dei Sassoni. Così meritoria si era trasmessa la sua immagine che la Chiesa, nel rispetto della tradizione e corrispondendo alla volontà di Federico Barbarossa, lo ha incluso nel numero dei santi.

⁵⁰ È interessante notare che, invece, le principali opere agiografiche della prima metà dell'VIII secolo, per lo più composte da anonimi e ambientate in tempi lontani da quelli dei loro autori, si comprendono più chiaramente e più completamente attraverso un raffronto con i testi agiografici successivi, quelli composti all'inizio dell'età carolingia, che si configurano come loro diretta prosecuzione.

⁵¹ Nominato dal padre Clotario re d'Austrasia nel 623, Dagoberto è ancora un re capace e apprezzato. Assunto il potere, lotta contro i Germani e riesce a riunire Neustria, Borgogna e Soissons. È a partire dalla sua morte che si accelera la decadenza merovingia, decadenza che molti fanno iniziare (cf. F. LOT - C. PFISTER - F.-L. GANSHOF, *Histoire du Moyen Age*, 321s.) dall'editto di Clotario II del 614. Di parere contrario risultano altri, che non ritengono ci siano in detto editto elementi tali da farlo considerare l'inizio del declino della regalità (cf., ad es., FUSTEL DE COULANGES, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Hachette, Paris 1892, 9). Più chiare, comunque, incominciano da allora a delinearci le differenze con i nuovi tempi.

⁵² Cf. H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, 227.

⁵³ Al declino lento e inesorabile della dinastia merovingia, che si accelera intorno alla metà del VII secolo, segue un mutamento sostanziale della realtà storica, che registra la cancellazione di molte peculiarità della precedente civiltà.

tere nei sentimenti morali di coloro sui quali governano, i califfi impongono le proprie pretese di governanti legittimi e giustificano il loro predominio, galvanizzando il popolo arabo a una “doverosa” conquista⁵⁴. Arrestati, come si è detto, a Poitiers (732) dai Franchi di Carlo Martello, gli Arabi ripiegano oltre i Pirenei, ma continuano a costituire la tremenda, incombente minaccia di un’aggressione a fondo, sui mari e sulle coste⁵⁵. La loro presenza in Spagna chiude, fin quasi ad annullarla, la navigazione nel Mediterraneo occidentale, ormai in balia dei pirati saraceni⁵⁶. Se dunque la Gallia merovingica era ancora una terra marittima, con un’economia che, gravitando sul Mediterraneo, considerevolmente si basava sul commercio per mare, la Gallia carolingica è diventata un paese continentale, impedito anche nelle importazioni dall’Oriente, chiuso all’esterno e privo di mercati aperti⁵⁷. Sostanzialmente agricole sono ormai in essa le attività produttive; quasi assente è la circolazione interna di merci; limitata è la moneta circolante, che ha peraltro abbandonato l’uso dell’oro per sostituirlo con l’argento; tante terre un tempo coltivate sono state abbandonate e numerose città, già fiorenti centri commerciali, sembrano fortini difensivi e isolati; la difficoltà di scambi rende impellente la necessità di provvedere al proprio fabbisogno e di rendersi autosufficienti⁵⁸. Bloccati a sud, i Franchi si volgono all’Europa settentrionale, allargando in tale direzione i loro confini. Centrale per efficienza e importanza ormai non sarà più la *România*⁵⁹, ma il Nord germanico, da sempre meno incline ad abbandonare le proprie tradizioni belliche e più

⁵⁴ Cf. N. DE MICO, *Il ritorno dei barbari invasori e dei santi liberatori nei testi tardomerovingici: anacronismo o bruciante realtà?*, in *Romanobarbarica* 18 (2003-2005) 101-122.

⁵⁵ È sintomatico che nei testi agiografici di tutto l’VIII secolo tornino, insistenti, i barbari invasori. Tale contenuto, solo apparentemente anacronistico, si rivela invece di bruciante attualità. Si celano, infatti, sotto la funesta e distruttiva penetrazione dei barbari sia la dolorosa realtà dei continui assalti della pirateria saracena sia l’angoscia di una rovinosa inondazione del popolo arabo.

⁵⁶ I Carolingi riescono a bloccare l’avanzata araba, ma non a rendere di nuovo libero il Mediterraneo, che l’Islam vieta alla navigazione cristiana ovunque la flotta bizantina si mostri incapace di tutelarla; né essi sono in possesso di una propria forte marineria da guerra su cui contare.

⁵⁷ Cf. H. PIRENNE, *Le città del Medioevo*, tr. it., Laterza, Bari 1971.

⁵⁸ La rottura dell’unità mediterranea seguita alle conquiste dell’Islam impedisce scambi con l’Oriente e obbliga l’Occidente a vivere delle proprie forze, così provocando la ruralizzazione dell’agricoltura. È opinione del Pirenne che senza l’Islam l’impero franco non sarebbe mai esistito e che Carlo Magno senza Maometto sarebbe inconcepibile. Altri storici, ad esempio Lopez, discolpando gli Arabi, attribuiscono la decadenza economica dell’Occidente tra l’VIII e il IX secolo all’assottigliarsi del ceto medio, che, con gli aristocratici e l’alto clero, poteva permettersi i costosi prodotti provenienti da Paesi lontani.

⁵⁹ Il termine “*România*” compare per la prima volta, ad indicare la civiltà romana ormai consapevole della propria originalità, in un libello polemico del 383ca, scritto contro Ambrogio da un tal Massimino, presumibilmente un vescovo ariano dei Goti, e conservato a Parigi in un solo manoscritto. Con tale termine, al tempo dei Longobardi in Italia, si indicavano i territori rimasti ai Bizantini (l’Esarcato, la Pentapoli, il ducato romano, il ducato napoletano, la Calabria, la Sicilia), distinguendoli dalla *Longobardia*.

restio al processo di una profonda romanizzazione⁶⁰. Qui assai più potenti che altrove sono i maggiordomi, che raccolgono intorno a sé fazioni di aristocratici spregiudicate e competitive, generalmente eccitate dal favore del popolo e cinicamente risolte a barattare il loro sostegno con favori e concessioni⁶¹. La Gallia, apparentemente ancora romana, è invece radicalmente cambiata, ma, avendo comunque bloccato l'avanzata araba in Occidente, ha assunto su di sé il compito di dare nuovo vigore all'Europa.

4. Un'impostazione di governo dettata dalle novità del tempo

Lo stato merovingico, come l'impero romano, era laico e laico era anche il suo sovrano, che si definiva *rex Francorum*. Il sovrano carolingio, invece, proprio a partire da Carlo Magno, è *Dei gratia rex Francorum*: l'unzione che Pipino aveva ricevuto gli aveva infatti conferito carattere sacerdotale, circondandone con un alone di religiosità la figura⁶². Facendosi ungere con l'olio consacrato, Pipino aveva fatto rivivere il rito veterotestamentario della consacrazione dei re⁶³, i quali, resi re-sacerdoti da tale legittimazione religiosa, venivano per volontà divina giustificati in un doveroso uso della "spada" in difesa della fede. Tale carisma, di matrice tutta cristiana e impregnato di romanità, impronterà l'intero operato di suo figlio Carlo⁶⁴, che, nel governo temporale dei sudditi, includerà con convinzione il compito di salvarne anche le anime. Pensandosi *advocatus Ecclesiae*, egli ritiene infatti suo dovere sostenerla e tutelarla perché

⁶⁰ «I Franchi non raggiunsero lo stadio di romanizzazione cui invece pervennero i Visigoti», anche se «a un ampio incontro romano-francico ugualmente si giunse, e fu un incontro e religioso e politico, che si sviluppò in conseguenza della sollecita conversione ufficiale dei Franchi dal paganesimo germanico al cattolicesimo romano» (B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Herder, Roma 1992, 613s.).

⁶¹ Sostenuti da un temibile corteo di titolati, i maggiordomi sono i vassalli militari sui quali si basa il potere esercitato dal re, che si assicura il loro appoggio per lo più concedendo terre confiscate alla Chiesa, cf. H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, 231.

⁶² L'unzione di Pipino aveva sigillato l'alleanza tra monarchia franca e papato, legittimando la regalità come protettrice dell'ortodossia e dando origine al processo che determinò il crollo della dominazione longobarda in Italia e la formazione dello Stato Pontificio, che sarebbe durato fino al 1870.

⁶³ Re Saul aveva ottenuto il regno dopo essere stato unto con l'olio santo (1Sam 10,1) e dopo di lui, ascendendo al trono, erano stati unti Davide, dagli anziani di Israele venuti a Ebron (2Sam 5,3), e Salomone, proclamato re da Sadoc e dal profeta Nataniele (2Re 1,32s.).

⁶⁴ La romanità, quando Carlo è re, si rapporta non più solo alle antiche prerogative di Roma, ma all'imponente mandato del sovrano, alla sua fedeltà e arditezza, elementi per i quali il Medioevo cristiano lo includerà tra i suoi fondatori e ne farà un personaggio leggendario. Quella romanità che tanti popoli avevano duramente avversato o mal sopportato diventa ragione di vanto, fondandosi non più su presupposti politici, ma su un ideale religioso che ne diventa motivo di continuità e di forza, cf. G. PENCO, *La chiesa nell'Europa medievale*, Portalupi, Casale Monferrato 2003, 35.

possa compiere la missione affidatale da Gesù. Sentendosi il rappresentante di Dio sulla terra, con mandato di attuarne i divini decreti, è dell'avviso che anche il regno, come la Chiesa, debba allargare il proprio campo d'azione ovunque si trovino terre già cristiane o da cristianizzare, uomini già di fede o da convertire⁶⁵. Cercando di operare sul modello dei re di Israele, di cui egli, come nuovo Davide, si considera successore, giudica vincolante governare anche la Chiesa, oltre che lo Stato⁶⁶. Carlo Magno non è mosso da mere ambizioni dispotiche, credendo invece di aver ricevuto da Dio la sua autorità e di essere stato eletto, come il re biblico successore di Saul⁶⁷, alla missione di condurre il suo popolo sulle vie del Signore. E ne cerca i segni nei testi sacri⁶⁸ e in taluni grandi scrittori antichi, come Agostino, del quale predilige il *De civitate Dei*, derivandone il pensiero costante e le iniziative ritenute più idonee a rendere sempre più prospere le sorti della Chiesa di Cristo, nella certezza che trascurarla per negligenza o fiacchezza comporti uno sconvolgimento nell'ordine del mondo, la spaccatura della provvidenziale armonia dell'universo, l'abrogazione della legge, il prevalere della tirannia diabolica e del disordine. Incarnando la figura di sovrano che è tale *gratia Dei*, Carlo Magno è attento a proporsi come forza del suo popolo e *tutor regni*, associando alla potenza e all'ardore militari l'accortezza, la lungimiranza, il giudizio, l'indulgenza e soprattutto l'adesione alla fede cristiana, trasfusa in un esercizio del potere autoritativo e risoluto, ma al contempo prudente in senso sociale⁶⁹.

Consacrato dunque dalla Chiesa, che viene così ad annullare la laicità dello Stato, il monarca carolingio entra a far parte della gerarchia ecclesiale

⁶⁵ Il patto di alleanza tra Chiesa e Regno franco prevedeva anche una concreta azione missionaria in direzione delle popolazioni non cristiane o di quelle presso le quali il cristianesimo aveva perso l'ardore e la purezza dei tempi apostolici.

⁶⁶ La concezione politica che è alla base dell'impero carolingio è molto legata al Primo Testamento: il modello del regno di Davide sembrava rispondere bene alle esigenze dei tempi presenti e così nella figura di Carlo, e più in generale del sovrano cristiano, veniva riscontrata un'analogia con tale re, sul cui esempio si riteneva di poter assicurare un ordine a una società anarchica e turbolenta, cf. G. PENCO, *La chiesa nell'Europa medievale*, 176.

⁶⁷ Anche i dotti da cui era circondato, e che compensava con cariche e benefici pari a quelli elargiti ai condottieri militari e ai funzionari, lo paragonavano a re Davide, il poeta dei salmi, e affermavano che senza dubbio Carlo e l'antico Davide avrebbero trovato nel regno dei cieli un posto al lato dei santi, cf. H. FICHTEAU, *L'impero carolingio*, tr. it. Laterza, Bari 1972.

⁶⁸ Le parole di Paolo non lasciavano dubbi: «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt» (*Rm* 13,1). L'autorità umana aveva, per lui, radici in quella divina, dalla quale si espandeva e nella quale riconfluiva.

⁶⁹ In una visione discendente del potere, impostata sul principio dell'irradiazione di ogni autorità da Dio e della conseguente legittimazione politica e giuridica proveniente dall'alto, si deduce che esso è concesso come delega e comporta per i detentori un preciso impegno, più che un titolo di onore: il re è al servizio della fede (cf. GREGORIO MAGNO, *Mor.* 31, 2) e il potere al servizio di Dio e dei sudditi. Tuttavia al rapporto di soggezione del potente terreno con Dio corrisponde una posizione di assoluta superiorità di quello sui sudditi.

e diventa vessillifero di un ideale religioso che, immettendolo nella sfera dell'etica cattolica, lo vincola a rispettarne i criteri ispiratori e le regole di condotta⁷⁰. Si concentrano così, nella figura regale, impegni di gestione amministrativa, di regolamentazione in campo di disciplina ecclesiastica, di educazione morale: il governare un popolo viene ad includere anche il dovere di imprimere nel profondo del suo animo i principi proclamati dalla Chiesa. La singolarità nei rapporti tra Chiesa e monarchia franca è la propensione del mondo ecclesiastico a ravvisare in Carlo il sovrano politico e il paladino di tutto il popolo cristiano: la cultura clericale, al progressivo estendersi della sovranità di Carlo oltre i confini del regno franco, attribuisce un significato nuovo ai concetti di "impero" e di "imperatore"⁷¹. Di contro, Carlo favorisce un'ampia partecipazione degli ecclesiastici alla gestione del potere politico dello Stato: da un lato perché mancano preparazione e cultura fuori della Chiesa, dall'altro per un autentico desiderio di cooperare con essa⁷².

Ma in quali condizioni era la Chiesa quando la dinastia carolingia s'imbentò a quella merovingia? E quale era, dunque, la realtà religiosa al tempo di Carlo Magno?

La Chiesa ereditata da Carlo Magno aveva bisogno di una riforma ben più radicale di quella che, già qualche tempo dopo la morte di Carlo Martello, essa tentava di mettere in atto all'interno di se stessa e nei confronti sia della comunità dei credenti, la cui fede aveva perso forza e vigore, sia, soprattutto, dei non credenti⁷³. Le condizioni in cui versava erano ancora quelle che san Bonifacio⁷⁴,

⁷⁰ In effetti non si verificheranno più guerre intestine di potere, subdoli tentativi di usurpazione, episodi di bieca prevaricazione: confortano in tal senso il *De rectoribus Christianis* di Sedulio di Liegi e il *De via regia* di Smaragdo.

⁷¹ Cf. R. VILLARI, *Storia medievale*, Laterza, Bari 1983, 97.

⁷² Non stupisce, allora, che i consiglieri e i funzionari di corte siano per lo più vescovi e consacrati e che, se i vescovi del regno merovingico erano gli efficienti laici del seguito del re nominati tali per essere remunerati e ripagati dei servizi resi al sovrano, con i carolingi raramente i laici entrano a far parte della cancelleria di palazzo. All'idea che i primi carolingi, nell'ottica di sostituire i funzionari romani dei merovingi, abbiano dovuto rivolgersi necessariamente a religiosi perché unici a saper scrivere (cf. H. BRESSLAU, *Handbuch der Urkundenlehre*, t. 1, Gruyter, Berlin 1912², 373-374) si contrappone quella che, pur non trascurando la circostanza che effettivamente i laici erano generalmente analfabeti a differenza del clero, ritiene l'evento frutto della precisa scelta della nuova monarchia di voler deliberatamente collaborare con la Chiesa (cf. H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, 230).

⁷³ Fin dalla presa del potere i Carolingi cercarono di dare un ordinamento stabile e durevole al loro governo proponendosi come difensori della fede agli occhi della comunità cristiana. In tale ottica incentivarono e sostennero una riforma della Chiesa, specie nelle persone di Pipino e Carlomanno, figli di Carlo Martello, che invece, troppo impegnato in azioni di guerra, si era interessato prevalentemente di questioni militari.

⁷⁴ La Chiesa celebra col nome di san Bonifacio un nobile sassone del Nord di nome Winfrith, che, nominato a Roma vescovo missionario da papa Gregorio II, dopo aver con vera vocazione operato a lungo in nome del papato romano, morì martire, ucciso da un gruppo di Frisoni. L'efficacia della sua opera evangelizzatrice gli valse l'appellativo di "apostolo della Germania", cf. E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1997, 218-220.

su invito di Carlomanno, che avrebbe poi abdicato (747) per diventare un religioso⁷⁵, aveva descritto dettagliatamente in una lettera inviata a papa Zaccaria (742) per illustrargli la situazione culturale, morale e religiosa della Gallia. La religione, informava Bonifacio, in una Gallia ricolma di ministri indegni per comportamento, ignoranti, che combattevano come soldati e uccidevano indifferentemente pagani e cristiani, era ormai perduta da molti decenni e la Chiesa franca, priva di un arcivescovo che potesse convocarlo, da ottant'anni mancava di un Concilio; nella maggior parte delle sedi vescovili si erano insediati laici avidi o ecclesiastici adulteri, fornicatori, servili e pubblicani. I diaconi vivevano con più concubine, senza vergognarsi di leggere il Vangelo in pubblico o di fare carriera in ambito ecclesiastico, nel qual caso non modificando in nulla i loro antichi costumi; i religiosi persistevano nelle devianze, bevevano, cacciavano, guerreggiavano come soldati, uccidevano indiscriminatamente pagani e cristiani. E non si poteva sapere, aggiungeva, chi fosse veramente cristiano e chi pagano in quella Gallia già cristiana, dove certi preti non sapevano più nemmeno battezzare. Chiedeva, quindi, se si dovevano considerare cristiane le persone battezzate «In nomine Patris et Filiae (proprio così) et Spiritus Sancti»⁷⁶. In definitiva san Bonifacio presentava un clero che non trascurava gli impegni ministeriali della celebrazione delle funzioni sacre, della predicazione del Vangelo e della somministrazione dei sacramenti, ma era privo di cultura religiosa e si comportava in maniera indegna e peccaminosa, dimentico, tutto calato nelle lusinghe del mondo e negli allettamenti terreni, dei valori vocazionali dei voti di castità e moderatezza⁷⁷. La lettera del santo non restò inascoltata. Pipino e suo fratello Carlomanno, rispettivamente padre e zio di Carlo Magno, confermati nell'urgenza e nell'improcrastinabilità di una riforma, per una rinascita religiosa e una rinnovata battaglia contro i pagani, intervennero con precise disposizioni sull'organizzazione e sull'amministrazione della Chiesa, sulla condotta dei consacrati e dei funzionari laici, sulle punizioni per i trasgressori.

Carlo Magno eredita dunque una Chiesa già avviata in progetti di riforma e, inizialmente, procede nella direzione del padre e dello zio, ma compie poi rispetto a loro un vero salto di qualità, fino ad arrivare alla promulgazione

⁷⁵ Carlomanno, primogenito di Carlo Martello e zio di Carlo Magno, aveva perfettamente intuito l'importanza di far convergere la fortificazione della propria egemonia politica con la ristrutturazione dell'ordinamento ecclesiastico.

⁷⁶ Zaccaria rispondeva, nel 746, di non ribattezzarle, ritenendo che il sacerdote non volesse battezzare in nome della "figlia": semplicemente non conosceva il latino.

⁷⁷ La lettera è documento rilevante perché, oltre a descrivere lo stato di disfacimento in cui era pervenuta la Chiesa, testimonia la convergenza tra i movimenti riformatori di ispirazione monastica e il vertice del regno franco, che, a metà del sec. VIII, era passato concretamente e stabilmente sotto i Pipinidi-Carolingi: cf. *S. Bonifatii et Lulli epistolae, Epist. selectae in usum scholarum* I, Tangl, Berlin 1916 (rist. Monumenta Germaniae Historica, München 1978), n. 50.

dell'importante *Admonitio generalis*, il 23 marzo 789⁷⁸. Ora, infatti, a intervenire non è più il re di Francia, ma il sovrano di tutta la cristianità, che associa all'impegno di ricondurre il clero ai propri doveri morali e ministeriali quello di rendere tutti, religiosi e non, corresponsabili nella faticosa impresa di un concreto miglioramento generale, compiuto in accordo con il papa, con il quale non perde mai i contatti⁷⁹. Ha infatti ereditato dal padre, sul fronte italiano, una già avviata politica di collaborazione, che lo impegna a proteggere il pontefice dalla preoccupante presenza dei Longobardi⁸⁰. È l'anno 773 quando, per insistente sollecitazione di Adriano I (papa dal 772 al 795) che teme per le sorti di Roma⁸¹, Carlo Magno scende in Italia contro il loro re Desiderio, che, assediato a Pavia per più di un anno, nell'impossibilità di resistere ancora,

⁷⁸ Cf. *Capit. Reg. Franc., MGH, Leg. II, 22.*

⁷⁹ Contenuto base di detta *Admonitio* è la *Dionysio-Hadriana*, collezione di canoni e decretali ecclesiastici inviata nel 774 da papa Adriano a Carlo Magno, che la dichiarò codice generale per la chiesa franca, dopo averla resa oggetto sia di riduzioni, ad opera soprattutto di persone provenienti dal clero (Alcuino, Fredegico, Agobardo, Rabano Mauro), sia di annotazioni, per agevolarne l'uso nel contesto storico in cui si svolse il suo programma politico e religioso. La Chiesa, pur derivando le norme regolatrici della società cristiana dal diritto divino, distinto a sua volta in diritto divino positivo, costituito dalla rivelazione e dalla tradizione, e diritto naturale, dato dall'ordine eterno e universale della creazione, per far fronte a concreti bisogni gestionali ha ufficialmente codificato le norme emanate dai papi (decretali) o espresse nei Concili (canoni) in collezioni da cui ogni volta ripartire per meglio adattarsi ai tempi. La *Dionysio-Hadriana* era una raccolta di tal genere, risultato di varie redazioni, la prima delle quali era stata elaborazione di Dionigi, un monaco del VI secolo. È interessante notare come, nel cap. 70 dell'*Admonitio generalis*, si insista sulla necessità che tutti, quindi anche i fedeli, comprendano le preghiere, per essere consapevoli di ciò che chiedono a Dio. All'implicito riconoscimento della difficoltà dei credenti a capire la lingua latina si collega la sollecitazione ad aprirsi alle lingue locali, in particolare alla lingua tedesca, nella convinzione che il pregare anche nella lingua del popolo alimenti la fede e lo spirito unitario. Carlo Magno, se per un verso insistette sullo studio della lingua latina, per un altro inserì, seppur con frequenza relativa, vari elementi di *teudisca lingua*; ciò per motivi di chiarezza e comprensione, ma anche nella convinzione che l'uso di entrambe le lingue avrebbe rafforzato il suo governo e favorito l'unità del regno. Nell'VIII secolo era molto forte la preoccupazione, espressa comunque un po' da sempre, di un linguaggio dell'evangelizzazione capace di arrivare a tutti. Già Agostino, per esempio, trattava, nel IV libro del *De doctrina christiana* (19, 38), di un parlare cristiano che sapesse insegnare, dilettere e piegare.

⁸⁰ Cf. EINHARD, *Vita Karoli* 6.

⁸¹ Adriano gli ricorda l'alleanza che unisce il re al papa; gli conferma la funzione di protettore della Chiesa di Cristo, alla cui difesa lo richiama contro il comune nemico longobardo; gli assicura il costante sostegno della preghiera per il successo, ipotizzando l'intercessione in tal senso anche di re Davide; ne riconosce la potenza e il valore con affermazioni quali *Vestra salus nostra est securitas* e *vestra exsultatio est nostra laetitia, quia nos post Deum in alio fiduciam non habemus nisi in vestro fortissimo brachio*; soprattutto gli si rivolge come al grande re istituito da Dio per la salvezza della Chiesa (*A Deo institute magne rex*), congiungendo quindi le sorti del regno a quelle della Sposa di Cristo così strettamente che qualunque defezione di Carlo dalle ragioni della Chiesa e del popolo romano che Dio gli ha raccomandato ne offuscherebbe il prestigio e la gloria. Adriano non è più un papa all'interno di un impero, ma un capo di Stato che conta su un nuovo Costantino perché gli garantisca o restituisca i territori che egli dichiara di aver ricevuto dall'antico, più quelli che gli sono stati dati dopo «da diversi imperatori, patrizi o altri credenti in Dio per il riscatto delle loro anime e il perdono delle loro colpe, specialmente in Toscana, a Spoleto, a Benevento, in Corsica» (E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, 304).

nel giugno del 774 si arrende incondizionatamente⁸². Tolta dunque al re longobardo la corona d'Italia, il *Carolus gratia Dei rex Francorum vir inluster* diventa ora *Rex Francorum et Langobardorum atque patricius Romanorum*. Sostituitisi ai Longobardi, i Carolingi procurano al papato un potere stabile e nuove fonti di reddito: da questo momento in poi i sovrani franchi non metteranno più in discussione il dominio temporale della Chiesa di Roma, ma si interesseranno di tutto ciò che la riguarda, incluse la corretta interpretazione delle Sacre Scritture e dei dogmi a difesa dell'ortodossia, le modalità di amministrazione dei sacramenti e di celebrazione delle funzioni, la condotta morale del clero e dello stesso Papa⁸³. Nel 778, molto prima dell'incoronazione a imperatore, guardando ai Franchi come al nuovo popolo guida dell'Occidente, papa Adriano chiama Carlo Magno *novus Christianissimus Dei Constantinus imperator*, attribuendogli una funzione analoga a quella esercitata fino a quel momento dall'imperatore d'Oriente⁸⁴.

La tradizionale figura dell'imperatore d'Oriente era quella di un sovrano di grande valore, risoluto, inflessibile, spesso inclemente, con volontà granitica e sommamente autoritario. Uomo di Stato anelante alla grandezza e allo

⁸² Cf. EINHARD, *Vita Karoli* 6. Costretto a farsi monaco, Desiderio si ritira nel monastero di Corbie. Carlo Magno, distribuito ai suoi soldati il tesoro del re, non ne distrugge tuttavia il regno né lo ingloba nel proprio. Rispetta, invece, i costumi dei vinti, ne conserva le leggi, consente loro l'autonomia legislativa, lascia indipendenti alcuni ducati, come quello di Benevento, e assegna perfino alcune contee ad ex funzionari di Desiderio.

⁸³ Il re franco diventa potenza italiana, fa dell'Italia un satellite del suo regno, che comunque resta fuori dell'Italia, e decide in futuro con autonomia dal papato e con potere sullo stesso; il papa, protetto e difeso da ogni nemico, deve in compenso fare i conti con l'intrusione a largo raggio del re franco nelle vicende della Chiesa. Si creano al contempo le premesse del dominio temporale dei Papi. Papa Adriano esige infatti da Carlo Magno il rispetto della promessa fatta da suo padre Pipino a Quiercy e, con il consenso del re, il cappellano e notaio papale Eterio stende una promessa di donazione simile alla prima. Dal *Liber pontificalis* si apprende che con pomposa cerimonia Carlo cedette al patrimonio di San Pietro un vasto territorio comprendente le terre dell'Italia centrale da Luni (La Spezia) a Soriano del Cimino (Viterbo); le terre che da Luni arrivavano a Parma, Reggio, Mantova, Monselice (Padova); l'Esarcato bizantino; le province venete e l'Istria; Spoleto e Benevento. Carlo stesso mise una copia della donazione sulla tomba di Pietro e sotto il Vangelo, che lì venne baciato, a ricordo del suo nome e del regno dei Franchi; un'altra copia portò invece via con sé, in uno scrigno.

⁸⁴ Papa Adriano, legato a Carlo Magno da amicizia profonda, ebbe con lui una frequentazione epistolare più che ventennale, fondamentale nel definire la direzione in cui si sarebbe poi sviluppata la questione dei rapporti Stato-Chiesa. Certo è che sotto Carlo Magno l'accordo tra la Chiesa e lo Stato, già raggiunto da Pipino con il fattivo contributo di Bonifacio, assunse nuovi caratteri. Il re, *patricius Romanorum* nell'accezione, acquisita dal termine, di protettore di Roma, esercitò fin dall'inizio una specie di patronato sulla Chiesa con ampi e specifici interventi in campo religioso. Confutò per iscritto, ad esempio, le decisioni del Concilio di Nicea del 787 riguardo l'iconoclastia e fece redigere i *Libri Carolini*, che inviò al Papa unitamente a un capitolare contenente 85 rimostranze. Importanti a livello teologico per la tesi, in essi sostenuta, che era sbagliato sia distruggere le icone sia obbligarle a venerarle, i *Libri Carolini* lo furono ancor più a livello politico. Il sovrano franco vi si presentava infatti come «re dei Galli, della Germania, dell'Italia e delle province vicine», con ciò rimarcando la propria indipendenza da Bisanzio, che, con l'iniziativa iconoclasta, rendeva i Franchi campioni dell'ortodossia.

splendore dell'impero, ma anche fiero e ardimentoso capo militare sempre in prima linea con suoi soldati, era altresì un amministratore abile e infaticabile. Non aveva favoriti e i suoi consiglieri erano uomini delle cui capacità si giovava, restandone, però, padrone. Egli era l'*autocrator*, l'eletto di Dio, l'unto del Signore, il vicario di Dio in terra, l'*isapostolos* in guerra santa contro gli infedeli che regnava per grazia di Dio e trionfava per intercessione di Cristo⁸⁵. Capo indiscusso e protettore della religione, re e al contempo sacerdote, interveniva con autorità assoluta nell'ambito spirituale come in quello mondano, con dominio persino sui costumi, che controllava e organizzava. Oltre al potere militare, esercitava anche quello civile, facendo e disfacendo le leggi⁸⁶. Era il giudice supremo e il tribunale imperiale, arbitrava tanto in prima istanza, quanto in appello⁸⁷. Alla luce dei fatti l'accostamento di Carlo Magno a Costantino non poteva davvero apparire azzardato, risultando il re franco in possesso di tutti i requisiti che avevano fatto grandi gli imperatori d'Oriente. Per un articolato gioco di relazioni reciproche attraverso cui la Chiesa aveva legittimato la monarchia franca e la monarchia franca aveva fortificato la Chiesa, Carlo Magno era venuto a configurarsi come il garante dell'unità e dell'ingrandimento del regno, la guida morale dell'ecumene cristiana, l'antesignano della fede contro il persistere del paganesimo e il propagarsi dell'eresia, il massimo difensore della vera religione, che ora additava alle sue ambizioni egemoniche lo scenario di una grande e solida unità imperiale e cristiana.

Nel crollo delle vecchie istituzioni la monarchia franca è sentita come l'entità capace di concretizzare, nella realtà, l'ambizione di uno stato universale secondo la promessa dei profeti biblici: l'universalismo religioso e la politica del regno franco finiscono per identificarsi⁸⁸. Rafforzato sempre più, anche per influenza degli intellettuali di corte, in special modo di Alcuino⁸⁹,

⁸⁵ Cf. CH. DIEHL, *La civiltà bizantina*, 26s.

⁸⁶ Forte di un'autorità dispotica e santa, l'imperatore bizantino non era soggetto a vincoli o controlli. In campo religioso convocava i concili, presiedeva alle dispute teologiche, decideva sulla disciplina ecclesiastica, non temeva di fissare dogmi.

⁸⁷ Anche nel regno carolingio si rinviene l'istituto del *iudicium aequitatis*, di quella forma di giudizio, cioè, che si svolgeva nel *Palatium regis*. Il tribunale del re si pronunciava con giudizio definitivo su diverbi sorti tra altri giudici regolandosi sulla base dell'equità, cioè risolvendo le cause non solo nel rispetto del diritto in vigore, ma anche secondo i criteri di giustizia e razionalità suggeriti dai precetti cristiani nei casi in cui le norme regie o consuetudinarie fossero con essi in antitesi. Ciò in conformità alla sua natura di organo giudiziario con incarico di sostenere e difendere la Chiesa cristiana, cf. V. PIANO MORTARI, *Aspetti del pensiero giuridico medievale*, Liguori, Napoli 1979, 28.

⁸⁸ Come la Chiesa non aveva confini estendendosi ovunque vi fossero cristiani, così il regno franco, nell'ottica del suo sovrano, doveva inglobare tutte le terre già cristiane o da cristianizzare.

⁸⁹ Dotto anglosassone formatosi alla Scuola di York ove fu anche maestro, Alcuino (735-804) era il più ascoltato consigliere spirituale e politico del re. Autenticamente interessato ai programmi di Carlo Magno e agli esiti delle sue azioni, ci consente di ricostruirli dettagliatamente attraverso le lettere – ne possediamo, oggi,

nell'idea della sua autorità come capo del popolo cristiano eletto per volontà divina, in ogni sua impresa bellica Carlo Magno unì a intenti espansionistici un sincero interesse alla difesa e all'unificazione della cristianità: all'assoggettamento dei popoli accompagnò un'azione sistematica di cancellazione degli ultimi resti del paganesimo e di conversione al cristianesimo⁹⁰. Il suo governo fu sorretto da ideali teocratici: il re reggeva lo Stato e la Chiesa e i suoi capitolari, cioè le sue ordinanze, dettavano norme ineludibili relative sia alla sfera civile, giuridica e finanziaria sia a quella religiosa⁹¹.

5. Una vita sui campi di battaglia per evangelizzare i Sassoni

Nell'orizzonte politico di Carlo Magno rientrava pertanto una sistematica azione missionaria, che fu tuttavia inseparabile dalla guerra almeno a partire dal 780, quando mosse contro i Sassoni ancora pagani nel duplice intento di sottomettere un popolo nemico che ostacolava fortemente il suo espansionismo in Oriente e di mettere fine alle sue pratiche pagane⁹². Il loro completo assoggettamento costò al re franco un trentennio di lotte dure e impegnative⁹³.

circa trecento – che inviò al re stesso e a tanti altri corrispondenti epistolari. Con la riflessione di intellettuali quali Alcuino, l'identità tra Europa, regno dei Franchi e Cristianesimo fu proposta con grande forza. Di questa Europa Carlo Magno fu detto “padre”.

⁹⁰ Carlo Magno comandò circa sessanta campagne militari: contro i Longobardi in Italia, gli Arabi in Spagna, i Sassoni nelle regioni orientali della Germania, i Bavari nelle regioni meridionali della Germania, gli Avari nelle grandi pianure del Danubio e del Tibisco. Dettate dalla necessità di difendersi dal pericolo di invasioni dal sud e dall'est e dalla volontà di nuove conquiste territoriali, esse furono sempre, al contempo, sostenute dall'intento di procurare alla Chiesa altri proseliti. Così, dopo il travagliato periodo delle invasioni barbariche, il re franco dette inizio a una nuova storia dell'Occidente, che difese militarmente e compattò in un'unità civile e religiosa.

⁹¹ Secondo Ch. DAWSON (*La formazione dell'unità europea*), il nuovo stato franco, anche più risolutamente dell'impero bizantino, fu uno stato chiesastico, i cui aspetti secolari e religiosi erano inestricabilmente intrecciati. Il suo spirito teocratico derivava più dalla Bibbia e da sant'Agostino che dalla tradizione classica della Roma imperiale e pervadeva anche i suoi capitolari. In quelli, ad esempio, che fissavano i compiti dei *missi dominici* incaricati di vigilare sul comportamento dei laici e degli ecclesiastici, era molto insistita l'esortazione a vivere, secondo il comandamento di Dio, con giusta regola e adeguato discernimento e a perseverare nella propria condizione: il clero osservando la regola di vita canonica senza occuparsi di disdicevoli lucrosi affari; le monache custodendo la propria vita con diligente precauzione; i laici e i secolari rispettando le regole senza ingannevole malizia; tutti, vivendo in reciproca pace e carità, seguendo la legge e la giustizia in conformità alla volontà di Dio (cf. *Capitularia Regum Francorum*, MGH, Leg. II, 1, 91-92).

⁹² Le conquiste di Carlo Magno non furono solo la prosecuzione della tradizione franca di espansione militare, ma anche crociate per la protezione e l'unificazione della cristianità. Fu ritenuta infatti strumento decisivo per l'amalgama di diverse genti in un solo popolo la condivisione di un'unica fede. Si sarebbero superate, o almeno stemperate con più facilità, inimicizie e rivalità vecchie e nuove attraverso un credo comune e un modo analogo di pregare ed esercitare il culto.

⁹³ Nel disegno politico di Carlo Magno, già delineato dai suoi predecessori, oltre al programma antilongobardico in Italia, al respingimento degli Arabi di Spagna e al superamento del particolarismo

Gente fiera e combattiva, tenacemente legata alle proprie tradizioni e alle proprie credenze⁹⁴, irriducibilmente ostile alla religione e alle leggi dei Franchi, considerati come nemici, insediata tra paludi e boschi⁹⁵ da cui usciva per irruzioni imprevedibili e rovinose nei territori vicini, i Sassoni⁹⁶ vivevano di razzie, ruberie, incendi e massacri⁹⁷; né si facevano scrupolo alcuno di violare le promesse, trasgredire i patti e calpestare i precetti umani e divini⁹⁸. La loro rozzezza e idolatria e una cieca violenza, che rese altissimo il senso di paura, di insicurezza e di precarietà della vita, spinsero i Franchi a decidere per una guerra incondizionata contro di loro che si dilatò in un tempo incredibilmente

interno, rientrava l'espansione della monarchia franca verso il territorio germanico che, ispirata dal bisogno di difendere il regno e renderlo sicuro ai confini orientali, si realizzò in pieno, anche se richiese continue campagne militari. Il regno di Carlo ruotava infatti intorno a un forte nucleo centrale, ma perdeva forza e consistenza verso l'esterno, pressato com'era da nemici pericolosi e aggressivi. Il nucleo, che era chiamato generalmente "Francia" anche se il significato di tale termine ha subito nel tempo varie modifiche (cf. M. LUGGE, *Gallia und Francia im Mittelalter*, Röhrescheid, Bonn 1960), si estendeva dalla Loira al Reno. Ne facevano parte vari popoli, che si comportavano in maniera difforme. Gli Alamanni e i Burgundi, ad esempio, accettavano pacificamente la potenza carolingia; invece i Sassoni, violenti e bellicosi, erano in continua rivolta: la guerra contro di loro, come racconta dettagliatamente Eginardo (EINHARD, *Vita Karoli* 7), fu la più atroce, la più faticosa e la più lunga, perché simulavano la conversione, fingendosi leali, per riprendere all'improvviso le ostilità. Ma la grandezza d'animo e la costanza del re, rimarca il suo biografo, non poterono essere vinte o fiaccate dalla loro mutabilità; ogni volta Carlo li punì per la loro slealtà, deportandoli a gruppi qua e là in Gallia e in Germania. Alla fine i Sassoni rinnegarono il culto dei demoni e si convertirono al cristianesimo, formando con i Franchi un popolo solo. Nato da nobile famiglia intorno al 770 e morto nell'840, Eginardo scrive la *Vita Caroli* tra l'833 e l'836. La sua fonte principale sono gli *Annales regni Francorum*, che riportano anno per anno i fatti rilevanti accaduti dal 741 all'829, cf. N. DE MICO - S. MARCHITELLI - S. ROTA, *Fonti per la storia della cristianizzazione dei Germani (secoli III-VIII)*, Herder, Roma 2007, 756, n. 153.

⁹⁴ Si sono però conservate le *Interrogationes et responsiones baptesimales*, risalenti all'epoca di Pipino e relative alla conversione dei Sassoni nell'VIII secolo, redatte in sassone con forme di antico alto tedesco, cf. *Capit. Reg. Franc.* 107.

⁹⁵ Al tempo di Carlo Magno la Sassonia comprendeva tutta la Germania settentrionale, fra l'Ems, il Mare del Nord, l'Elba e la Saale. Anche l'odierno Holstein ne faceva parte. Varie stirpi costituivano il suo popolo: i Westfali, gli Ostfali, gli Engri, che si erano stanziati lungo il Weser, e i Wihmuodi, che, con i Nordalbingi, occupavano l'estremo nord, cf. J. DHONDT (ed.), *Storia universale Feltrinelli*. 10. *L'alto Medioevo*, Feltrinelli, Roma 1970, 12.

⁹⁶ Appartenevano alle popolazioni germaniche occidentali, originariamente stanziate tra la penisola dello Jutland e il fiume Weser. Nel III secolo, quando le autorità romane li combatterono per stroncarne la pirateria nel mare del Nord, crearono centri lungo le coste atlantiche della Gallia e in Britannia. Nel corso del V secolo, insieme ai Frisoni, agli Angli e agli Iuti, invasero la parte orientale della Britannia, respingendo i Celti verso l'area nord-occidentale. Nel frattempo sul continente estesero la propria influenza su Assia e Turingia, entrando in contatto con il regno dei Franchi.

⁹⁷ Già nel 772, proprio perché responsabili di ripetute insidiose scorrerie, Carlo Magno guidò contro di loro una campagna che si configurò come azione di cristianizzazione perché, nel corso di essa, fu conquistato il principale santuario dei Sassoni, l'*Irmisul*, ove sorgeva l'albero sacro che secondo le antiche credenze sassoni reggeva la volta celeste. L'albero fu infatti bruciato e gli idoli distrutti, cf. *Annal. Til. ad a. 772*; *Annal. Lauresh.* 5, ad a. 772; *Annal. Fuld.*, ad a. 772; *Poeta Saxo I*, ad a. 772, vv. 20-34. Anche Eigel nella *Vita Sancti Sturmii* (ed. G.H. PERTZ, *MGH, Script.* II, 366-377) racconta la vittoria di Carlo sui Sassoni nel 772, visto che dopo quella data il re affidò proprio a Sturm quella regione, affinché la convertisse (capp. 22-23).

⁹⁸ Cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad aa. 773 e 774; *Annal. Sangall. Ball.*, ad a. 775.

lungo e fu straordinariamente feroce⁹⁹. Ma per la loro totale sottomissione e contestuale evangelizzazione, che nella mente di Carlo Magno e nella coscienza del suo tempo erano la stessa cosa¹⁰⁰, il re franco instaurò un vero e proprio regime di terrore¹⁰¹. Sottometterli fu, infatti, impresa assai ardua. Perché a ripetute sconfitte e a tante conseguenti promesse di sudditanza, seguivano continue rivolte e sanguinosi attacchi, per sedare e respingere i quali si fece ricorso a interventi di repressione sempre più brutali. Nel 778, mentre Carlo Magno era impegnato al di là dei Pirenei¹⁰², i Sassoni dettero inizio a una decisa rivolta, della quale fu indefesso animatore l'aristocratico westfalico Viduchindo, che, ammirato da tutte le tribù per il coraggio e l'autorevolezza, poté configurarsi come capo unitario di tutto il popolo sassone¹⁰³.

Particolarmente cruenta, e funestata da terribili conseguenze, fu la sommossa da lui scatenata nel 782, che, assolutamente inaspettata per l'apparentemente raggiunta pacificazione della regione e per il giuramento di fedeltà prestato dai nobili sassoni, peraltro investiti dal re franco di importanti incarichi, portò a una strage, nella località di Sunta (sui monti del Süntel), delle forze franche accorse per fronteggiarla¹⁰⁴. La repressione di Carlo Magno fu

⁹⁹ Già Pipino e Carlo Martello, rispettivamente papà e nonno di Carlo Magno, per difendere i propri confini spesso superati dai Sassoni, li avevano più volte affrontati e sconfitti, senza però infierire e limitandosi, invece, a esigerne tributi. A ragioni pratiche di sicurezza e di pace non erano state estranee motivazioni religiose: avevano infatti preteso il rispetto e l'incolumità dei missionari cristiani in tutte le terre oltre il Reno (cf. A. BARBERO, *Carlo Magno*, 48s.).

¹⁰⁰ Cf. *Poeta Saxo* I, ad a. 775, vv. 186-199: «Hinc statuit, requies illis ut nulla daretur, / Donec gentili ritu cultuque relicto / Christicole fierent aut delerentur in aevum. / O pietas benedicta dei, quae vult genus omne / Humanum fieri salvum! Quia noverat huius / Non aliter gentis molliri pectora posse, / Disceret ut cervix reflectere dura rigorem / Ingenitum mitique iugo se subdere Christi, / Ob hoc doctorem talem fideique magistrum / Scilicet insignem Carolum donavit eisdem, / Qui bello premeret, quos non ratione domaret, / Sicque vel invitos salvari cogeret ipsos. / Hoc inspiratum cordi divinitus eius / Utile consilium comitantur strenua facta».

¹⁰¹ Al tempo di Carlo Magno la coscienza comune, quindi anche la coscienza cristiana, non condannava azioni di forza per piegare un popolo pagano e giungere alla sua conversione. La Chiesa non ritenne infatti indecoroso proclamare il re franco, autore di tante carneficine, imperatore del rinnovato impero, che fu detto "Sacro" e "Romano", e procedere, ai tempi del Barbarossa (sec. XII), alla sua canonizzazione. Il *Carmen de conversione Saxonum*, composto nel 777, anno in cui avvenne il battesimo forzato dei Sassoni, e attribuito a Lul de Hauck, celebra tale evento con parole altisonanti (cf. vv. 28-55). Cf. *Annal. Pet.* (ed. G.H. PERTZ, *MGH, Script.* I, 7-18), ad aa. 775-777; *Annal. Lauresh.* 5, ad aa. 776-777; *Annal. Reg. Franc.*, ad aa. 776-777; *Chron. Moissiac.* (ed. G.H. PERTZ, *MGH, Script.* I, 282-313), ad aa. 776-777; *Annal. Fuld.*, ad a. 777; *Poeta Saxo* I, ad a. 777, vv. 337-352.

¹⁰² Valutando la lentezza del rientro delle forze regali, i Sassoni, lasciandosi dietro devastazioni e saccheggi, si portarono rapidamente nella valle del Reno, trattenuti solo a fatica dai comandanti del posto. Cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 778; *Chron. Moissiac.*, ad a. 780; *Annal. Fuld.*, ad a. 780.

¹⁰³ Cf. *Annal. Pet.*, ad a. 780; *Annal. Lauresh.* 5, ad a. 780; *Chron. Moissiac.*, ad a. 780; *Poeta Saxo* I, ad a. 780, vv. 450-458.

¹⁰⁴ Cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 782; *Annal. Einh.*, ad a. 782; *Annal. Pet.*, ad a. 782. I Franchi superstiti, comunque combattenti valorosi e ben addestrati, supportati da un nuovo esercito inviato a sostegno, sconfissero

durissima¹⁰⁵: in un solo giorno a Verden, sull'Aller, un affluente della Weser, furono decapitate 4500 persone e a rendere più fosco l'evento fu la circostanza che ad essere sterminati furono in gran parte vecchi, donne e bambini, trattati alla stregua di temibili sovvertitori¹⁰⁶. Sul drammatico evento gli storici si interrogano ancora¹⁰⁷. Molte sono le ipotesi avanzate al riguardo, ma con forte probabilità il modello di riferimento della carneficina di Verden fu biblico¹⁰⁸. Presumibilmente Carlo Magno, logorato dalle ricorrenti insurrezioni e preoccupato dalle continue apostasie¹⁰⁹, volle agire come un re d'Israele – in

i ribelli e li costrinsero a consegnare le armi, quindi, per ordine del re, profondamente addolorato per aver perso anche molti dei suoi più stretti e fidati collaboratori, li massacrarono in massa, cf. *Vita Willeh.* 6.

¹⁰⁵ Cf. *Annal. Einh.*, ad a. 782. I Sassoni più volte dettero l'impressione di essere stati finalmente sottomessi, ma i Franchi dovettero continuamente ricredersi. Dal canto loro i missionari, incluso Bonifacio, la cui opera di evangelizzazione si concluse in un drammatico martirio (cf. O. BERTOLINI, *Il dramma di Bonifacio*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 78 [1967] 25-26), erano ben consapevoli che tra i pagani, sotto la calma esteriore, spesso covavano infidi progetti di rivalsa.

¹⁰⁶ Riguardo le atrocità commesse dalle armi franche di Carlo Magno durante la trentennale lotta condotta contro i Sassoni e la loro forzata conversione, causticamente critico fu Voltaire (cf. L. GATTO, *Medioevo Voltairiano*, Bulzoni, Roma 1973, 234s.): sul giudizio espresso dagli altri illuministi francesi si trova un'ampia documentazione in R. FOLZ, *Etudes sur le culte liturgique de Charlemagne*, Aachen, Paris 1951. Di contro gli illuministi inglesi, ad esempio Robertson e Gibbon, pur riconoscendo che l'influenza del cristianesimo sui Germani, sui Franchi e sugli Anglosassoni non era stata senza pecche, pensavano che essa avesse comunque portato effetti benefici. Ad ogni buon conto non va dimenticato che le vittorie sul paganesimo si considerarono conseguite nel nome di Cristo e della Chiesa, che Carlo Magno riteneva gli fosse stata affidata da Dio perché la proteggesse, rafforzasse e diffondesse. E così radicato fu questo suo sentimento, che finì per sorreggere e indirizzare tutta la sua politica, rendendola strumento di reinserimento della Chiesa di Roma nelle zone più impervie e lontane d'Europa, cf. L. GATTO, *Il monaco Bonifacio*, 290.

¹⁰⁷ Alcuni collegano la brutale reazione di Carlo sia al dolore per la perdita di tanti soldati e di tanti valenti uomini d'armi e d'onore, molti dei quali suoi fidatissimi collaboratori, sia al colpevole, imperdonabile tradimento del popolo sassone, che sembrava essere pervenuto a patti, e dei suoi aristocratici, che, prestato al re giuramento di fedeltà, erano stati da questo anche insigniti di importanti funzioni. Altri riferiscono di uno scontro bellico tra Franchi e Sassoni duro e aperto, nel corso del quale furono compiute efferatezze in entrambi gli schieramenti. Altri ancora sostengono che, per un errore dei copisti, il verbo *delocare* ("spostare", "deportare") è diventato *decollare* ("tagliare la testa", "decapitare"); si tratta, tuttavia, di tesi tutte piuttosto deboli, cf. A. BARBERO, *Carlo Magno*, 50.

¹⁰⁸ Non sono rari nei testi del Primo Testamento, i cui re di frequente fungevano da fonte di ispirazione anche relativamente alle regole di comportamento, esempi di stragi brutali. Rivolgendosi al popolo d'Israele con parole suggerite da Dio, Mosè non aveva forse detto: «quando il Signore, tuo Dio, ti avrà introdotto nella terra in cui stai per entrare per prenderne possesso e avrà scacciato davanti a te molte nazioni: gli Ittiti, i Gergesei, gli Amorrei, i Cananei, i Perizziti, gli Evei, e i Gebusei, sette nazioni più grandi e più potenti di te, quando il Signore, tuo Dio, le avrà messe in tuo potere e tu le avrai sconfitte, tu le voterai allo sterminio»? (*Dt* 7,1-2). E ancora: «Quando ti avvicinerai a una città per attaccarla, le offrirai prima la pace. Se accetta la pace e ti apre le sue porte, tutto il popolo che vi si troverà ti sarà tributario e ti servirà. Ma se non vorrà far pace con te e vorrà la guerra, allora l'assedierai». Cioè in caso di rifiuto la parola passa senz'altro alle armi, senza che venga contemplato un esito diverso dalla conquista e dalla sottomissione violenta (*Dt* 20,10-13). Sul ricorso alla distruzione dei vinti, cf. *Nm* 31,14-20; *Dt* 13,13-19; *Es* 17,8-16; *Gs* 6,1-21; 11,10-14; *1Sam* 15,2-3; 22,19.

¹⁰⁹ Insurrezioni e apostasie che continueranno ancora negli anni successivi, cf. *Annal. Pet.*, ad a. 792.

particolar modo il re Davide, con cui si metteva idealmente a confronto¹¹⁰ –, nella cui tradizione il sovrano, pur restando un semplice mortale, piccolo di fronte a Dio, del quale riconosceva la suprema autorità¹¹¹, sul quale faceva affidamento¹¹² e davanti al quale, come al re di tutte le nazioni¹¹³, si prostrava, si configurava come un luogotenente del Signore sulla terra¹¹⁴, interprete ed esecutore della Sua volontà come lo erano stati Mosè¹¹⁵ e Giosuè¹¹⁶, da Lui eletto a guida e protezione del popolo, con responsabilità dei corpi e delle anime¹¹⁷.

L'utilitas publica, intesa come equilibrio sociale ma anche come ordine interno contro malvagi, eretici e miscredenti e come sicurezza dall'esterno contro nemici e invasori, era dunque, per un re cristiano, un impegno categorico che non escludeva un esercizio del potere autoritario, coerente e risoluto: per l'*auctoritas* che gli era riconosciuta, egli aveva anche la *potestas* di ottenere con ogni mezzo sottomissione e obbedienza¹¹⁸. Non era pertanto disdicevole per l'opinione contemporanea che il legittimo sovrano ricorresse alle maniere forti e si comportasse con spietatezza e inclemenza sia contro chi insidiava l'unità e la potenza del regno sia contro i pagani, nemici della verità, i cui persistenti culti, portatori di errori e veleni, rappresentavano una seria minaccia all'armonia sociale e alla stabilità politica interna ed esterna¹¹⁹.

Nell'ottica di una conversione al cristianesimo quale dottrina capace di ricapitolare e superare tutte le differenze creando unità e condivisione, l'evangelizzazione di cui Carlo Magno si fece promotore tese a traguardi ben definiti: la repressione di culti considerati illeciti; il controllo delle difese culturali e spirituali, che, se trascurate, si sgretolano; la lotta contro le insidie

¹¹⁰ Davide «sconfisse anche i Moabiti e, fattili coricare per terra, li misurò con la corda; ne misurò due corde per farli mettere a morte e una corda intera per lasciarli in vita» (1Sam 8,2). E ancora: vinti gli Aramei nel corso della sua prima campagna ammonita, «Davide uccise degli Aramei settecento cavalieri e quarantamila fanti; colpì anche Sobac, comandante del loro esercito, che morì in quel luogo» (2Sam 10,18). Già a Saul, nel corso di una guerra santa contro gli Amaleciti, il profeta Samuele aveva parlato in tali termini: «Va', dunque, e colpisci Amalèk, e vota allo sterminio quanto gli appartiene; non risparmiarlo, ma uccidi uomini e donne, bambini e lattanti, buoi e pecore, cammelli e asini» (1Sam 15,3).

¹¹¹ Cf. *Sal* 28,4s.

¹¹² Cf. *Sal* 28,25; 29,25.

¹¹³ Cf. *Sal* 21,29.

¹¹⁴ Cf. *Sal* 2,6; 72,24; *Pr* 20,28; 21,1s.

¹¹⁵ Cf. *Es* 24,7-8.

¹¹⁶ Cf. *Es* 24,25-26.

¹¹⁷ Il re doveva assicurare il completo benessere dei suoi sudditi, cf. B. VETÈRE, *Strutture e modelli culturali nella società merovingia. Gregorio di Tours: una testimonianza*, Congedo, Galatina 1979, 184.

¹¹⁸ Cf. *STh* I-II, q. 95, a. 1.

¹¹⁹ La dottrina cristiana ha sempre apprezzato l'umano, se armonizzato con il divino. Valorizzando fortemente le doti di intelligenza e libertà dell'uomo, essa insegna che «la speranza escatologica non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma anzi dà nuovi motivi a sostegno dell'attuazione di essi» (GS 21).

del paganesimo e di dottrine eterodosse; la diffusione della fede cristiana¹²⁰; il mantenimento della coesione interna e dell'unità del popolo. Ma non fu davvero itinerario facile e di sicuro successo¹²¹. Perché dell'incontro con gli idolatri, i miscredenti o i credenti in altre religioni si sono per secoli temuti i pericoli, più che vagliate le opportunità di più ampia e feconda conoscenza. Ancora al tempo di Carlo Magno erano predominanti, nella logica regale come in quella ecclesiastica, sentimenti di avversione, conflittualità, scontro, preclusione e soprattutto intolleranza, incomprendimento e condanna generalizzata: come se il contatto con religioni diverse dalla propria, sentita e vissuta come caratteristica unificante e identificativa, avesse potuto intaccare e deteriorare la propria compagine etnico-sociale¹²². Nella viva economia dei tempi carolingi l'ostilità implacabile dei pagani e l'incrollabile attaccamento ai loro idoli, l'insidia delle eresie e la pericolosa resistenza dell'invasore percepito come nemico inducevano a sperare non in una salvifica illuminazione dei non credenti, ma nel loro abbattimento, visto persino come opera di misericordia divina¹²³. E provvidenziale strumento di sradicamento del male si considerò infatti Carlo Magno nel corso della trentennale, feroce lotta che condusse per

¹²⁰ All'inizio del 786 papa Adriano I scrisse a Carlo per congratularsi della conversione dei Sassoni: «Magis autem inibi de vestris Deo presidiatis regalibus triumphis conperientes: qualiter saevas adversasque gentes, scilicet Saxonum, ad Dei cultum suae sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae rectitudinis fidei atque, Domino auxiliante, Petri Paulique apostolorum principum interventione suffragante, sub vestra eorum colla redacta sunt potestate ac ditione, eorum optimatum subiugantes, divina inspiratione regalem annisum universam illam gentem Saxonum ad sacrum deduxistis baptismatis fontem; unde nimis amplius divinae clementiae referuimus laudes, quia nostris vestrisque temporibus gens paganorum in vera et magna deducens religione atque perfectam fidem vestrisque regalibus substernuntur dicionibus» (*Cod. Carolin.* 76).

¹²¹ La conversione al cristianesimo dei nuovi popoli fu fenomeno delicato e complesso attraverso cui, con modalità difformi e pur in presenza di episodi di repressione violenta, di occasioni mancate, di esclusioni drammatiche, la nuova dottrina si espanse, recuperando, nel nord-Europa, quanto aveva perso nella sfera del Mediterraneo a causa dell'invasione islamica, cf. M. DALL'ARCHE, *Scomparsa del cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*, Fiamma nova, Roma 1967.

¹²² È interessante notare come gli agiografi dell'VIII secolo nella stoltezza dei pagani, nell'abulia dei miscredenti e nell'insidia degli eretici, manipolatori e corruttori delle verità rivelate, individuassero le forme peggiori del male, identificandolo con la ribellione a Dio della creatura che Egli ha voluto intelligente e libera (cf. *Rm* 8,21), la trasgressione e l'indifferenza verso i comandamenti (cf. *Mt* 13,15; 15,3), la negazione della Provvidenza (cf. *At* 17,25-28), la disubbidienza ai precetti di amore e fratellanza (cf. *Dt* 5s.; 12,26), l'odio e l'insensibilità nei confronti dei fratelli come espressione del rifiuto di Dio (cf. *Mt* 25,31-46), l'adorazione di idoli per abbandono e tradimento dell'alleanza con Dio (cf. *Is* 42,17-25; *Ez* 16), l'invidia e l'orgoglio come abuso del dono della libertà (cf. *1 Tim* 6,4), il distacco dall'unico Dio per malvagità e attaccamento alle cose terrene (cf. *Tit* 2,12).

¹²³ La coscienza comune respinge oggi, se non proprio i motivi ispiratori dell'evangelizzazione realizzata da Carlo Magno, i metodi attuativi che ne conseguirono, assai lontani dal rivoluzionario comandamento dell'amore per cui gli altri non vanno annientati, ma condotti dalle tenebre alla luce, nell'ottica di una solidarietà soprannaturale che lega a sé, come un'unica famiglia, tutto il genere umano, fissando nella pietà e nell'accoglimento i suoi segni distintivi; ma prassi operative anche totalmente dissonanti dai principi che le sorreggono sono imprescindibili dalla contestuale realtà politica e ideologica.

l'assoggettamento dei Sassoni e la loro conversione. Ma non si spensero tra loro tutti i focolai di rivolta¹²⁴, fino a quando Viduchindo, che era riuscito a ripararsi tra i Danesi dopo il disastro di Verden, non si sottomise e accettò di essere battezzato¹²⁵. E neppure tramontò l'intento del re franco di assicurarne l'ortodossia¹²⁶. Emanò infatti a tale scopo la *Capitulatio de partibus Saxoniae*, contenente vere e proprie misure di terrore, le quali, peraltro, solo esteriormente sembrarono domare i Sassoni¹²⁷. Questi continuarono a percepirsi come irriducibilmente ostili¹²⁸ anche quando il re, con il *Capitulare Saxonicum* del 797, abrogò sostanzialmente i precedenti durissimi provvedimenti nei loro confronti¹²⁹. Così Carlo Magno chiese contro di loro l'aiuto degli Abroditi, tribù slave stazionanti a est dell'Elba: dovette però attendersi l'804, anno della loro deportazione, perché si potesse parlare di pacificazione e i Sassoni risultassero effettivamente assoggettati al dominio franco¹³⁰. Nel frattempo, a confermare un atteggiamento di maggiore vicinanza, aveva fatto costruire a

¹²⁴ Cf. *Cod. Carolin.* 77, ove papa Adriano I comunica a Carlo quale penitenza adottare contro i Sassoni tornati al paganesimo.

¹²⁵ Solo nel 785, a seguito della politica di terrore e della devastazione messa in atto dai Franchi e arrivata ormai ai confini dell'Elba, Viduchindo si recò in Francia e accettò di essere battezzato. Cf. *Annal. Fuld.*, ad a. 785; *Annal. S. Aman.*, ad a. 785; *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 785; *Annal. Til.*, ad a. 785; *Annal. Lauresh.* 5, ad a. 785. Carlo Magno stesso fu padrino di battesimo di Viduchindo e il papa Adriano si felicitò, invitando a ringraziare Dio per quella nuova grande vittoria della fede. La rilevanza riservata al battesimo si collegava al fatto che esso era sacramento propedeutico a una nuova vita di fede (cf. *Rm* 6,4): liberava infatti dall'idolatria e rigenerava come figli di Dio, immettendo nella Chiesa (cf. *At* 14,27).

¹²⁶ Cf. *Vita Liutg.* II 1, 17.

¹²⁷ In detto capitulare, di datazione incerta ma attribuito comunque agli anni 777-788, Carlo Magno stabilì le misure da adottare contro i Sassoni, vinti ma ancora ribelli. Ogni articolo prevedeva la pena di morte per una serie di infrazioni di diversa gravità. Veniva, ad esempio, punito con pena capitale chi si sottraeva al battesimo, rimanendo nascostamente pagano; chi sacrificava un uomo al diavolo, offrendolo come vittima ai demoni secondo il rito pagano; chi, sempre secondo il costume pagano, bruciava, mangiava o faceva mangiare carne di uomo o donna creduti stregoni; chi bruciava il cadavere di un defunto riducendone le ossa in cenere; chi tramava contro il popolo cristiano e contro il re; chi entrava con violenza in una chiesa a deprenderla o bruciarla; addirittura chi trascurava il digiuno quaresimale e mangiava carne senza che lo concedesse il sacerdote per causa di necessità: cf. *Capit. reg. Franc.* 26 (*Capitulatio de partibus Saxoniae*).

¹²⁸ Cf. *Annal. Lauresh.* 5, ad aa. 792 e 794; *Annal. Til.*, ad a. 794.

¹²⁹ Cf. *Capit. reg. Franc.* 27. Acuto uomo di governo, Carlo Magno capì che sarebbe stato conveniente cambiare atteggiamento. Cercata la collaborazione degli aristocratici sassoni, con il loro contributo ammorbidì le precedenti disposizioni, sperimentando presto come la sua maggiore flessibilità giovasse all'integrazione dei vinti nell'impero cristiano, che continuò comunque a essere lentissima e discontinua. Nel 799 anche Alcuino con una lettera raccomandava a Carlo mitezza verso i Sassoni, per non perdere il nuovo acquisto per la Chiesa: «Conponatur pax cum populo nefando, si fieri potest. Relinquantur aliquantulum minae; ne obdurati fugiant, sed in spe retineantur, donec salubri consilio ad pacem revocentur».

¹³⁰ Cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 804. Come provvedimento preventivo, e comunque per fiaccare definitivamente i Sassoni nella loro resistenza, Carlo Magno li divise in piccoli gruppi e li trasferì dalle rive dell'Elba in spazi lontani tra loro all'interno della Francia e della Germania. Quindi, dopo che questi furono deportati, cedette il loro territorio agli Abroditi e pianificò il ripopolamento delle zone abbandonate con coloni franchi e slavi.

Paderborn, nel cuore del paese assoggettato, una nuova città con un palazzo reale e una maestosa cattedrale, dove risiedeva quando le circostanze lo richiedevano: da lì partì un grande slancio missionario che, sull'esempio di san Bonifacio, sradicò il paganesimo in minor tempo e con maggior efficacia di quanto avessero fatto fino ad allora le spade franche¹³¹. Per tutto il tempo della loro cruenta resistenza fino alla loro resa definitiva, il re franco fu sorretto dalla convinzione che la sua impresa fosse giusta e necessaria sul duplice piano religioso e politico¹³²: da un lato credette fermamente di fare opera di proselitismo cristiano, dall'altro ritenne che l'avvenuta conversione del popolo sassone al cristianesimo ne siglasse la reale subordinazione al regno cristiano dei Franchi, con cui, sperava, si sarebbero prima o poi integrati, per formare un unico popolo¹³³.

L'ampliamento del proprio regno e, al contempo, dell'*imperium christianum* fu un traguardo cui il re franco tese per tutto l'arco della sua esistenza terrena, che, esaltandolo come capo intrepido del popolo cristiano e cingendolo di un alone di meritata gloria, lo indusse a collocarsi idealmente nella posizione che era stata di Costantino, quella cioè dell'imperatore, e di re Davide, il re sacerdote della tradizione biblica¹³⁴.

¹³¹ Cf. *Transl. Libor.* 2-3.

¹³² Convinzione ampiamente condivisa dalle fonti, cf. *Transl. Libor.* 5.

¹³³ Nell'interessantissimo saggio *Cristianizzazione e genesi della cultura europea occidentale*, in B. LUISELLI (ed.), *Saggi di storia*, 1-24, la Luiselli individua due percorsi nel processo di conversione di nuovi popoli al cristianesimo: l'inculturazione e l'acculturazione, che riconosce sperimentati fin dall'antichità. Col termine *inculturazione*, chiarisce, «si vuole indicare, oggi, l'attenzione della Chiesa alle lingue e alle culture locali: l'insegnamento cristiano si cala in queste e, lungi dal vanificarle, vi si incarna e, senza nulla perdere della sua identità, si esprime attraverso esse per meglio raggiungere i suoi destinatari. Di conseguenza, attraverso l'inculturazione la Chiesa, di fatto, legittima e valorizza le stesse culture locali, producendo nuove ricchezze culturali. Ebbene, l'inculturazione, argomento, oggi, di riflessione e di dibattiti – anche per la conseguenza, chiarisce nella nota 1, di mettere in crisi l'occidentalismo –, era già presente, sebbene non teorizzata, nella Chiesa antica» (1). Favorita al livello più alto delle contemporanee élites culturali e intesa sostanzialmente a creare la *koinè* intellettuale cristiana latinofona e latinografa, per opera di monaci ed ecclesiastici eredi dei grammatici imperiali (cf. 9-10), fu invece l'*acculturazione*, che indica «l'assorbimento della cultura di un popolo politicamente egemone da parte di un altro popolo o gruppo sociale politicamente meno forte, vivente più o meno in contatto con quello» (2). Luiselli ricorda, quindi, che nel processo di cristianizzazione attraverso i due canali dell'inculturazione e dell'acculturazione furono tappe fondamentali, nell'anno 813, il Concilio di Tours e il Concilio di Chalon sur Saône. Nel primo «l'assemblea dei vescovi decretò, e Carlo Magno ratificò, che tutti i predicatori si impegnassero nel tradurre, per la pubblica lettura, le omelie della tradizione patristica “nella lingua romana rustica o in quella tedesca” perché tutti potessero più facilmente comprendere ciò che veniva detto (can. 17: ed. Werminghoff, *MGH, Conc.* II 1, 200): traduzioni dunque nelle lingue popolari, secondo le occorrenze, di ambito romanzo e di ambito germanico, le lingue, appunto, dei due versanti dell'impero di Carlo» (21). Il secondo Concilio, invece, quello di Chalon sur Saône convocato su mandato di Carlo, stabilì che dovunque si costituissero scuole di discipline letterarie e di Sacra Scrittura (can. 3 ed. WERMINGHOFF, *MGH, Conc.* II 1, 279).

¹³⁴ Carlo Magno riconobbe ai papi il primato in questioni dottrinali e di fede e non mise mai in discussione l'origine petrina del papato, ma fu chiaro e coerente riguardo la divisione dei poteri: a lui spettava

6. Carlo Magno intensifica e amplia il suo progetto di proselitismo cristiano

Sopiti, dunque, i fermenti d'indipendenza dei Sassoni, ormai cristianizzati e definitivamente fiaccati nella loro resistenza perché disgregati, Carlo Magno volle reprimere anche quelli dei Bavari, al tempo capeggiati dal duca Tassilone¹³⁵. Essi erano stati a lungo in stretti rapporti con i Longobardi, ma, dopo la sconfitta di questi ad opera dei Franchi, ne avevano perso l'appoggio, vedendo al contempo dileguarsi la speranza di una politica autonoma e indipendente. Carlo Magno aveva sempre guardato con sospetto alla politica di Tassilone, che, di propria iniziativa, dopo aver aiutato la Carinzia Slovena minacciata dagli Avari, l'aveva conquistata annettendola alla Baviera. Gli aveva dunque, appoggiato dal papa, che era intervenuto minacciando di scomunicare la Baviera, intimato di recarsi a Worms per confermare il precedente giuramento di fedeltà¹³⁶. Cosa che il duca non fece subito, offrendo al re franco il pretesto per organizzare una campagna di occupazione della Baviera che si prospettò così distruttiva da spingere Tassilone a sottomettersi a Carlo e a consegnargli molti ostaggi, tra i quali suo figlio¹³⁷. Era l'anno 787: la guerra era stata scongiurata, ma la questione bavara non poteva, per questo, dirsi risolta. Successivamente, non avendo il duca bavaro rinunciato a un suo progetto di indipendenza dai Franchi ed essendosi a tale scopo, presumibilmente, accordato con gli Avari, in un'assemblea generale tenutasi a Ingelheim fu dai suoi stessi vescovi e vassalli, timorosi di rappresaglie e comunque ormai conquistati al nuovo regime, accusato di tradimento e condannato a morte (794). Ma Carlo Magno gli fece salva la vita, accontentandosi di farlo rinchiudere nell'abbazia di Jumièges e costringendolo a compiere l'atto formale di abdicazione in suo favore. Annessa la Baviera e ricondotti i Bavari allo *status* di *clientes* dei Franchi, Carlo Magno aveva compiuto un ulteriore passo in avanti nel processo di unificazione, consolidamento, allargamento e trasformazione

il compito di difendere la Chiesa dai nemici interni ed esterni; al papa quello di elevare le mani al cielo come fece Mosè nella battaglia contro gli Amaleciti, per pregare e ottenere da Dio la vittoria.

¹³⁵ Popolazione di stirpe germanica forse discendente dai Marcomanni, i Bavari si erano stanziati nella regione corrispondente all'odierna Baviera a partire dalla fine del V secolo, con il ritiro delle truppe romane dal Norico: intorno alla metà dell'VIII secolo la Baviera era ancora governata da una dinastia locale, pur essendo indirettamente assoggettata ai Carolingi. Il duca bavaro Tassilone III, infatti, aveva, nel 757, prestato giuramento di vassallaggio a Pipino il Breve, rinnovandolo poi in favore di Carlo Magno, cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 757. Questo non gli impedì, tuttavia, di allearsi con il re longobardo Desiderio, del quale aveva sposato la figlia Liutperga, nell'intento di controbilanciare la potenza franca. Caduto, però, Desiderio, era venuto a trovarsi in condizioni di estrema debolezza, cf. K. REINDL, *Bayern in Karolingerreich*, in W. BRAUNFELS (Hg.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachwirkung* I, Schwann, Düsseldorf 1965, 220-246.

¹³⁶ Cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 787.

¹³⁷ Cf. *ibidem*.

istituzionale del mondo franco, al contempo rafforzando al massimo l'intesa con la Chiesa¹³⁸.

Una volta incorporato il ducato bavaro nel regno franco, Carlo Magno, anche a scoraggiarne eventuali, repentini impulsi di ribellione, rivolse le sue forze contro i temutissimi Avari¹³⁹. Questi¹⁴⁰ non erano un popolo omogeneo, ma un insieme di popolazioni legate dalla sottomissione volontaria a un unico autorevole capo, il *khagan*, sotto la cui guida avevano a lungo terrorizzato tutta l'Europa orientale¹⁴¹. Al tempo di Carlo Magno erano diventati in maggioranza sedentari e vivevano di agricoltura e allevamento, ma permaneva tra loro un'aristocrazia di sanguinari guerrieri a cavallo, irrimovibilmente fedeli alle antiche usanze della steppa, incluse le lunghe trecce che le testimonianze indicano come peculiarità degli Avari, tradizionalmente rappresentati come incredibilmente feroci e ostinatamente pagani¹⁴². Costituivano, tuttavia, una forza riconosciuta, con cui nel passato altri popoli erano venuti a patti, ma

¹³⁸ Fin dal VII secolo, con accelerazione in forza delle conquiste espansionistiche ed evangelizzanti di Carlo Magno, si determina un cristianesimo tipicamente occidentale non solo nella progressiva separazione dal cristianesimo bizantino, ma anche e soprattutto per non provvisori mutamenti interni. Si occidentalizzano l'ideologia imperiale cristiana, il magistero, la condotta e la dottrina ecclesiastica: Chiesa e regalità si determinano come carismatici artefici di un regno terreno che sia riflesso di quello celeste; estendendo il proprio territorio, il sovrano estende anche l'ecumene cristiana, cf. G. FILORAMO, *Storia delle religioni. Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2005, 181s.

¹³⁹ Politico acuto e con orizzonti a largo raggio, Carlo Magno aveva compreso che era suo interesse rendere sicuri e ampliare i confini, oltre che sul versante dei Bavari, anche su quello degli Avari, così come aveva fatto sui versanti italiano, iberico e sassone: un interesse politico che si intrecciava, ancora, con quello di proteggere e assicurare la Chiesa e il papato. Da Alcuino sappiamo che già da tempo Carlo Magno progettava la guerra contro gli Avari, la quale, a quanto racconta Eginardo, fu la più rilevante dopo quella combattuta contro i Sassoni, cf. EINHARD, *Vita Karoli* 13: «Maximum omnium, quae ab illo gesta sunt, bellorum praeter Saxonicum huic bello successit, illud videlicet, quod contra Avars sive Hunos susceptum est. Quod ille (Karolus) et animosius quam cetera et longe maiori apparatu administravit».

¹⁴⁰ Gli Avari appartenevano agli uralo-altaici, un ramo dell'etnia mongolica affine a quello degli Unni, con i quali spesso vennero confusi per analogia di caratteri somatici e di usanze, tanto da essere chiamati *Hunni*. Provenienti dall'Altopiano Asiatico, furono sospinti ad ovest dai Turchi. Verso la metà del VI secolo si stanziarono tra la Crimea e il Caucaso, combattendo per un certo tempo come mercenari di Giustiniano contro Unni e Slavi. Procedettero poi ancora verso occidente, penetrando nella Pannonia, ove occuparono le sedi dei Longobardi, mossi alla conquista dell'Italia, divenendo apparentemente i padroni incontrastati anche della Carniola e della Stiria. Estesero successivamente il loro dominio dalla Dalmazia alla Boemia e assalirono ripetutamente l'impero d'Oriente, esigendone tributi.

¹⁴¹ Col tempo agli Avari originari si erano aggiunti altri popoli di analoga provenienza come i Bulgari, popoli germanici come i Gepidi e, sempre più, tribù slave, dando origine a una realtà eterogenea a livello etnico e linguistico, tenuta insieme dalla sottomissione al *khagan* (termine turco dal significato di "capo" latinizzato in "cakanus"), accettando la quale si diventava automaticamente Avari, cf. A. BARBERO, *Carlo Magno*, 68.

¹⁴² A Carlo Magno erano stati descritti come esseri disumani, spietati, truculenti, sacrileghi e capaci delle peggiori turpitudini. Lo storico Paolo Diacono, che viveva alla corte di Carlo ed era un longobardo originario del Friuli, zona particolarmente esposta alle incursioni degli Avari, raccontava episodi terrorizzanti sulla loro bestialità e depravazione. In fondo erano stati loro a costringere i Longobardi a fuggire in cerca di nuove terre.

senza mai “abbassare la guardia”, trattandosi di un agglomerato di genti miscredenti, molto aggressive per indole e avidi di saccheggi e ruberie¹⁴³. Fu la questione di una ridefinizione dei rispettivi confini a scatenare la guerra tra Franchi e Avari. Consapevole della sua supremazia, Carlo Magno ne aveva infatti proposto un’inaccettabile rettifica che, costringendo il popolo avaro a retrocedere verso oriente, così consentendo ai Franchi di invadere le grandi pianure del Danubio e del Tibisco, avrebbe significato per esso riconoscersi vinto senza lottare e politicamente annientato¹⁴⁴.

La guerra, dopo lunghe e inconcludenti trattative, iniziò, per decisione di Carlo Magno, nell’estate del 791 e si protrasse fino al 796¹⁴⁵. In una lettera datata 794-795, scritta, dunque, mentre era in pieno corso il conflitto, Alcuino loda Carlo Magno per la sua potenza secolare e per la sua attività di predicatore della verità cattolica; Carlo, dice, è rettore e dottore del popolo, come Davide¹⁴⁶. Le occasioni di scontro frontale fra i due popoli furono tuttavia poche, perché gli Avari, utilizzando una tecnica di guerra che si è nel tempo drammaticamente ripetuta, scelsero la strategia della “terra bruciata”: indietreggiando e lasciandosi il vuoto dietro, facevano allontanare i Franchi dalle zone di rifornimento, mettendo in condizioni di estrema precarietà uomini e cavalli. Ma Carlo non era tipo da demordere, abbandonando una lotta che, nei suoi intendimenti, doveva concludersi con lo sterminio degli Avari: la guerra contro di loro aveva assunto, nella sua mente, una dimensione sacrale, come di crociata contro esecrabili pagani che non potevano essere lasciati liberi di persistere nella loro infedeltà¹⁴⁷. A più riprese, dunque, ma sempre con eccezionale dispiegamento di risorse e mezzi bellici e attaccandoli da più direzioni, negli anni compresi tra il 791 e il 796, Carlo Magno li sconfisse, li costrinse

¹⁴³ Sempre Paolo Diacono riferisce che secoli prima il *khagan* aveva concluso accordi con il re dei Longobardi e con il re dei Franchi, cf. *Hist. Lang.* IV 12; 20; 24; 28.

¹⁴⁴ A dividere Avari e Bavari prima che questi fossero incorporati nel regno franco era stato, da più di un secolo, il fiume Enns, che gli Avari avevano sempre voluto difendere, al punto che, quando i Bavari nella persona del loro capo Tassilone avevano giurato fedeltà a Carlo, essi non solo vollero assicurarsi, attraverso l’invio di ambasciatori, che non ci sarebbero stati sconfinamenti, ma si posizionarono lungo tutta la linea del fiume, per far capire che il confine sarebbe stato salvaguardato anche con la forza, cf. A. BARBERO, *Carlo Magno*, 72.

¹⁴⁵ Cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad aa. 791; 795; 796.

¹⁴⁶ Cf. ALCUINO, *Epist.* 41.

¹⁴⁷ È in tal senso significativo che, raggiunto il confine con il regno avaro, prima di superarlo ed entrare in territorio nemico, i soldati franchi, per volere dei sacerdoti, osservarono tre giorni di digiuno e preghiera, per ottenere il favore divino contro un avversario colpevolmente pagano che incuteva ancora molta paura, cf. *Annal. Fuld.*, ad a. 791. La convinzione di meritare l’aiuto celeste tenne alto il morale delle truppe durante tutta la campagna avara, che fu percepita come doverosa e giusta. Determinante per la sua conclusione fu, dal punto di vista bellico, l’annientamento del *Ring* (795), cioè del quartiere generale degli Avari, dalla tipica forma rotonda delle tende mongoliche, costruito sulla riva sinistra del Danubio, cf. *Annal. Fuld.*, ad a. 796.

alla resa incondizionata, li obbligò al battesimo di massa¹⁴⁸ e ne dissolse l'impero sprofondandolo nell'oblio¹⁴⁹.

In occasione della sottomissione degli Avari Alcuino, verso la metà di agosto dell'anno 796, scrisse una lettera di lode a Carlo, fornendogli anche consigli circa la predicazione della Parola. Ricordando i successi da lui conseguiti nella diffusione della fede cristiana, accennava anche ai Sassoni, sottolineando che parte di loro persisteva nell'idolatria. Si rallegrava, comunque, che a Dio piacesse remunerare il re con la sottomissione degli *Huni*¹⁵⁰. Al collasso degli Avari avevano però concorso molti altri fattori, primo fra tutti l'indebolimento, fin dall'inizio delle ostilità per atto unilaterale del re franco, dell'autorità del *khagan*, con la conseguenza di iniziative individuali e autonome e, quindi, anche disgreganti, da parte di più capi avari. Tra questi Tuduno, che si sottomise e si fece cristiano¹⁵¹. Fu battezzato ad Aquisgrana ed ebbe come padrino Carlo Magno, che unì al suo territorio la parte occidentale del regno avaro, fra il Danubio e la Drava: lo Stato carolingio penetrava in territorio slavo e Slavi e Croati ne entravano a far parte. La sottomissione di Tuduno fu vissuta come un tradimento politico e religioso: le reazioni degli altri capi, che registrarono anche l'assassinio del *khagan* per mire egemo-

¹⁴⁸ Di fronte a popoli sordi ai valori spirituali e trascendenti, la nuova dottrina non poteva fin dall'inizio essere annunciata come rivelazione divina o come dono del Creatore alle sue creature per mezzo del suo unico Figlio; veniva dunque imposta e ritenuta attiva ed efficiente come insieme di norme da osservare esteriormente, anche in assenza di un'intima accettazione. Non veniva annunciato loro un Padre di bontà e misericordia che amava senza limiti e perdonava vecchie e nuove, isolate o reiterate defezioni e diserzioni. Perciò alle apparenti raggiunte conversioni spesso seguivano apostasie e ribellioni, generalmente soffocate nel sangue.

¹⁴⁹ Carlo Magno non aveva mai guidato un'armata così numerosa: ne facevano parte contingenti sassoni, frisoni, turingi e bavari, oltre che franchi. L'attacco contro gli Avari mosse da due parti: mentre un esercito comandato da lui stesso scese lungo il Danubio, suo figlio Pipino, che aveva il titolo di re d'Italia, avanzò dal Friuli. I due eserciti penetrarono nel cuore del territorio degli Avari, occupando tutte le zone che essi avevano fortificato. Eginardo tramanda che il bottino conquistato fu più ricco che in qualunque altra guerra combattuta da Carlo Magno. I cronachisti parlano di un tesoro che riempì quindici carri, ciascuno guidato da quattro buoi, in parte distribuito a conti, vescovi e abati, in parte utilizzati per impreziosire il palazzo reale, in parte inviato in regalo al papa. Ma Eginardo commenta anche che quelli di lotta agli Avari furono anni di tali terribili distruzioni e di tante efferate stragi da rendere la Pannonia terra così deserta e devastata da far pensare, a chi la vedesse, che non fosse mai stata abitata. Certo è che quasi tutta la nobiltà avara fu annientata dalla guerra e che i pochi superstiti, non più in grado neppure di difendere se stessi, minacciati da Bulgari e Slavi, chiesero aiuto a Carlo, cf. EINHARD, *Vita Karoli* 13.

¹⁵⁰ Cf. ALCUINO, *Epist.* 110.

¹⁵¹ Proclamata per convenienza o imposizione, la conversione singola o collettiva, di per sé fonte di scandalo e di stupore quando è autentica e spontanea, diventa una componente qualsiasi del mondo terreno, incapace di superare il tempo e immettersi nell'eterno. Da evento di rivelazione si trasforma in fatto di pura cronaca, che non lascia echi. Ma nella realtà carolingia non era avvenimento privo di risonanza. Se l'agire di Carlo Magno era lontano dalle forme e dai modi che si richiedono oggi a un'opera di apostolato e di propagazione della fede cattolica in paesi che ancora la ignorano o la praticano inadeguatamente, esso non può essere giudicato senza calarsi nel quadro storico in cui il re si trovò ad operare, per coglierne le scaturigini logiche e ideali.

niche personali, segnarono l'inizio di un inarrestabile deterioramento interno che condusse al crollo il khanato avaro e fu corredato da una lunga e sanguinosa scia di insurrezioni interne e ribellioni nei confronti del re franco, tra cui quella, violentissima, del 799, la quale, guidata dallo stesso Tuduno da poco convertito, indusse Carlo a risolvere una volta per tutte il problema avaro¹⁵². E furono anni di distruzione e morte, che cancellarono gli Avari come popolo.

La cristianizzazione dei superstiti e delle genti presenti nei luoghi conquistati, operata con maggior moderazione e indulgenza che in passato, vide una pronta e ampia diffusione della nuova fede fra i pagani in tutti i territori un tempo dominati dagli Avari. Alcuino, da sempre critico verso azioni di conversione costrittive e violente, che vedeva accompagnate, per di più, da destabilizzanti spoliazioni dei vinti e odiosi saccheggi da parte dei vincitori, in un'altra lettera al re gli suggeriva, per non ripetere gli errori fatti con i Sassoni, di individuare le strategie più idonee e le modalità di applicazione delle stesse in una specifica conferenza episcopale. Sottolineando che non bastava il battesimo a far nascere la fede, lo ragguagliava circa l'*ordo* e il *modus praedicandi*: occorre, rimarcava, predicatori, non predatori; ed era necessario prima istruire, poi battezzare, secondo il mandato apostolico dell'*Ite, docete omnes gentes* (Mt 28, 19), infine trasmettere i precetti evangelici¹⁵³. Dunque un inizio di evangelizzazione tra i popoli slavi si verificò già ad opera di Carlo Magno, al cui interessamento è dovuta anche l'evangelizzazione dei Moravi, mediante l'azione di missionari franco-bavaresi. Lo stesso si verificò riguardo ai Cechi, con un processo che fu portato avanti per tutto il secolo IX¹⁵⁴.

Ambizioso, valoroso, determinato e privo di debilitanti scrupoli, Carlo Magno si era sempre dimostrato prode guerriero, ingegnoso stratega e mirabile conquistatore, in continua lotta contro pagani, eretici e miscredenti, che riteneva un dovere convertire¹⁵⁵. Ispirato da ideali e obiettivi universalistici, in forza di un connubio compartecipativo sempre più stretto tra *Regnum* e

¹⁵² Carlo Magno inviò in quella non pacificata periferia ai confini orientali un'armata ben addestrata con l'ordine perentorio, che fu rispettato, di spegnervi gli ultimi focolai di rivolta. Questa volta non guidò lui il suo esercito, né sarebbe più entrato da re in quel lontano territorio, considerato che, poco dopo, fu incoronato imperatore a Roma, cf. *Annal. Reg. Franc.*, ad a. 799; *Annal. Einh.*, ad a. 799.

¹⁵³ Cf. ALCUIN., *epist.* 28.

¹⁵⁴ Cf. G. PENCO, *La chiesa nell'Europa medievale*, 28.

¹⁵⁵ Il sovrano franco racchiuse in sé, ed espresse, tutte le doti che, nella cultura ecclesiastica, nella visione degli agiografi e degli storici e nell'immaginario collettivo del tempo, si attribuivano al perfetto re cristiano. Già Gregorio di Tours aveva celebrato il valore militare dei re e nella sua stessa posizione era stato in seguito Paolo Diacono, intellettuale alla corte di Carlo Magno e storico dei Longobardi, il quale estremizzò anzi l'importanza, in un sovrano, delle virtù belliche: il "suo re", infatti, era innanzitutto un guerriero. Anche nel genere delle *Origines gentium* venivano esaltati il prestigio militare e l'efficace forma di organizzazione dei popoli barbari, incarnati dall'istituzione della regalità armata (cf. H. WOLFRAM, *Le genre de l'Origo gentis*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 68 [1990] 789-801, qui 792). In una posizione del tutto diversa si

Sacerdotium, a mire espansionistiche aveva sempre congiunto un sincero interesse, con plauso della Chiesa, alla difesa, all'ampliamento e all'unificazione della comunità cristiana, ottenuti anche, se necessario, con la forza¹⁵⁶. Sconfiggendo i Longobardi, aveva salvaguardato l'indipendenza del papato, al contempo soffocando ogni reviviscenza di arianesimo; combattendo i Saraceni e fondando la Marca spagnola, aveva dato inizio alla reazione cristiana contro l'espansionismo islamico; annientando i Sassoni, aveva cancellato le ultime manifestazioni del paganesimo germanico; assoggettando i Bavari, aveva impresso un ulteriore concreto slancio al dinamismo missionario della Chiesa; disperdendo gli Avari, aveva restaurato il cristianesimo nelle province danubiane. Erano occorsi anni di lotta furibonda, impietosa e senza esclusione di colpi, le armi franche si erano inzuppate di sangue, tanti popoli erano stati disumanamente schiacciati e tanti territori insensatamente devastati, ma la monarchia franca aveva allargato i suoi confini fino all'Elba, al Mediterraneo e al basso Danubio e aveva riunito in un grande stato imperiale la cristianità dell'occidente, che era quasi tutta nelle mani di Carlo Magno¹⁵⁷. A pochi anni,

poneva invece Avito, per il quale la nuova regalità doveva ripudiare del tutto la forza delle armi (cf. AVIT., *Hom.* 24, Peiper).

¹⁵⁶ Un processo graduale di superamento dell'inconciliabilità dei valori religiosi, proiettati in direzione ultraterrena, con quelli profani dell'esistenza umana ne aveva ridotto la distanza fino a raccordarli. Ciò nell'intento sia di integrare nel mondo la *megàle ecclesia* delle fonti (la chiesa istituzionale), perché non fosse percepita come ad esso estranea e in esso isolata, sia di dare organicità e stabilità a quel popolo cristiano di *homines viatores* che la componeva, proteso, sì, verso una meta oltremondana, ma impegnato a raggiungerla attraverso il pellegrinaggio terreno. Superata, dunque, la visione di un'insanabile antinomia tra i due ordini di valori, si era pervenuti a ritenere virtuosi e positivi anche comportamenti e atteggiamenti prettamente umani. In tale ottica persino atti di grande violenza venivano ad essere non più valutati per se stessi, ma relazionati allo scopo cui erano ordinati e, nello specifico, al bene della Chiesa e alla salvezza degli uomini erranti e smarriti nel mondo. Così un delicato, ponderato compromesso tra lo Stato e la Chiesa aveva appianato varie intrinseche contraddizioni neppure, peraltro, del tutto eliminabili e aveva composto esigenze confliggenti e antinomiche attraverso la canonizzazione, nel sistema, dei valori politici.

¹⁵⁷ Il riconoscimento della legittimità del potere politico come derivante da Dio e del suo esercizio in *nomine Dei* aveva legittimato anche l'uso della forza da parte di chi tale potere deteneva, tanto all'interno del regno *ad vindictam malefactorum* quanto all'esterno *contra inimicos regni*. Era divenuto dunque lecito l'utilizzo del *gladius materialis* anche nelle forme più drastiche e cruento, nonostante esso fosse tenacemente e ripetutamente rifiutato da tante esortazioni evangeliche. Tuttavia, pur in presenza di ricorrenti e coinvolgenti richiami evangelici al ripudio della violenza, illustri voci della Chiesa anche nel NT hanno rinvenuto l'ammissibilità di prassi brutali. San Tommaso, ad esempio, nel cap. 146 del libro III della *Summa contra Gentiles* non condivide l'opinione di quanti negano la liceità delle *vindictae corporales*, sostenendo che l'esortazione a non uccidere vieta unicamente l'uccisione ingiusta, quella cioè che scaturisce da odio e spirito vendicativo, non quella che *procedit ex zelo iustitiae*. A chi si richiama al *non occides* collegato all'esortazione di Gesù a lasciar crescere insieme il grano e il loglio, per la possibilità del peccatore di correggersi finché è in vita, salvando così la sua anima, dichiara questo osservabile solo quando i malvagi risultino non identificabili né disgiungibili dai buoni o quando la loro eliminazione potrebbe turbare i buoni. In definitiva, la sacralizzazione del potere anche nelle espressioni più sanguinose portava a pensare che i potenti, quando intervenivano con crudeltà contro malvagi e dissidenti, andavano non condannati come colpevoli, ma elogiati per aver adempiuto al loro dovere di far trionfare la giustizia.

dunque, dalla sua incoronazione a imperatore (nella notte di Natale dell'800), il sovrano franco era all'apice della sua potenza e si configurava come la personalità politicamente più ragguardevole del mondo cristiano, degno di essere riconosciuto come tale a Roma, che, di quel mondo, era il cuore. Poiché l'intento ispiratore del presente scritto era quello, specifico, di soffermarsi a riflettere sull'opera di evangelizzazione condotta da Carlo Magno, liberandola da motivazioni occasionali e isolandola da orpelli di effetto o elementi di colore, esso non si apre al discorso ulteriore su Carlo imperatore, appena ricordando che egli non si allontanò mai dagli iniziali intendimenti di dare grandezza e unità al suo regno e alla Chiesa. In questo senso mantenne fede a quanto scriveva a papa Leone III nel 796, quando, presentandosi come "signore e padre, re e sacerdote, capo e guida di tutti i cristiani"¹⁵⁸, gli delineava con assoluta precisione i confini entro i quali avrebbero continuato ad esplicarsi i rispettivi poteri:

«Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incurso paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adjuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus Christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen domini nostri Jesu Christi toto clarificetur in orbe»¹⁵⁹.

Nico De Mico
nico.demico@istruzione.it
via A. Tittoni, 4
00153 Roma

¹⁵⁸ Cf. CH. DAWSON, *The Making of Europe*, CUA Press, New York (NY) 1932, tr. it., *La nascita dell'Europa*, Einaudi, Torino 1952, 224.

¹⁵⁹ ALCUINO, *Epist.* 93.

**L'evangelizzazione di Carlo Magno:
un momento del dinamismo missionario della Chiesa**

Nico DE MICO

Abstract

Rapporti sempre più stretti fra la Chiesa e la monarchia franca vengono a configurare Carlo Magno come il garante dell'unità e dell'ingrandimento del regno, la guida morale dell'ecumene cristiana, l'antesignano della fede contro il persistere del paganesimo e il propagarsi dell'eresia, il massimo difensore della vera religione, che si fa supporto e alimento all'ambizioso progetto di una grande e solida unità imperiale e cristiana. Rafforzato sempre più, anche per influenza degli intellettuali di corte, nell'idea di aver ricevuto da Dio la sua autorità e di essere stato eletto alla missione di condurre il suo popolo sulle vie del Signore, in ogni sua impresa bellica egli unisce a intenti espansionistici un sincero interesse alla difesa e all'unificazione della cristianità: all'assoggettamento dei popoli accompagna, pertanto, un'azione sistematica di cancellazione degli ultimi resti del paganesimo e di conversione al cattolicesimo.

Parole chiave:

Acculturazione; Inculturazione; Dinastia merovingia; Sassoni; Avari; Missionarietà cristiana

Abstract

Ever-closer relations between the Church and the Frankish monarchy result in strengthening the position of Charlemagne as the guarantor of the unity and growth of the kingdom, the moral guide of the Christian world, the defender of the Faith against persistent paganism and the spread of heresy, the greatest ally of true religion, who supports and nurtures the ambitious project of a vast and solid imperial and Christian unity. Strengthened in his conviction – influenced by court intellectuals – that he received from God his authority as well as his mission to conduct his people in the ways of the Lord, in all of his war efforts he unites with his expansionist motives a sincere interest in the defense and unification of Christianity. For this reason his subjugation of nations is accompanied by a systematic effort to cancel out the last remains of paganism and to favor conversions to Catholicism.

Keywords:

Acculturation; Inculturation; Merovingian dynasty; Saxons; Avars; Christian missionary activity

THE “JOY OF THE GOSPEL” AND ITS IMPLICATIONS FOR OUR CHURCH¹

*Mario de França Miranda**

The vastness of the question that the National Conference of the Bishops of Brazil (CNBB – *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*) has proposed for my consideration is readily apparent. Owing both to the great importance of the themes that are present in Pope Francis’ Apostolic Exhortation, and to the several and varied pastoral activities that are developed within the Catholic Church, a further and more detailed study would be demanded, as well as a longer time for exposition. Because of those reasons, we have had to choose a specific approach in order to be able to consider the present *status* of the question: a subjective approach, therefore incomplete and that would possibly need to be corrected. We shall not focus on what is already a positive reality in the Church in Brazil, but instead we aim to examine the stimuli that we can take from the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*² in order to be in greater harmony with the universal Church and to achieve better performance in our apostolic mission. To attain this, we shall take a look at how the fundamentals of the Apostolic Exhortation were already present within the ecclesiology of the Second Vatican Council, and also, in a special way, in the Aparecida Document. Of course it is for the CNBB to implement Pope Francis’ guidelines in our context. At this point, therefore, I will limit myself to making brief remarks by means of some questions.

We begin with some historical considerations so that we can better understand where the current Pontiff’s initiative concerning “ecclesial renewal” comes from. We cannot understand the present out of the light of the past.

¹ Analysis presented during the 52nd General Assembly of the National Conference of the Bishops of Brazil in Aparecida, 30 April - 9 May 2014. Translated from Portuguese by Dilson de Oliveira Daldoce Junior.

* Professor at the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

² Hereafter referred to as EG. Quotations from the English translation available at the Vatican official website: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (28-02-2015).

Knowing about institutional transformations that happened in the past makes us more receptive to the changes that present times ask of us. In a second moment, we will look at some of the themes from Pope Francis' text that seem striking to us. I recognize in advance that some subjects will certainly be missing and that others, for sure, deserve a more detailed exposition.

1. What history teaches us

Understanding history is something essential for the society and the Church in which we live. Successes and mistakes in the past still resonate strongly in our day. The Church is a human and divine reality. As *divine*, she exists through God's initiative and has characteristics that define her theological identity: faith in the person of Jesus Christ, the proclamation of the Word of God, the mission on behalf of the Kingdom of God, the celebration of the sacraments, especially of Baptism and Eucharist, the ordained ministry, and the community of the faithful. But the Church is also a human community, embodied in history, since her members live in concrete socio-cultural-existential contexts. Only as they are children of the society in which they live, as they share a language, social institutions and behavioral patterns that enable human coexistence, can they profess and give witness to their Christian faith as an ecclesial community. Only by shaping her theological identity in her actual context, can the Church be *held and understood as Church* and, thus, fulfill her mission to proclaim the salvation of Jesus Christ to the world. Otherwise she will be seen as an archaic reality, a museum piece, and not as a significant or relevant reality for our contemporaries.

History shows us that societies, mentalities, social institutions, languages, and behavioral patterns change through the time. The Church should be able to be understood and experienced by society as a sign and sacrament of the salvation of Jesus Christ to the world. Otherwise, she will be seen as a reality that belongs to the past, one that has nothing to say about the present life. Hence, she should change her institutional settings to keep her identity of salvific mediation, which is, after all, the meaning of her existence.

From this perspective we can understand the historical changes that took place in the liturgy, in certain doctrinal expressions, in the organization of the community, in pastoral guidelines and in the service of charity. Also from this perspective, we can assume that the Church lives in a *constant historical process* of institutionalizing herself. If we have difficulties accepting changes, this is due to a particular institutional configuration that *conditions* our understanding of the Church, which in turn prevents us from thinking about the

Church in a different way. A season of changes is at the same time a season of resistance to changes.

Institutional changes have occurred in the Church since the first centuries due to the different contexts of the Christian communities, but the *age of Constantine* is indeed a milestone in Church history. From just being tolerated, dispersed and persecuted, Christianity was made the official religion and received a series of favors and benefits, taking on an organizational structure derived from the Roman Empire. The clergy enjoyed important privileges; the bishops were treated as senators and even exercised civilian administrative functions; the Pope acquired an imperial position with the corresponding insignia and the liturgy that adapted a ceremony with many elements from the imperial court. Without denying the good effects of this change on the propagation of faith and on the institutional strengthening of the Church, we should however notice that the community of the faithful came to be identified with society itself, while the Church, on the other hand, was considered the Church of the clergy. The previous distinction between Church and society disappeared, but another stronger one emerged: the distinction between clergy and laity within the Church. At that time the institutional dimension of the Church, formed by the strictly hierarchical feudal system, was highly valued – a time of categories of people, status and social prestige, factors that partly persist to our days.

The intrusion of the princes in the appointment of the bishops and the abuses committed by the clergy caused as a reaction the *Gregorian Reform*. This reform was based on legal principles in order to give the Church standing before the civil power, and the consequences of this reform deeply mark ecclesiology up to the present time. The tendency that led to papal centralism was also triggered by the same reasons and made the Roman see the axis by which God accomplished his saving plan. This axis was supported by legal structures derived from feudalism, which greatly reduced the role of the local bishops and local churches in comparison to the first millennium. The period after the *Counter-Reform* strengthened the monarchical form of government, thereby enhancing papal prerogatives. At that point, the concept of Church referred even more to the institution and the hierarchy, a perfect society capable of achieving its purpose. The advent of modernity seriously brought into question the Church's position in society, depriving her of her former influence in many areas, of her privileges and of her monopoly on education and social assistance. The loss of power over the "outside" sphere was offset by an increase of the power over the "inside" sphere in the hands of the Pope, the Roman congregations, the apostolic nuncios. By that time a hostile attitude towards modernity, seen as an enemy, had developed in the Church. The

Church concentrated her action on defending herself from a contentious society, on perpetuating herself in her traditional configuration, on emphasizing her doctrinal and legal heritage, on controlling freedom and thought within her domain.

Pope John XXIII understood how absurd that situation was and that it would lead the Church to become a ghetto in modern society. From that we understand the announcement of the Second Vatican Council and the acceptance of a dialogue with civil society with the intention of (1) undertaking an examination of modern culture in order to assume some of its elements, (2) updating the Church's pastoral initiative, without taking the living context of the Catholics for granted, and (3) promoting the inculturation of faith and the role of local churches. The joint work of a select group of bishops and competent theologians recovered some important ideas from patristic theology, and thereby renewed the notions of revelation, of the Church, of her relationship with the world, of liturgy, of the laity's role in the ecclesial mission, of dialogue with other Christians and with other religions. Although many achievements of this Council have persisted to the present, we know that the turbulent years that followed it have led to a *subsequent reaction*, which again brought with it Roman centralization, control of theology, hierarchical hegemony, standardization of the liturgy and a more modest role for the laity. It is not for us to judge our predecessors or their intentions, but just to recognize what has happened.

Let us very briefly take a partial look at the situation in Brazil. The union between the Church and the Portuguese kingdom during the colonial period, known as the system of *Padroado* ("patronage"), caused the Church to rely upon the State, thereby becoming a victim suffering from institutional weakness, from a "maintenance" form of pastoral initiative and from a lack of commitment regarding lay people who declare themselves Catholics. The chronic shortage of clergy, the extensive regions of the country, the insufficient evangelization of the population were in part remedied by the medieval piety brought from Portugal that gave rise to the popular religiosity of our people and made possible the strong devotional Catholicism which we find today. With the advent of the republic, the Church lost many benefits but gained freedom. The changes caused by increasing modernization since 1955 led the Church in those following years to be closer to the lower classes, to denounce the abuses of authority by the military regime, to stand for the marginalized in line with the General Conferences of the Bishops of Latin American and the Caribbean (CELAM), to encourage the Basic Ecclesial Communities, even if all these pastoral initiatives have witnessed a cooling off in the last few years. The rise of Evangelical Protestantism, especially of Pentecostalism, the his-

torical passivity of the laity, the lack of well-educated lay people, the sparse clergy for a continental country, the debatable structure of the parishes in large cities, the worsening social inequalities, the fast and successive changes in society and the insufficient formation of the clergy to face them, these are some of the challenges that we face today.

On the other hand, our current socio-cultural context is not exactly the same as the one during Vatican II. The present society is subject to the supreme criterion of reason that easily decays in *rationalism*. In addition, due to the strong dominance of the economic sector, we experience that *functional rationality* oriented towards productivity and profit. Let us also consider that the current *pluralistic* culture, with its great offering of directions and guidelines, unloads on the individual the burden of choosing which direction to give to one's life, that is, the burden of choosing from among various possible reference points and values with which to build their own lives. And we can attest how the imperatives of welfare, personal happiness, immediate pleasure and consumerism mark the lives of many of our contemporaries.

Considering that Church members are living *in this present society* that leads them to experience existential challenges, plurality of discourses, no solid reference points, cultural conditioning, a supreme individualism, an overload of information, the high velocity in the passing of time, superficiality in life, etc., it is only *in this concrete situation* that they can live their faith. If we continue insisting on using an inappropriate and unintelligible language, although correct and orthodox, on elaborating doctrinal and moral discourses without taking into due consideration the real condition of people, on appreciating more the letter rather than the spirit, then the Gospel message will go on losing its *fascination*, its attractive force, its potential to arouse hope and happiness, to relieve suffering and encourage beneficial initiatives. Then the new generations will feel distanced from this heavy and moralist institution from the past, whose speech is not always supported by the testimony of life. The use of events in which a strong emotional charge is present is in itself positive, but it can deceive if these events are not followed by a work of deep evangelization aiming to promote Christian commitment in the world.

2. The Church wanted by Pope Francis

Although we focus here on the ecclesiological guidelines that can be found in the Apostolic Exhortation *The Joy of the Gospel*, we also notice that this post-synodal text concerning the New Evangelization is presented by Pope Francis as a message that «has a programmatic significance and important

consequences» (EG 25). In fact, at the beginning the Pope states that the Exhortation looks forward to «pointing out new paths for the Church's journey in years to come» (EG 1). And recognizing in advance that we cannot address all the points of the Pope's program, we choose to deal with some of them that seem the most meaningful to us.

2.1. A missionary and decentralized Church

The entire meaning of the life of Jesus Christ was to proclaim the Kingdom of God and make it real to humanity. Out of this central goal, his person would be unintelligible. God's salvific plan, which had already begun in the Old Testament, reached its fulfillment in the person of Jesus Christ, who in his actions and words revealed the saving gesture of the Father, his love and unconditional mercy. His reign is indicated in assuming the behavior of Jesus, who «went about doing good» (Acts 10,38). in this world, and this also implies a *social dimension*, since the individual can only be happy in a society that recognizes and puts into practice fraternal love and justice. This task of proclaiming and implementing the Good News is the *goal of evangelization* and it was entrusted by Jesus to His disciples and followers. These people, therefore, are a community of faithful; they *are the Church*. In other words, the whole meaning of the Church is to be at the service of bringing about the Kingdom of God. She is not an end, she is a means, an instrument of God, sign and sacrament of salvation, as she must make visible that this Kingdom is not a utopia, but a reality within human history through the Christian's witness of life.

From that comes Pope Francis statement: «missionary outreach is *paradigmatic for all the Church's activity*» (EG 15). In other words, what is *salvific* is a priority in such a way that everything that is *doctrinal, legal and institutional* are at its service and receive from it their ultimate meaning. This was the conviction of Jesus of Nazareth himself in the criticism towards the religion of his time. This was also the concern of the participants of the Second Vatican Council. This is still the fundamental reason for the pronouncements and decisions of the current Pope. Words such as participation, decentralization, dialogue, spirit of service, human sensitivity, proximity to the poor and marginalized, spring from his central concern for the Kingdom of God.

Pope Francis talks about a Church which “goes forth”, which becomes in her structure and in her activities «channeled for the evangelization of today's world rather than for her self-preservation» (EG 27), which knows how «to go forth from our own comfort zone in order to reach all the “peripheries” in need of the light of the Gospel» (EG 20). Evangelizers should «take on the *smell of*

the sheep» (EG 24). Hence the call to renew all of her pastoral activity (cf. EG 11), which presumes a «pastoral and missionary conversion» (EG 25) and is in accordance with the Aparecida Document. Since it is not easy to break with the inertia of the well-known and familiar *status quo*, the Pope invites us all "to be bold and creative" in the task of rethinking the pastoral ministry of the Church.

Faithful to the guidelines promoted by the Aparecida Document, the Church in Brazil, through the publication of the *General Guidelines of the Church's Evangelization Activity in Brazil (Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil)*³, considers herself «a Church in a permanent state of mission» (DGAE 29) that insists on the formation of a «missionary conscience» (DGAE 31), on the «announcement of the *kerygma*» (DGAE 32), on the need for personal witness (cf. DGAE 33), on renewal of the ecclesial structures (cf. DGAE 34) and on mission as source for all activities (cf. DGAE 31). This emphasis indicates a perfect harmony with the Pope's Apostolic Exhortation. However, certain questions remain: are we really convinced of this truth, all of us, clergy and laity? Are there sufficient conditions in the Church so that all Catholics can actively take on their missionary responsibility? Are we not giving the world the impression that we worry too much about doctrinal statements and canonical rules – both necessary in themselves – rather than about the announcement of the person of Jesus Christ? Is not the static dimension of the ecclesial institution hiding the truth about a living and missionary community? Is pastoral zeal in the face of the impact of current society not very reduced in a part of the clergy (cf. EG 80)?

2.2. A collegially-configured Church

The development of the concept of *papal primacy* remained incomplete during the First Vatican Council owing to the forced interruption of the council. During the Second Vatican Council, the bishops were concerned to balance this concept, a fact corroborated by the many interventions about it during the council sessions. Even without getting into details and further discussions about this, we can assume that the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*⁴ establishes the bases for an important revaluing of the episcopal body. The bishops receive the office of teaching, sanctifying and governing

³ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 2011-2015*, Edições CNBB, Brasília 2011. From now on referred to as DGAE.

⁴ Quotes from the English translation available at the Vatican official website: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (28-02-2015).

directly from the Lord Jesus Christ, and not indirectly through the Pope, as it used to be understood, so that they can no longer be considered «vicars of the Roman Pontiffs» (LG 27), although their *munera* can only be exercised in communion with the head and with the other members of the episcopal college. This college, together with the Pope, is the supreme authority in the Church, but as such it does not prevent the Pope from retaining his power of primacy (cf. LG 22). Consequently the local churches by themselves can be juridical persons with their own rights as well as being responsible for the other juridical persons in the region where they are, following the model of the ancient patriarchal churches constituting episcopal conferences (cf. LG 23).

The role of the *Roman See* as a sign of the Church's unity is to strengthen the communion between the local churches, but not by assuming their duties and competences. This *ecclesiology of communion* was alive and operating during the first millennium of the Church, while the patriarchal structure maintained the diversity and unity of the Church. The patriarch structure in a synodal system, that is, with other bishops, resolved questions of a canonical or liturgical nature. Neither the uniformity present in ecclesiastical law or in the liturgy, nor the control of episcopal sees by Rome is derived from the notion of *primacy* in itself.

Although the doctrine from the Council has produced changes that revalued the episcopate in the Church (synods of bishops, national and regional episcopal conferences), we cannot deny that *a step backwards* has occurred due to an unwarranted centralization. This already appeared in the *New Code of Canon Law* (1983) that was charged with completing what the Council Fathers did not settle, namely, to establish the legal form of the desired reforms. However, the new code instead *unilaterally* retained the strict dependence of the bishops on the Pope. The *motu proprio Apostolos Suos* (1998) took away from the episcopal conferences their doctrinal authority, demanded unanimity in decisions and deprived the conferences of playing a role analogous to the patriarchates. The weakness of certain local churches, their inability to address doctrinal issues, the impact of a pluralistic society, *may partly explain* this concern for the Church's government. But *the fatal consequences* are experienced by all of us: the appointment of bishops that strengthen this Roman centralization, the encouragement of ecclesiastical careerism, the return to a Church of power and prestige, the loss of her prophetic dimension, the decline in the commitment to the poor, the emphasis on institutional and legal aspects, the resurfacing of a clergy that cares more for cult and power.

Pope Francis, as indicated also by the Aparecida Document, seeks a *renewal of structures*, which should be «more mission-oriented» (EG 27), because «there are ecclesial structures which can hamper efforts at evangeliza-

tion» (EG 26). He also says pointedly: «Excessive centralization, rather than proving helpful, complicates the Church's life and her missionary outreach» (EG 32). Regarding episcopal conferences, his ideas are clear:

«The Second Vatican Council stated that, like the ancient patriarchal Churches, episcopal conferences are in a position "to contribute in many and fruitful ways to the concrete realization of the collegial spirit" (LG 23). Yet this desire has not been fully realized, since the juridical status of episcopal conferences which would see them as subjects of specific attributions, including genuine doctrinal authority, has not yet been sufficiently elaborated» (EG 32). He also states: «It is not advisable for the Pope to take the place of local bishops in the discernment of every issue which arises in their territory» (EG 16).

I believe that the Pope hopes for a greater collaboration with the episcopal conferences in the performance of his Petrine *munus*. Some examples: our Church in Brazil suffers with a lack of Eucharistic celebrations in many communities. Even if we recognize the active presence of the Word of God in those places, how should the Brazilian episcopate address this lack? Or how should they consider a possible revision of the liturgical language so it can really be understood by our people? Or even the demand for a greater participation of the local churches in the appointment of new bishops?

2.3. An inculturated Church

Closely related to the discussion about the role of the local churches is the question of the inculturation of the faith. Let us take a look at that. The saving initiative of God only reaches its goal when it is *freely accepted* by the human person in faith. Proper revelation or hearing the Word of God can only take place within a faith response, which is in itself the result of God's work in us. Therefore, the reception in faith is a *constitutive part of revelation*. Without it, the salvific events would be mere historical facts, the Word of God would be a human word and the person of Jesus Christ would be unknown by us, as it was for the Pharisees of his time. But the human person who professes his faith necessarily lives in a social context that provides him with language, values, behavioral patterns, social life and the ability to grow as a human being. Hence, when the human person *finds and receives the Word of God*, he necessarily does that within his own culture. Therefore, we can only find the Word of God or the Gospel *already inculturated*.

Because faith is the foundation of the ecclesial community, as taught by St. Thomas Aquinas, the Church as a *community of faithful* exists inevitably

within a culture that determines how her members understand and live the Christian faith and therefore the *local church* always indicates an inculturated Church. So, if the Church wants to *be understood* as a sign of salvation, she must take on the language, the mental categories, the gestures, the customs, the knowledge and the arts from the culture in which she is inserted, as Pope John Paul II insisted. However, culture is not a static reality, but a process moved by new challenges inside and outside. Therefore, the ecclesial community should be able to receive in itself the necessary changes in order to carry out its mission. The Second Vatican Council presents this teaching in the Decree *Ad Gentes* on the missionary activity of the Church⁵.

Pope Francis adheres without question to the cultural anthropology that underlies the Vatican II text and firmly states: «Grace supposes culture, and God's gift becomes flesh in the culture of those who receive it» (*EG* 115). Hence «Christianity does not have simply one cultural expression, but rather, “remaining completely true to itself, [...] it will also reflect the different faces of the cultures and peoples in which it is received and takes root”»⁶. And making his own other previous statements from John Paul II about this issue, he affirms: «every culture offers positive values and forms which can enrich the way the Gospel is preached, understood and lived» (*EG* 116). The Pope recognizes that the inculturation process is also slow and demands from the local church creativity and boldness (cf. *EG* 129). Let us think about Brazil and its rich cultural diversity (cf. *DGAE* 73) and about how the same expressions, the same rites, the same pastoral lines are used, with the exception of just some local initiatives. Is this not the moment to claim a certain freedom for the bishops of a given region to assume more from their local cultures? Do we not confuse at times unity and uniformity (cf. *EG* 117)? «We hold fast to a formulation», but are we really conveying the substance of the salvific truth (cf. *EG* 41)? Do we seek for new signs, new symbols, new flesh to communicate of the Word of God (cf. *EG* 167)?

2.4. A Church of missionary disciples

All members of the Church constitute the People of God. Everyone is therefore charged with proclaiming to society the Good News of Jesus Christ. We must correct the image of an active, clerical Church before a passive laity. Everyone in the Church shares «a true equality with regard to the dignity and

⁵ For example *AG* 15, 22.

⁶ *EG* 116, recalling John Paul II's *Novo Millennio Ineunte*.

to the activity common to all the faithful» (LG 32), they all should actively participate in the Church's evangelizing activity in the world, since that is the ultimate meaning of the ecclesial community that they form. Hence, everyone in the Church (cf. LG 30), because they are baptized (cf. LG 33), regardless of their status within her, should proclaim the salvation of Christ and promote Gospel values in society, becoming *active subjects in the Church*. Therefore, *every Catholic is an ecclesial agent on account of being baptized* and not because of any subsequent delegation coming from an authority. From that we can understand each believer's «right and duty» to use the received charisms «for the good of men and the building up of the Church» (AA 3). The pastoral activity within the Church knew such a development after the Council through the renewal of ministries that opened *new areas* for acting (catechesis, actions for human promotion, charities, pastoral coordination, assistance in varied areas, liturgical animation, theological education).

We can notice that the Aparecida Document, in which the current Pope had a direct influence insofar as he was the president of the drafting committee, welcomes the Council's teaching, recognizes the layperson as a «true ecclesial agent and competent interlocutor between Church and society»⁷, commanding that the bishops should «open spaces for them to participate and to entrust them with ministries and responsibilities» (ApD 211). Provided with adequate formation (cf. ApD 212), lay people «must play an active and creative role in the preparation and execution of pastoral projects for the community» (ApD 213), and also «must participate in discernment, decision making, planning and execution» (ApD 371) of the diocesan pastoral plan. The same documents naturally warn about the need for a *change of mentality* on the part of everyone in the Church, especially of the hierarchy (cf. ApD 213).

In his Apostolic Exhortation, Pope Francis made it clear that he will insist on the supremacy of the Second Vatican Council as emphasized in the Conference in Aparecida: «All the baptized, whatever their position in the Church or their level of instruction in the faith, are agents of evangelization» (EG 120). This mission is not a badge or an "extra" in the Christian person; «it is something I cannot uproot from my being without destroying my very self» (EG 273). Even mentioning the need of a better training (cf. EG 121), the Pope insists on *person to person* evangelization (cf. EG 127), since it is all about proclaiming to others one's own salvific experience of encountering Jesus Christ, as the first disciples, the Samaritan woman and Paul did (cf. EG

⁷ V GENERAL CONFERENCE OF THE BISHOPS OF LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN, *Concluding Document*, CELAM, Aparecida, 2007, n. 497a (quotes from the English translation available at the CELAM official website: <http://www.celam.org/aparecida/Ingles.pdf> [28-02-2015]). From now on referred to as *ApD*.

120). The Pope also recognizes the difficulties faced by laypeople when they do not find space in the local churches, owing, in part, to an excessive clericalism (cf. *EG* 102). Undoubtedly, the Church in Brazil lacks well-formed laity, not just those who take part in the traditional pastoral activities, but also those committed to witnessing their faith in the modern Aeropagus, especially in the different fields of knowledge and in the areas where they work. What is missing? Incentives from the hierarchy? Freedom of expression? Intellectual skills in the people in charge? Is clericalism as strong as we think it is? Are we really working to convince the laypeople, even the most simple among them, that they *are capable* of their mission? Are we considering it a priority to offer the clergy a solid human, spiritual, philosophical and theological formation, even if we need «to undertake a thorough review of the structures in place for formation»⁸. How can we ensure that this formation becomes something that is lived rather than simply being an acquired knowledge?

2.5. A Church that bears witness in life to her faith in Jesus Christ

Without ignoring the many examples of Christians who have lived their faith in an authentic and generous way, we cannot help describing the Church that we *inherited* as a reality in which the doctrinal dominated over the existential, the legal imposed itself over the sacramental, the institutional prevailed over the mystic; a certain form of traditionalism prevented urgent renewals; the fear of novelty stopped the outbreak of new evangelizing ways; the mentality behind ecclesiastical power hushed the truth of the ecclesiastical service. All ecclesial renewal implies a return to what is the very heart of Christian faith, *the Christian life of the first communities*, perhaps hidden from view by the doctrines, rules, regulations, traditions that have been added to it throughout history, certainly with the intention of clarifying and safeguarding this evangelical core, but with the result that these accretions have obscured that original Christian life because they have occupied a central place that does not belong to them. This fact did not go unnoticed by Pope Francis, as we shall see.

First of all, the Pope emphasizes the crucial importance of the Holy Spirit in the Church. Indeed, if the Church is the community of those who believe in

⁸ Address of Pope Francis during the Meeting with the Bishops of Brazil in Rio de Janeiro on the occasion of the XXVIII World Youth Day, 28 July 2013, n. 4. English translation available at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-episcopato-brasile.html (28-02-2015).

Jesus Christ, then she is grounded in the action of the *Holy Spirit*, since «nobody is able to say, "Jesus is Lord" except in the Holy Spirit» (1Cor 12,3). It is the participation of all in the same Spirit that forms communion⁹. The Spirit that was present and active during the human life of Jesus is still acting in the lives of the Christians (cf. *LG* 7). Pope Francis distinguishes an evangelization seen as «a set of tasks dutifully carried out» from a «*spirit-filled evangelization*» that is «guided by the Holy Spirit, for he is the soul of the Church called to proclaim the Gospel» (*EG* 261). And he still adds: «Keeping our missionary fervor alive calls for firm trust in the Holy Spirit, for [...] there is no greater freedom than that of allowing oneself to be guided by the Holy Spirit, [...] letting him enlighten, guide and direct us, leading us wherever he will» (*EG* 280).

In times like these, marked by an inflation of words coming from the diverse media, and also by skepticism over ideologies and worldviews, *personal experience* plays a decisive role in supporting one's convictions. This situation also affects the faith of Christians. Faith is a result of the initiative of God who comes to us, who gives us Himself in Jesus Christ and in the Holy Spirit, an initiative that achieves its full accomplishment when accepted by the person. Hence faith is a *salvific event* in one's life, something that is, in a certain sense, experienced by the person. This experience reaches the heart of everyone, not only by giving meaning to human existence, but also by comforting, strengthening and illuminating those who go through it. It is the experience of the love, goodness and mercy of God, a priority and fundamental reality in our lives. The Pope hits the same button by emphasizing the importance of personal experience with Jesus Christ, with the love of God that He reveals to us. In his words: «A true missionary [...] knows that Jesus walks with him, speaks to him, breathes with him, works with him» (*EG* 266).

As he started his public ministry, Jesus proclaimed: «The time is fulfilled, and the kingdom of God is close at hand. Repent, and believe the gospel» (*Mk* 1,15). He talks about a *conversion* that is closely related to the Kingdom of God, since it means to receive in faith the definitive salvation coming from God in the person of Jesus Christ as the core of one's existence. This conversion is always to be present in the life of Christians as a *background attitude*, as well as in the life of the Church, in her conscience and institutions. This demand is clearly expressed in the Aparecida Document, both in its personal dimension (cf. *ApD* 366), which calls for a change in everyone's ecclesial mentality, especially the clergy's (cf. *ApD* 213), and in its institutional dimension (cf. *ApD* 365), indicated by what the text calls *pastoral conversion*. Pope

⁹ Cf. 2Cor 13,13. An objective genitive.

Francis shows that he is aware of the challenging ecclesial renewal and urges everyone to embrace that «pastoral and missionary conversion» according to the Aparecida text (cf. *EG* 25). However, the Pope *innovates* by pointing very *concretely* what we need to convert from: the spiritual worldliness of «those who seek human glory and personal well-being» behind the appearance of religiosity (cf. *EG* 93), from a faith imprisoned by a subjective rationalism or from «a supposed soundness of doctrine or discipline [that] leads [...] to a narcissistic and authoritarian elitism, whereby instead of evangelizing, one analyzes and classifies others» (*EG* 94).

Pope Francis also alludes to a certain exhibitionism in the liturgy, in the doctrine and in the prestige of the Church, in the fascination caused by personal and self-referential achievements, as well in statistics and evaluations. He states: «Those who have fallen into this worldliness look on from above and afar, they reject the prophecy of their brothers and sisters, they discredit those who raise questions, they constantly point out the mistakes of others and they are obsessed by appearances» (*EG* 97), and concludes saying «God save us from a worldly Church with superficial spiritual and pastoral trappings!» (*EG* 97). The situations from which to convert, as indicated by the Pope, are clear. It is up to us to know how to accomplish this conversion. How can we consider the role of the Holy Spirit in the life and mission of the faithful? How can we lead a mystagogic pastoral mission? How do we make possible for everyone a personal encounter with Jesus Christ? How do we overcome a religion of practices and rules? How can we be the Church «of mercy freely given» (*EG* 114)? How do we combat against the individualism that affects us all in the Church (cf. *DGAE* 22) and live the freely-given grace of Christian love?

2.6. A Church of the poor

We know about the attempt of a group of bishops during the Second Vatican Council to promote greater simplicity and austerity in the Church. They were well aware that many symbols of power and wealth were aggregated over the centuries within the ecclesial institution. But such efforts only resulted in a small mention, somewhat lost within a conciliar text: «Just as Christ carried out the work of redemption in poverty and persecution, so the Church is called to follow the same route that it might communicate the fruits of salvation to men» (*LG* 8). However, we also know that the Latin American bishops, following the guidelines present in *Gaudium et Spes*, turned to the sufferings of the large population of this subcontinent and, through the Gen-

eral Conferences of the Bishops of Latin American and Caribbean (CELAM – that took place in Medellín, Puebla, Santo Domingo and Aparecida), they emphasized the option for the poor, the struggle for a more just society, the denunciation of dehumanizing ideologies. Certain ideological exaggerations and some resistance to abandoning the acquired privileges caused a reaction from the Vatican. Bishops and priests that were linked with the cause of the poor found themselves under suspicion, criticized and even marginalized, actions which cooled down that evangelical enthusiasm.

Fortunately the bishops who participated in the Aparecida Conference, not satisfied with a Church focused on the poor, reacted by demanding that the imperative of evangelical poverty should also reach pastoral and church institutions. And the reason for that was always the same: «The church must fulfill its mission by following the footsteps of Jesus and adopting his attitudes» (*ApD* 31). The text also recognize that we have strayed from the Gospel and that we should adopt a «way of life more faithful to truth and charity, more simple, austere, and in solidarity» (*ApD* 100f). In order not to let these beautiful words remain «on a theoretical or merely emotional level, without truly impacting our behavior and our decisions», they must be expressed in *concrete options and deeds*, such as listening to the poor, devoting time to them, standing by them in the most difficult moments (cf. *ApD* 397). We don't deny that it is already happening, but now is the time to call the whole Church to adopt this position, in her way of life, her pastoral activities and structures, even if we recognize that the problem of poverty in the world is far more complex. When will the Church truly be the «house of God's poor» as stated in the text of Aparecida (cf. *ApD* 524)?

In addressing the social dimension of evangelization in Chapter IV of the Apostolic Exhortation, Pope Francis declares that: «To evangelize is to make the kingdom of God present in our world» (*EG* 176), for it is not just a spiritual reality, but it concerns the human person in all his dimensions. The Pope thus recalls: «God, in Christ, redeems not only the individual person, but also the social relations existing between men» (*EG* 178). From this principle it follows that «to the extent that he reigns within us, the life of society will be a setting for universal fraternity, justice, peace and dignity» (*EG* 180). In fact the New Testament expresses «the absolute priority of “going forth from ourselves towards our brothers and sisters” as one of the two great commandments which ground every moral norm and as the clearest sign for discerning spiritual growth» (*EG* 179). Hence the Pope can affirm: «An authentic faith – which is never comfortable or completely personal – always involves a deep desire to change the world, to transmit values, to leave this earth somehow better than we found it» (*EG* 183).

The Pope reminds us that «each individual Christian and every community is called to be an instrument of God for the liberation and promotion of the poor» (EG 187) and insists on the word “solidarity” as it «presumes a creation of a new mindset which thinks in terms of community and the priority of the life of all over the appropriation of goods by a few» (EG 188), especially in our days, «when a new self-centred paganism is growing» (EG 195). It is no wonder that Pope Francis was strongly criticized by certain sectors of society. He takes up the option for the poor in a strong manner as he bluntly states: «I want a Church which is poor and for the poor» (EG 198), a reaffirmation of the experience of the Church in Latin American, where the poor evangelize us. For the Pope, the proclamation of the kingdom of God is *meaningful and faithful* if it goes together with a real closeness to the poor (cf. EG 199). He ends up regretting that the poor suffer due to a lack of spiritual care (cf. EG 200). We can ask ourselves then: in a world where most of the population lacks the goods that are necessary for a dignified life, how can we lead the Church to a simpler, more sober life? How can we prevent falling into that «spiritual worldliness» (EG 207) by not caring about the poorest? How can we prepare the clergy to resist the temptations of social upward mobility, power and consumerism that are instilled into us by the current society? How can we go out to the marginalized, to those considered useless, to the excluded of today’s society?

As stated earlier, this essay does not exhaust all of the vast and rich contributions of the Papal Exhortation, but it has sought to clarify the intention of the current Pontiff to undertake an ecclesial renewal. And the collaboration of each one of us will certainly be decisive for the Church’s mission for the kingdom of God.

Mario de França Miranda
mfranca@puc-rio.br
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rua Marquês de São Vicente, 225
Gávea - Rio de Janeiro, RJ - Brasil
Cep: 22451-900 - Cx. Postal: 38097

The “Joy of the Gospel” and its Implications for our Church

MARIO DE FRANÇA MIRANDA

Abstract

Quali stimoli possiamo ricevere dall'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* in vista di un'armonia più grande con la Chiesa Universale e per portare a compimento una migliore performance nella nostra missione apostolica? Guardando ai fondamenti dell'esortazione apostolica, che sono già presenti nell'ecclesiologia del Vaticano II e anche, in modo particolare, nel documento conclusivo della V Conferenza Episcopale Latino-Americana e dei Caraibi ad Aparecida, come possiamo comprendere l'auspicio di un “rinnovamento ecclesiale” che proviene dal testo di Papa Francesco? Non intendo qui approcciare tutte le questioni che sono presenti nel documento ma cerchiamo di illustrare, anche considerando una prospettiva storica, come Papa immagina che la Chiesa sia: una Chiesa missionaria e decentralizzata, configurata collegialmente, inculturata, formata da discepoli missionari; una Chiesa che con la vita rende testimonianza della sua fede in Gesù Cristo e, per richiamare un'espressione particolare, una Chiesa dei poveri. Poiché per le Conferenze episcopali si tratta di tradurre le linee guida dell'esortazione in contesti differenti, mi limito ad evidenziare alcuni punti e lo faccio non mediante affermazioni ma mediante domande, dando così l'opportunità per la discussione e la creatività

Parole chiave:

Papa Francesco; *Evangelii Gaudium*; Concilio Vaticano II; Ecclesiologia di comunione; Conferenza di Aparecida; Chiesa dei poveri

Abstract

Which stimuli can we take from the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* in order to be in greater harmony with the universal Church and to achieve better results in our apostolic mission? Looking at the foundations of the Apostolic Exhortation that are already present in the Second Vatican Council's ecclesiology and also, in a special way, in the Concluding Document of the V Latin American Episcopal Conference and the Caribbean in Aparecida, how can we understand the wish for an “ecclesial renewal” that emerges from Pope Francis' text? I do not aim here to touch on all the questions that are present in the document, but we seek to elucidate, from an historic perspective, how Pope Francis envisions the Church to be: a missionary and decentralized Church; collegially-configured; inculturated; formed by missionary disciples; a Church that bears witness in life to her faith in Jesus Christ; and, recalling a special expression, a Church of the poor. As it is the concern of episcopal conferences to implement the Exhortation guidelines within different contexts, the Author limits himself to discussing a few points, not through affirmations, but through questions, thus allowing the opportunity for discussion and creativity.

Keywords:

Pope Francis; *Evangelii Gaudium*; Second Vatican Council; Ecclesiology of communion; Conference of Aparecida; Church of the poor

RECENSIONI

S. BIANCU, *Presente. Una piccola etica del tempo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 122 p.

Il tempo è parte integrante della materia della storia: è la trama del suo tessuto, mentre la libertà umana ne è la spola, scriveva Reinhold Niebuhr. Ma cosa sia veramente il tempo è una domanda che non ha ancora trovato piena risposta. «Se nessuno mi chiede cos'è il tempo: io lo so; se volessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so»: recita la celebre definizione agostiniana. Esiste il tempo della natura, degli avvenimenti, del prima e dopo, il tempo della durata o della continuità, quello che si consuma in una successione di istanti e il tempo che non c'è più. Al tempo dedicano le loro risorse cosmologi, fisici, astrologi e filosofi, lo fanno anche i teologi distinguendo il tempo che porta dentro di sé il filo sottile di una speranza e che avanza verso il futuro di Dio. La certezza della fede non abolisce però la fatica di vivere il proprio tempo, né rende vana o futile ogni preoccupazione al riguardo. Il tempo è la materia grezza che gli uomini sono chiamati a cesellare, occorre che acquisti un significato, fare in modo che passi attraverso la nostra libertà.

Come vivere la temporalità: penso sia qui il nocciolo del breve ma denso saggio che il giovane professore milanese di adozione, Stefano Biancu, ha appena dato alle stampe. Già noto nell'ambiente, per aver pubblicato opere che lo stanno progressivamente imponendo all'attenzione, l'Autore dice subito più ciò che il suo libro non è e non vuole essere di ciò che effettivamente è. L'uomo vive il tempo in modo paradossale, come padrone, come estraneo, o come vittima di un gioco che si consuma altrove. Il tempo è una di quelle realtà dove il legame tra soggetto e oggetto si sfalda, ha una dimensione antropologica e però la trascende, perché interroga. Più che averlo davanti a sé, l'uomo lo trova dentro di sé, pensa di doverlo attraversare mentre ne viene attraversato e interpellato, manifestandosi in un gioco di esperienze multiple. Di qui l'originalità dell'approccio, che si caratterizza con un'ermeneutica sapienziale. L'Autore fa leva sull'esperienza, «che alla figura della distanza predilige quella della prossimità, dell'intimità» (9).

Senza fare della semplice letteratura, ma restando nel rigore dell'analisi filosofica, il testo non disserta su cosa sia il tempo, ma su come l'uomo si rapporta a esso e può viverlo. Dotato di autocoscienza, egli è l'unico essere vivente che si trova a dover organizzare il tempo, a dargli una finalità se non vuole esserne completamente schiacciato. Paradossalmente, quindi, non è il pensiero a rivelare il senso del tempo, ma l'azione in cerca di senso, «l'uomo – in altri termini – fa esperienza del tempo a partire da quella originaria e implicita “preoccupazione della salvezza” che caratterizza tutto il suo agire» (19).

La domanda che l'uomo pone alle sue azioni, anche le più semplici, è una domanda di salvezza. È il bisogno primordiale, che ciascuno, però, vive alla sua maniera. Incontriamo così la noia come disgusto del tempo, la distrazione come tempo da colmare, e il qui e ora come tempo del lavoro, realtà antropogenetica, ma che può diventare totalitaria se si esclude il riposo, che dà al tempo la sua giusta misura. Risulteranno qui interessanti alcune pagine dedicate all'aspetto culturale.

Si entra quindi più decisamente nel polo magnetico del volume che è l'etica. Il problema rimane quello di non semplicemente attraversare il tempo, ma di abitarlo "sensatamente". E qui l'appello alla libertà si fa indicativo, oltre che imperativo: «Il bisogno dell'uomo di abitare il tempo trova dunque adeguata soluzione soltanto a condizione che il soggetto si assuma la responsabilità del proprio tempo» (50). Vissuto dalla libertà, il tempo passa dalla nebulosa alla forma, da nemico ad amico, e l'uomo da spettatore ad attore. Solo così diventa storia e costruttore di identità. Idea guida è la simbolicità, che non rende il tempo un contenitore vuoto, caratterizzato solo dall'estensione, ma dove la qualità prevale sulla quantità. Paradossalmente, perciò, il senso non sta prima, come condizione previa per vivere il tempo, ma «ogni tempo, anche il più negativo e il più doloroso – persino quello che reca con sé l'esperienza del male – contiene in sé una promessa: la promessa che un senso c'è, sebbene esso rimanda indisponibile e misterioso. Un senso che domanda però un assenso, una decisione a rischio di sé» (59).

Dopo il bisogno e il dovere, le altre due esperienze considerate sono il diritto e la virtù. La prima riprende la questione del lavoro, sintonizzato su temi come il tempo liturgico e sabbatico, e si dedica alla questione dei minori. Le virtù danno un'etica al tempo e fanno crescere l'uomo in esso, invitandolo a discernere ciò che vale da ciò che non vale. Offerto alla sua libertà, il tempo non è mai un rifugio sicuro e richiede un'ascesi, con virtù quali la pazienza, la fedeltà, la perseveranza. È possibile, secondo un'immagine pirandelliana, che ci senta come uomini gettati da un treno in corsa, vivendo da assenti in un tempo presente, ma la speranza, che contiene le tre virtù citate, è coraggioso confronto con la realtà, «non è fuga dal tempo e dalle sue sfide: è invece la forma umana dell'abitare il tempo. L'unico modo per vivere a proposito, per non essere sempre irrimediabilmente assenti quando il tempo è presente» (117). Un bel libro, quindi, una meditazione sapiente. Stefano Biancu si fa Qohelet moderno, dandoci un'esperienza rivelatrice del tempo, che diventa l'appello con cui l'eterno scrive a lettere invisibili nella cronologia degli uomini.

Giovanni Tangorra

C. BÖTTIGHEIMER, *Comprendere la fede. Una teologia dell'atto di fede*, Queriniana, Brescia 2014, 282 p.

Il volume che presentiamo vuole essere l'elaborazione di una teoria teologico-sistemica dell'atto cristiano di fede, un tentativo di illustrare e spiegare la natura della fede, cosa la definisce e contraddistingue e soprattutto cosa la rende credibile; in altre parole, parafrasando le parole di Dostoevskij, perché è possibile che un colto, un europeo del nostro tempo possa credere proprio alla divinità del figlio di Dio, Gesù Cristo. Il testo è diviso in due parti: comprensione della fede e mediazione della fede. La prima più ampia parte è una ricognizione puntuale ed analitica sulla realtà della fede. Si comincia con alcune considerazioni basilari circa il significato della parola fede sia nel linguaggio quotidiano (il sapere intermedio tra scienza e opinione), sia in relazione all'esperienza cristiana per la quale l'atto di fede è fondamentale tanto per il credente in genere quanto per il teologo in specie, rappresentando la fede (personale) un criterio gnoseologico centrale della teologia cristiana. Dopo il capitolo sulla concezione biblica della fede (Antico e Nuovo Testamento) comincia un itinerario storico sulla fede.

La distinzione fondamentale da cui si parte è tra l'atto personale di fede (*fides qua*) e la fede proposizionale, ovvero la dimensione cognitiva della fede (*fides quae*). Nella storia assistiamo ad una "pendolare" oscillazione di sottolineature volte ad accentuare ora il primo aspetto ora il secondo, ricordando che all'inizio stavano in primo piano la fiducia e l'orientamento esistenziale, mentre poi si arrivò ad accentuare maggiormente la dimensione cognitiva, quindi il fatto di ritenere ragionevolmente per veri i contenuti della fede. Le vicissitudini storiche, a partire dai primi apologeti e in seguito al confronto con la filosofia pagana e la gnosi, spinsero soprattutto la chiesa latina ad una "intellettualizzazione della fede". Nell'epoca medievale passa in primo piano il rapporto tra *auctoritas* e *ratio*, tra sapienza divina e ragione umana; la *fides* è *quaerens intellectum* (Anselmo), abilitata ed obbligata a motivare in modo logico e necessario i contenuti della fede e a mettere in moto il dinamismo della comprensione, per cui la fede cerca la conoscenza della ragione per fondare se stessa e così facendo diventa filosofia, o meglio ancora scienza della fede. La tematica della fede balza al centro dell'interesse teologico all'inizio dell'età moderna dapprima grazie alla discussione protestante sulla giustificazione dell'uomo, poi per la critica dell'illuminismo alla Rivelazione e infine per la critica sempre più sistematica della religione. Con grande chiarezza l'Autore espone la parabola della teologia moderna, che per tappe successive fino al Concilio Vaticano I s'impegna sempre più nel compito di motivare la verità e la certezza della fede cattolica (nasce il trattato relativo all'*analysis*

fidei catholica). Emerge esplicitamente l'aspetto paradossale della fede, su cui il nostro sempre ritornerà, ovvero da un lato l'essere l'atto di fede un atto umano, tale pertanto da richiedere una conoscenza razionale della credibilità (altrimenti non sarebbe un atto responsabile), dall'altro il carattere di dono e di mistero che rende l'atto di fede irriducibile alla sua ragionevolezza, dono di Dio più e prima ancora che atto dell'uomo. La soluzione circa il giudizio di credibilità è come la conclusione di un sillogismo interiore: «la proposizione principale (*propositio maior*) è la veracità e l'autorità del Dio rivelante se stesso, e la proposizione subordinata (*propositio minor*) la credibilità dell'evento della rivelazione. La decisione di credere precede l'assenso all'autorità di Dio e la credibilità dell'evento della rivelazione, e tutto l'atto di fede è sorretto dalla grazia di Dio» (79-80). In questo modo il fondamento vero e proprio dell'assenso di fede è l'autorità di Dio che si rivela, anche se la ragione è indotta a credere grazie a motivi esterni e oggettivi di credibilità. Rimane l'ineliminabile tensione fra *certitudo fidei* e *certitudo credibilitatis*, come pure non è ben chiarito il rapporto tra fondamento della fede, conoscenza della credibilità e assenso della fede, fatto dovuto ad una visione concettualistica e dottrinale della rivelazione e all'irrelevanza del contenuto della fede nell'*analysis fidei*. Come sappiamo il Vaticano I, nel tentativo di arginare le tentazioni del razionalismo e del fideismo, cercò di tenere insieme tanto l'irriducibilità della credibilità all'evidenza intrinseca delle verità di fede – ribadendo che la fede è impossibile senza la grazia e gli aiuti interiori dello Spirito Santo – quanto la ragionevolezza dell'atto di fede che non è *motus animi caeci* ma appunto ragionevole in virtù di quei *signa certissima accommodata* alla ragione umana. Ripercorrendo le vicende postconciliari, l'Autore evidenzia che solo il superamento di un'accezione teoretico-istitutiva (cf. M. Seckler) di rivelazione poteva risolvere le antinomie tra autorità e libertà, grazia e ragione, il che accadde nel Vaticano II: nella *Dei Verbum*, infatti, la fede è compresa come un evento responsoriale, non qualcosa di puramente intellettualistico; essa «non indica un semplice ritenere per vero conforme alla ragione, ma equivale a un'opzione personale di fondo, a una decisione esistenziale che impegna tutto l'uomo» (107).

Il cap. 4, il più ampio, che conclude la prima parte, è una ripresa sistematica sulla fede cristiana ed un iniziale tentativo di comprendere quella polarità paradossale tra atto libero e responsabile e dono soprannaturale di Dio. Oggetto della fede è la rivelazione di Dio in Gesù Cristo; tale rivelazione è la parola di Dio, cioè l'atto dell'autocomunicazione divina eccedente la stessa Scrittura, seppur inattingibile a prescindere dalla Scrittura ed agli altri mezzi testimoniali, dal momento che la parola di Dio incontra l'uomo solo in modo mediato. Questa rivelazione, Dio come fondamento della fede, può essere ri-

conosciuta e vi si può aderire solo nell'atto soprannaturale della fede: «non esiste alcun motivo sufficiente per l'assenso alla rivelazione, che si ponga al di fuori dell'evento della rivelazione» (125), occorrono cioè gli “occhi della fede”, che sono donati dalla luce interiore dello Spirito Santo e che definiscono il *sensus fidei/sensus fidelium*. L'Autore dedica diverse pagine al *sensus fidei* evidenziando soprattutto la totale trascuratezza nei suoi confronti, eccezione fatta per il Vaticano II (e solo per esso!). Ad ogni modo la svolta illuministica moderna che ha attribuito all'io critico un diritto di codeterminazione anche quando si tratta della verità di Dio, impone che l'assenso di fede si basi su una volontà libera di credere e sia argomentabile sul piano della ragione. La fede però resta un dono; essa «non può mai essere sufficientemente dimostrata mediante le prove della sua credibilità. Altrimenti perderebbe il suo carattere di grazia e anche di rischio. D'altra parte essa sarebbe come atto umano disumano e irresponsabile, se non potesse essere prestata in modo intellettualmente onesto» (155). Tuttavia, come argomentare la fede (*fides quae*) in considerazione del fatto che non vale il principio dell'*aut fides aut ratio* ma la mutua interdipendenza delle due facoltà al punto che «quanto più la fede diventa razionale, tanto più essa diventa credibile, e quanto più la ragione diventa credente, tanto più essa è razionale» (180)?

Ora quando si tratta di argomentare la razionalità della fede cristiana (come fondatezza sia dell'obbedienza della fede che dei contenuti della fede), la teologia fondamentale – che se ne occupa direttamente – si trova davanti ad un'opzione così riassumibile: «l'assenso di fede deve essere preceduto solo dall'obbedienza della fede, oppure la rivelazione cristiana possiede in se stessa, nella sua qualità di fondamento dell'assenso di fede e a motivo del fatto che essa risponde alla trascendentalità umana, una capacità generale di convincere?» (188). Qui sono riassunti i due metodi, quello estrinsecista e quello intrinsecista. L'apologetica moderna si concentrò sull'obbedienza della fede: non essendo possibile l'uso della ragione all'interno della fede, si dimostrò in modo razionale la credibilità del *fatto* della rivelazione (ricorrendo a miracoli e profezie), accertato il quale bisognava credere al *contenuto* della rivelazione a motivo dell'autorità di Dio. Il metodo intrinsecista invece argomenta per dimostrare che i contenuti della fede sono sensati e capaci di rischiarare l'esistenza. Dunque si fa leva sul contenuto, non sul fatto, poiché ora «l'accadimento non può più essere conosciuto con sicurezza, ma può solo essere creduto [...]. Il motivo vero e proprio dell'idea che esista una rivelazione può solo risiedere nell'oggetto stesso della fede» (190). In realtà per quanto si debba riconoscere l'autoevidenza della rivelazione (l'evidenza oggettiva direbbe Balthasar), tuttavia la sua credibilità si manifesta nella ostensione di un'intima coerenza e logica e soprattutto come

prospettiva di senso definitivo, per cui non può essere estranea o ignorare quelle strutture antropologiche fondamentali che fanno dell'uomo il luogo della domanda sul senso/verità.

Infine, se la fede è sempre mediata, il luogo di questa mediazione rimane la chiesa, luogo in cui la rivelazione non solo è custodita come qualcosa di passato ma dove raggiunge l'uomo come realtà presente: «solo la comunità di fede è il luogo genuino nel quale l'evento della rivelazione, che fonda la fede, può essere comunicato e raccontato in modo oggettivamente giusto» (208). Il credente dunque dipende dalla chiesa in quanto ciò che crede è «la fede della chiesa» (di qui il dato problematico di quella che oggi è chiamata «soggettivizzazione della fede», su cui l'Autore non dice nulla) ed il soggetto della comunicazione della fede non è solo il magistero, perciò – seppur riconosciuta la non pariteticità – il magistero deve rispettare le altre istanze testimoniali della fede come partner preziosi del dialogo, ovvero il *sensus fidei* dei fedeli e il «magistero teologico» (cf. 216). Circa poi il carattere vincolante della fede nei dogmi proposti infallibilmente dalla chiesa, l'autore offre riflessioni non sempre nitide, lasciando a volte non chiara la distinzione tra riformabilità della comprensione del dogma e dogma in sé, per cui la funzione delle decisioni dottrinali infallibili sarebbe più negativa (tutelare dagli errori) e di indirizzo della fede verso il Dio affidabile. Il fatto che il Vaticano II sposi un modello teoretico-comunicativo di rivelazione non significa, a mio parere, che la Rivelazione, poiché fa conoscere Dio stesso, non contenga affermazioni dottrinali o verità proposizionali (cf. 221); e se è vero che «l'atto di fede non ha in ultima analisi per oggetto la proposizione di fede come tale, ma quanto tale proposizione significa, cioè il Dio che comunica se stesso» (222), è altrettanto vero che di Dio conosciamo ciò che si struttura sotto forma di dogma contenuto della rivelazione.

L'ultimo capitolo affronta la «prova della fede», cioè l'incredulità come correlato necessario della fede. Il dubbio è ineliminabile e la fede non è «una forma di esistenza acquisita una volta per sempre, bensì un'opzione vitale che bisogna sempre rinnovare, perché è sempre messa in gioco» (229). Questo vuol dire che la fede deve poter essere verificata mediante esperienze concrete dove sono superate le obiezioni alla fede e far sì che la «crisi» diventi *kairos*, occasione positiva. La possibilità per la fede di sopravvivere alle crisi rimane la questione del senso incondizionato come domanda originaria che connota ontologicamente e ultimamente l'uomo; è proprio il senso che l'uomo afferma a collegarlo all'evento escatologico di Cristo. Forse qui bisognava spendere qualche parola sulla negazione di senso della domanda di senso che toglie qualunque credibilità ad un evento – la rivelazione cristiana – che vuole essere il senso definitivo dell'uomo, della storia e del mondo.

Il volume è fatto molto bene, le questioni affrontate con analiticità, e per quanto a volte restano alcune perplessità su determinati delicati aspetti (storicità del dogma, infallibilità del magistero) se ne raccomanda vivamente la lettura e lo studio. Rilevo infine alcuni refusi (cf. ad esempio 22, 48, 135, 214) e soprattutto il non aver il più delle volte indicata l'edizione italiana delle opere di Lutero, spesso citate dall'Autore.

Antonio Sabetta

P. BUA, "*Sacrosanctum concilium*". *Storia, commento, recezione*, Studium, Roma 2013, 198 p.

La *Sacrosanctum concilium*, come è noto, è stata la prima Costituzione conciliare a essere pubblicata e, tutto sommato, quella che ha avuto meno problemi nel suo iter processuale. Ciò indica che i quarant'anni di riforma liturgica che l'avevano preceduta erano già entrati nella mentalità ecclesiale e che, anche per le più recenti e notevoli iniziative di Pio XII, i vescovi erano in qualche modo pronti a rivedere la materia. Non che siano mancati i dibattiti o i contrasti, sia in fase di costruzione, che di recezione, quest'ultima se si pensa che proprio la liturgia ha fatto da cavallo di battaglia per lo scisma lefebvrino. Quanto poi lo spirito liturgico del Vaticano II abbia risposto alle attese e sia realmente penetrato nel cuore dei fedeli, è cosa da verificare, perché i giudizi sono spesso esposti a partire dal parere del giudicante. Che le chiese si stiano svuotando e che la richiesta dei sacramenti sia in netto calo rispetto al periodo pre-conciliare è cosa che non si può negare, ma che questo sia dovuto alla *Sacrosanctum concilium* o a ciò che ne è seguito in termini di riforma pressoché globale è cosa ugualmente da dimostrare.

Problema scottante quindi, che non tocca solo lo specifico, visto che l'intera vita cristiana passa attraverso la liturgia, in base alla regola d'oro dell'interazione tra *lex credendi* e *lex orandi* (cui si aggiunge la *lex vivendi*). Per Romano Guardini «la liturgia è null'altro che il dogma pregato, la verità rivissuta pregando». Benché la posizione abbia qualcosa di unilaterale, il senso generale è indiscutibile. Parlare della liturgia, perciò, non significa solo considerare il tempo dedicato all'interno dell'edificio sacro, ma abbracciare l'intera identità cristiana. Di questo sono stati consapevoli gli stessi padri conciliari quando hanno conferito alla liturgia un posto primario, col celebre ritornello di *fons et culmen* e sostenendo che «nessun'altra azione della Chiesa ne eguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (SC 7). Tornare sui passi della *Sacrosanctum concilium* non è allora mai un'impresa inutile.

Gli specialisti sanno come muoversi, e hanno a disposizione una bibliografia praticamente alluvionale. Vi sono però giovani studenti che, senza esagerare, non sanno neanche come e dove collocare questo documento.

Segnaliamo quindi con piacere il libretto del giovane professore Pasquale Bua, che con un linguaggio agile, corretto e documentato, riesce a offrire un lettura quasi completa della Costituzione, inserendola in un cammino a tre tappe che sono la storia, il commento e la recezione. Il testo è per forza di cose sintetico, ma le pagine sono dense e non mancano di una organizzazione personale. L'Autore parla di visione "teo-cristocentrica" della liturgia e pone intenzionalmente in testa una citazione del discorso pronunciato all'atto della promulgazione, in cui Paolo VI dava del primato cronologico della *Sacrosanctum concilium* un'interpretazione teologica, confessando la volontà conciliare di porre "Dio al primo posto". La stessa citazione ritorna al termine della prima parte, che considera il percorso della Costituzione nei suoi antecedenti della riforma liturgica e nella sua costruzione all'interno dell'aula conciliare. Un giudizio generale sul senso di una riforma, intesa come equilibrio fra tradizione e aggiornamento, non poteva che essere condotto avendo come guida questo principio essenziale.

Altre due chiavi di accompagnamento ermeneutico sono la cristologia e l'ecclesiologia, che «attraversano da cima a fondo la costituzione liturgica» (43). Il rapporto è coniugato soprattutto coi verbi epifanici, ma non mancano quelli più sostanziali del vivere e dell'accadere, come quando si parla di dimensione genetica della liturgia e si evidenzia il decisivo passaggio da una concezione cerimoniale-rubricale a un movimento storico-salvifico. La liturgia è inoltre collocata in una missione ecclesiale più ampia, che implica un prima e un dopo. Il commento segue la pianificazione degli articoli e pone in evidenza temi di fondo come la partecipazione (considerata *leitmotiv*) e la pastoralità, ma sceglie una divisione dei paragrafi in strutture logiche, consone a una più mirata individuazione dei criteri, congiungendo "liturgia e": mistero, riforma, sacramenti, tempo, bellezza. Originale quest'ultimo punto, che parte dai testi dedicati al *munus* della musica sacra e dell'arte sacra, riconoscendo che è «il coinvolgimento consapevole e corale dell'assemblea e non gli "artifici estetici", a rendere "bella" la liturgia» (150).

L'Autore mostra di aver digerito le varie coordinate e si muove con linguaggio sicuro, dando prova di maturità nel comunicare gli aspetti salienti della riforma. Opera anche collegamenti, soprattutto con la *Lumen gentium*, dando il valore di preludio a temi come la Chiesa locale, la concezione sacramentale dell'episcopato e la collegialità. Evidenzia inoltre alcuni limiti, come la scarsa vena pneumatologica, e sintetizza il fine della prima Costituzione conciliare con la volontà «di alimentare una spiritualità meno individualista e

devozionale, maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura, ispirata dalle espressioni più antiche e autorevoli della preghiera ufficiale della Chiesa, improntata a uno spirito comunitario e al protagonismo di tutto il popolo di Dio» (90). Proprio questo protagonismo richiedeva forse uno spazio specifico al tema dell'assemblea, che appare solo indirettamente attraverso il tema della partecipazione. Il tutto è impreziosito da sapienti e invitanti citazioni, tratte da una bibliografia di ottima fattura e che arricchisce le note, oltre ad avere lo spazio ordinato in un elenco finale.

Piuttosto intricato appare l'ultimo capitolo dedicato alla recezione e non poteva essere diversamente visto che proprio qui la *Sacrosanctum concilium* ha conosciuto i suoi successi e insuccessi, diventando pure banco di prova di una recezione complessiva, per il carattere appariscente della vita liturgica. Una più oculata gradualità da parte degli organismi competenti avrebbe forse permesso un'assimilazione migliore, se si pensa che nel giro di soli sei anni si sono promulgati ben sessanta documenti. Più di ciò che si poteva cambiare è così potuto passare il messaggio che si doveva cambiare e basta, a volte in modo indiscriminato, con abusi dilettantistici. Appoggiando quella che può essere definita come ultima fase, ispirata da Benedetto XVI, Bua parla di "riforma della riforma", spiegando «che se con essa non si intende la volontà di bypassare il concilio, ma quella di ritornare al concilio, per verificare la coerenza tra il dettame conciliare e le realizzazioni postconciliari, allora ci troviamo all'imbocco di un sentiero promettente» (178). Non si tratta di un ritorno al passato, ma semmai di un ritorno al concilio.

Giovanni Tangorra

D. ACEMOGLU - J. A. ROBINSON, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di prosperità, potenza e povertà*, Il Saggiatore, Milano 2013, 527 p.

La parola d'ordine per uno sviluppo dinamico e duraturo è inclusione; in definitiva, il filo rosso che lega tutta la riflessione di Papa Francesco sulla questione sociale e che esprime anche il ponte che unisce il Magistero sociale di almeno tre degli ultimi Pontefici. Includere significa condividere, partecipare, passare dalla condizione di *estraneo* e di *disadattato* a quella di *integrato* e di *soggetto attivo*; in pratica, significa passare dalla condizione di *suddito* a quella di *cittadino sovrano*.

A tal proposito, al centro dell'analisi sviluppata dall'economista Daron Acemoglu e dal politologo James A. Robinson, nel loro fortunatissimo libro *Perché le nazioni falliscono*, troviamo l'affermazione che la qualità inclusiva

delle istituzioni economiche sarebbe all'origine della ricchezza di una nazione e che tale qualità dipenderebbe, a sua volta, dalla stessa delle istituzioni politiche, disegnando in tal modo il "circolo virtuoso" della prosperità.

La tesi che i nostri Autori intendono portare all'attenzione del lettore è che «I paesi del mondo hanno una diversa capacità di sviluppo economico per via delle loro differenti istituzioni, delle regole che influenzano il funzionamento dell'economia e degli incentivi che motivano i singoli individui» (85). Per "estrattive" Acemoglu e Robinson intendono le istituzioni che comportano una realtà sociale fondata sullo sfruttamento della popolazione e sulla creazione di monopoli. Così facendo, riducono gli incentivi e la capacità di iniziativa economica della maggior parte della popolazione. Per "inclusive" si intendono invece le istituzioni che permettono, incoraggiano e favoriscono la partecipazione della maggioranza della popolazione ad attività economiche, facendo leva sui talenti e sulle abilità. I caratteri che definiscono la qualità inclusiva delle istituzioni sono il rispetto del diritto di proprietà privata, un sistema giuridico imparziale e una tale quantità di servizi, tale per cui ciascun cittadino possa godere di uguali opportunità di accesso ai processi democratici e di mercato.

Un presupposto fondamentale affinché le istituzioni inclusive emergano e prevalgano sulla tentazione neofeudale e servile di intraprendere il binario morto dello sviluppo oligarchico, tipico delle istituzioni estrattive, è che le istituzioni economiche inclusive necessitano e si servono dei poteri pubblici: «Le istituzioni economiche, per essere inclusive, devono fondarsi sul godimento di diritti di proprietà sicuri e opportunità economiche da parte di un'ampia e trasversale porzione della società, e non solamente di una élite» (87). In pratica, la garanzia dei diritti di proprietà, la legislazione, i servizi pubblici, la libertà negli scambi e nella stipula dei contratti sono tutte condizioni che dipendono dai poteri pubblici, il complesso delle istituzioni politiche che detengono il potere coercitivo. Ad ogni modo, per quanto tali elementi siano necessari, per Acemoglu e Robinson essi non sono ancora sufficienti a spiegare la qualità inclusiva delle istituzioni economiche. Affinché una comunità civile possa prosperare e funzionare nel migliore dei modi, sono altrettanto necessari alcuni servizi pubblici: le strade e le più avanzate reti di comunicazione, le infrastrutture e tutto ciò che consenta alle persone, alle merci e alle idee di circolare e alle attività economiche di emergere e di prosperare.

Uno dei fattori chiave che contribuisce all'emergere di istituzioni economiche inclusive è il contesto politico. Per contesto politico intendiamo il sistema politico istituzionale a cui spetta di stabilire le regole del gioco che "presiedono la struttura degli incentivi nell'ambito politico". In definitiva, sono le regole che determinano come registrare la rappresentanza politica,

come articolare la distribuzione del potere e delle competenze all'interno dello Stato; sono le regole che stabiliscono chi detiene il potere, come è detenuto, per quali fini ed entro quali limiti esso possa essere esercitato. Sono le regole che ci dicono se il potere è concentrato nelle mani di pochi, i quali operano senza limiti, ovvero se lo stesso è distribuito, diffuso e ordinatamente posto entro limiti costituzionali. Quando il potere è distribuito, non concentrato e soggetto a regole certe, allora abbiamo a che fare con un assetto politico istituzionale di tipo pluralista e l'esercizio del potere è gestito da una pluralità di fazioni e di gruppi aventi interessi contrastanti (*rule of law*).

Un assetto politico istituzionale è inclusivo nella misura in cui presenta i caratteri di sufficiente centralizzazione e di massima pluralità possibile, mediante un'articolazione sussidiaria del regime di *governance* poliarchica; qualora dovesse venir meno almeno uno di questi due elementi, avremmo a che fare con istituzioni politiche di tipo estrattivo. Tra istituzioni politiche e istituzioni economiche esiste un rapporto sinergico. Si pensi ad esempio a come le istituzioni politiche di tipo estrattivo concentrino il potere nelle mani di una ristretta cerchia di persone, le quali, a loro volta, concepiscono l'opportunità economica come una chance da garantire – in modo tendenzialmente monopolistico – ad alcune élite, affinché possano “estrarre” le risorse, che invece potrebbero e dovrebbero andare a vantaggio dei tanti, per il proprio esclusivo godimento. Acemoglu e Robinson sostengono che le istituzioni economiche estrattive altro non sono che il naturale complemento dei sistemi politici estrattivi, i quali si serviranno delle istituzioni economiche anche per la propria sopravvivenza politica. Di contro, le istituzioni politiche di tipo inclusivo, avendo come propria ragione sociale la distribuzione del potere, tendono a rendere la vita difficile alle istituzioni economiche estrattive.

A questo punto della discussione, possiamo affermare che la reciproca interferenza tra istituzioni politiche estrattive e istituzioni economiche estrattive sia all'origine di quel “circolo vizioso”, in forza del quale un determinato sistema politico istituzionale offre all'élite che detiene il potere gli strumenti per modellare a proprio uso e consumo le istituzioni economiche. Una classe politica che si nutre di un sistema istituzionale che non pone limiti alla sua volontà di potenza e che, in tal modo, ipoteca il proprio futuro, autodefinendosi necessaria e finendo per essere inamovibile. L'aver plasmato le istituzioni economiche a propria immagine e somiglianza farà sì che le istituzioni economiche estrattive arricchiranno l'oligarchia politica che le ha rese possibili, la quale potrà in questo modo consolidare il proprio potere politico, grazie alle risorse economiche provenienti da quelle istituzioni economiche estrattive.

Così come le istituzioni estrattive sono il reciproco di quelle inclusive, anche il “circolo vizioso” appena descritto non è altro che il reciproco del

cosiddetto “circulo virtuoso” delle istituzioni inclusive. Possiamo dire con i nostri Autori che le istituzioni economiche inclusive sono il risultato di istituzioni politiche altrettanto inclusive; di quelle istituzioni che, potendo essere scalabili, secondo la logica schumpeteriana della “distruzione creativa”, consentono il continuo ricambio della classe dirigente e la massima distribuzione del potere, ponendolo entro limiti certi che ne impediscano l’esercizio arbitrario. Oltretutto, tali istituzioni, se non impediscono in modo assoluto, tendono a ridurre il rischio che qualcuno si impadronisca del potere per minare le fondamenta del sistema inclusivo. Se è vero che le istituzioni politiche inclusive favoriscono la nascita di istituzioni economiche della stessa natura, è altrettanto probabile che queste ultime mal tollerano le istituzioni politiche estrattive, non potendo operare in un contesto di tipo assolutistico, arbitrario e oligarchico.

Flavio Felice

M. DUJARIER, *L’Eglise-Fraternité. L’ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, vol. 1, *L’Eglise s’appelle “Fraternité”*, Cerf, Paris 2013, 498 p.

El teólogo francés Michel Dujarier, Autor de algunas monografías dedicadas al catecumenado y a la tarea de los padrinos, opéra desde el 1961 como misionero en Africa, donde, junto a otras funciones pastorales, enseñó patología en Bénin y en Costa de Marfil. Èl retoma aquí y amplía un volumen publicado en el 1991 con el mismo título (editado en la colección *Théologies* de la Cerf) y proyecta un amplio seguimiento que comprenderá tres tomos. El primer tomo (sobre el cual nos vamos a detener) observa que ya desde los últimos años del siglo I y en modo completamente original con respecto a la cultura filosófica y religiosa circundante, la Iglesia se autodefine como *adelphotês*. Poco a poco aquella designación se expande en toda la Cuenca del Mediterraneo y en el tercer siglo el termino *fraternitas* pasa a ser común en Africa del Norte. Tal mención refleja una conciencia de unión íntima arraigada en la comunión con Cristo: los fieles se consideran “hermanos” en fuerza del común Espíritu que los asemeja al Salvador. Esta conciencia consta de una “intuición fundamental”: la experiencia concreta de ser incluidos en una comunión, un amor (*agapê*) y compañía (*synodia*) del todo nuevos.

El Tomo II tratará de la teología del Cristo-hermano durante el período aureus de la patrística (350-450) y pondrá de manifiesto la Iglesia como “Fraternidad en Cristo”. El término *adelphotes* adquiere ahora una verdadera va-

lencia teológica para decir la humanización del Hijo de Dios y la divinización del hombre. En la huella del versículo *Heb 2,11*, los Padres subrayan que la encarnación es el acto fundamental de la adopción de la humanidad en la fraternidad del Hijo. Dicha teología lejos de ser meramente especulativa expresa la concreta práctica eclesial del catecumenado como proceso gradual de inserción en el *consortium filiorum*. «Cristo [...] se ha hecho nuestro hermano en humanidad, para que nosotros fuésemos sus hermanos y hermanas en la vida divina; es, no sólo a través de él, sino en él que el Espíritu nos hace participar a la vida de la Trinidad» (80).

El Tomo III, dedicado al período final de la patristica (VI-VIII s.), va a señalar que la Iglesia como “Santa Fraternidad” encuentra su principal lugar de realización concreta en la vida monacal (cf. Beda).

Se trata por lo tanto de un estudio de teología histórica con investigación meticulosa de evidencias patristicas adonde la Iglesia está designada (porque así era vivida) como fraternidad.

El primer Tomo, que aquí nos ocupa, incluye cuatro partes precedidas de una amplia presentación, La parte I: *La fraternidad eclesial en el siglo I*; la parte II: *La iglesia-fraternidad en el siglo II*; la parte III: *El uso del término adelphotés-fraternitas en Oriente y Occidente en siglo III*; la parte IV: *El lenguaje de fraternidad y la teología del Cristo-hermano en el siglo III*.

La introducción general invita a redescubrir la Iglesia-fraternidad y da cuenta del interés objetivo y del compromiso subjetivo implicados en la materia estudiada (15-83). En el período anterior al Vaticano II algunos enfoques a la teología de la fraternidad se encuentran en J. A. Möhler y M. J. Scheeben, y también en K. Adam (*Cristo nuestro hermano*) y D. Bonhöffer (*Vida común*) y luego en la conocida búsqueda de J. Ratzinger (*Fraternidad cristiana*). En los documentos conciliares la fraternidad surge como determinación de la Iglesia-comunión (cf. *LG 26 y 28; PO 6*), mientras que en la *GS* la *fraternitas* (sea como “hermandad” o sea relación ontológica o sea como “fraternidad”, es decir virtud de amor solidario) se delata como verdadero proyecto divino sobre la humanidad (cf. G. Ruggieri). El post-concilio ha detallado la ecle-siología de comunión (cf. Hamer, Congar, Kasper) para llegar al tema de la Iglesia-Familia de Dios (tematizado oficialmente en el Sínodo del 1994 y en la exhortación *Ecclesia in Africa*, n. 63). También la teología, con autores como Tillard y Moltmann, se ha demostrado ser sensible a esta instancia.

La investigación del patrólogo francés en este primer volumen se articula en 4 partes y 8 capítulos. La primera parte estudia la aparición del término *adelphotés* en los años 75-95. Despunta aquí la Primera de Pedro (2,17 y 5,9). Como en el NT, también en Clemente Romano la concreta *philadelphia* es la marca moral de la dimensión ontológica de la *adelphotés*. Luego se examina

esta palabra en los escritos judíos desde el 300 a.C. al 100 p. C. (cf. *Zac*; *1Mac*; *Jubil*, *veta*, *4Mac*).

El c. 2 examina el uso del termino *adelphos* en los primeros cristianos. El uso es cristológico y eclesiológico. En primer lugar se encuentra el “Cristo-Hermano” propuesto en las epístolas paulinas (cf. *Hb* 2,10s: “todo semejante a sus hermanos”; *Rm* 8: «primogénito entre muchos hermanos» que nos hace sus coherederos); y en los Evangelios (cf. *Mt* 28,10 y *Jn* 20,17). A Cristo se agregan como hermanos y miembros de la familia, los que hacen la voluntad de su Padre (*Mc* 3,34ss), a los cuales ofrece a su misma Madre (*Jn* 19,26s) y a los cuales él se identificarà en el juicio escatológico (cf. *Mt* 25,40). Enseguida se nota un sentido eclesial que está presente tanto como en las Cartas (cf. los saludos iniciales y finales vocativos) que en los Hechos (*koinonía*, la iglesia local) y en los Evangelios (*Mt* 5-7 y sobre todo 18).

La Parte II trata de la Iglesia-fraternidad en el siglo II en el mundo mediterráneo (cf. 177-257). Se examina la palabra *adelphotês* como nombre de la Iglesia sea en Occidente (Erma, los mártires de Lyon, Ireneo) como en Oriente (Serapión de Antioquía, Policarpo, Hechos de Pedro) (c. 3).

El c. 4 sigue paso a paso a los Padres Apostólicos (Ignacio, las Odas de Salomón, Barnabàs, Pseudo Clemente, Erma), los apologistas griegos (Aristides y Justino), los Hechos de los mártires, las cartas de los obispos y los apócrifos. Pero como era de esperar, es en Ireneo y Clemente de Alejandría que la teología de la fraternidad hace grandes avances (cf. 235-257). El Obispo de Lyon, fiel a los datos bíblicos (especialmente *Rom* 8,29 y *Col* 1,16ss) ve a la Iglesia como “comunidad de hermanos” (*communicatio fratrum*, *Adv. Haereses* III,11,9) y “caravana de hermanos” (*synodia Adelpôn*; *ib.* III,4,3) recogida por el hermano Primogenito y su Pneuma, que son la única mediación de la semejanza real con el Padre (*ib.* III,19,1; IV,20,5; V, 6,1; 36,2).

El maestro de Alejandría por su parte reitera la fraternidad universal en virtud de la creación, pero también la fraternidad y el ser coherederos en Cristo. Se trata de una realidad típica de los cristianos beneficiados de la mediación de Cristo. Esta comunión sigue siendo no obstante abierta a todos y la visión de la Iglesia es así fuertemente cristológica y animada por la perspectiva ética de unidad en el amor. El paso de la Escritura decisivo es *Heb* 2,11ss. Clemente resume así esta teología del Cristo hermano: «Benefactor, amigo de los hombres, que ha querido ser su hermano; cuando podía ser su Señor» (*Paedagogus*, 1,85,2). «Yo recibo de parte tuya el Padre; me convierto en tu coheredero pues no te has avergonzado de tu hermano» (*Protrepticus*, 113,4-5; cf. también *Stromata*, II, 134,2).

La parte III, dedicada a los términos de fraternidad en el siglo III, contiene diversos textos en los que se identifica *adelphotês* con la Iglesia misma,

en su sentido local y universal (especialmente en Orígenes, en el Octateuco de las *Constitutiones apostolicas*, en el Pseudo-Serapion).

En Occidente (c. 6) la identificación entre *ecclesia* y *fraternitas* se verifica en Tertuliano (cf. por ejemplo *Apologeticus*, 39,8ss) y sobre todo en Cipriano (con 9 apariciones en los tratados [en particular, el *De unitate*] y 49 en las *Cartas*). Es precisamente Cipriano, no a caso teólogo de la unidad y maternidad de la Iglesia, por haber puesto en relieve esta noción (cf. también 336).

En síntesis: en el III siglo, a diferencia del mundo profano, en el ámbito cristiano el término fraternidad «est un nom affectionné» en cuanto expresa la naturaleza misma de la Iglesia, fraternidad en Cristo (315).

La IV parte se centra en la denominación de los cristianos como “hermanos” y de Cristo como hermano en el III siglo.

En el ámbito latín (c. 8) son, una vez más, los africanos a tener la voz. Para Tertuliano, se pasa a ser hermanos mediante el bautismo, y esto supone un transferencia del vínculo carnal a la familia espiritual. Esto es posible mediante la comunión en Cristo-hermano y a su Iglesia y tiene sus raíces en Jesucristo, verdadero modelo de fraternidad y antitipo de Caín (cf. *de carne Christi*, 17,6). Por tanto cada cristiano es hermano de los otros bautizados. Incluso entre cónyuges existe esta fraternidad. Según el dicho antiguo: «¿Has visto un hermano?, has visto a tu Señor!» (*de Oratione*, 18,1-5). La ética consiguiente es la de las relaciones renovadas y que respondan a la delicadeza (expresada también con el beso de la paz), a la hospitalidad y al servicio recíproco. Todo esto se extiende incluso a los enemigos, a los cuales el profeta Isaías (según la LXX y una posible traducción Latina) invitaba a decir «ustedes son nuestros hermanos, a aquellos que nos odian y desprecian» (cf. *Is* 66,5) (cf. ya Justino, *Dialogus cum Tryphone*, 85,8; 96,2; Teofilo de Antioquia, *Ad Autolyicum*, III, 14; Tertuliano, *Adv. Marcionem*, IV,16,1). La hermandad cristiana se resume muy bien en esta declaración de Minucio Feliz «fratres vocamus, ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei cohaeredes» (*Octavius*, 31,8).

Cipriano recurre ampliamente al vocabulario de la fraternidad para describir tanto a los cristianos como a su vida comunitaria. Es suya esta bella frase: «que ninguno de los hermanos se pierda y que nuestra madre [la Iglesia] tenga la alegría de recoger en su seno un pueblo consentido reunido en un solo cuerpo» (*de Unitate*, 23). El vínculo fraterno se hace concreto mediante la solidaridad, la compasión, la ausencia de envidia y sobre todo mediante la caridad fuente de perdón y de paz (cf. por ejemplo de *Oratione*, 23). La correspondencia, en la cual el vocativo *frater/fratres* es omnipresente (recurre 338 veces!), documenta cuanto toda la *plebs* cristiana, compuesta de clérigos y seculares, sea espacio de verdadera fraternidad (cf. p. ej. *Epist.* 30). La raíz

de todo esto es de nuevo el Cristo, en él que se resúme el misterio antiguo del hermano perseguido (Abel, Jacob, José, cf. *ib.* 59, 2, 4) y que quiere hacer de nosotros sus coherederos.

El tema recurre también en el tratado (quizá no autentico) *Quod Idola* en que se delata una bella cristología del intercambio: Cristo pasa a ser hombre para que quien lo sigue llegue a ser como él (cf. nn. 11 y 15). En Novaciano se acrecienta la dimensión trinitaria que basa la fraternidad («filios Dei, fratres Christi, consortes Spiritus sancti», *de bono pudicitiae*, 2,1).

Las Actas de los mártires presentan los términos *frater/fratres* como sinónimos de cristianos. En conclusión Dujarier desmiente algunas afirmaciones de académicos (Ratzinger) que veían ya en Cipriano una pérdida de fuerza de la idea de fraternidad.

El c. 8 («Los hermanos y el Cristo-hermano ante los orientales del III sec.») investiga la misma temática en algunos documentos anónimos de ámbito sirio, en diversos relatos de martirio, en los escritos ipolitanos, en Orígenes, en Dionisio de Alejandría y en otros escritos menores. Es aún Orígenes a ofrecer la mayor puesta de citas (405-432). En él, las nociones de iglesias de Dios y de hermanos se solapan (cf. *Princ.* II,7,3) y los textos bíblicos que dominan su exégesis son *Sal* 21 (22),23, *Jn* 20, 17 (unidos por ejemplo en *Homil. in Leviticum* 12,2) y *Rm* 8,29. Subraya la raíz bautismal de la fraternidad, lo que implica también la visión de la Iglesia como cuerpo de Cristo. El Cristo-hermano es evidentemente localizado por el exegeta en sus prefiguraciones veterotestamentaria (José, Judas, el sacerdote entre sus hermanos...). En sus comentarios a los evangelios, como en el *Peri euchês* (15,4) Cristo surge como el verdadero Hijo del Padre convertido en nuestro hermano, el cual haciéndonos participar de su espíritu filial nos dona la filiación divina.

Digna de ser observada la siguiente gradualidad en el ascenso al Padre: siervo (*doulos*), discípulo (*mathêtês*), hijo (*teknion*), hermano de Cristo (*adelphos Christou*), hijo de Dios (*hyios tou theou*) (cf. *Comm. in Joannem*, XII,374). Contrariamente a lo implícitamente dicho por Dujarier (421), pensamos que haya aquí un verdadero progreso (*prokopê*): el paso decisivo es la transformación (*metapoiêsis*) efectuada gracias a la fe en la resurrección. Es esa fe que introduce en la «iglesia de los primogenitos» (*Heb* 12,23). La valencia fuertemente eclesial del término *adelphos* en Orígenes se encuentra en Dionisio de Alejandría y, aunque sólo de manera implícita, en San Metodio de Olimpo. La última sección (c. 9) está dedicada a los escritos sincretistas gnosticos (cf. los códigos de Nag Hammadi, los apócrifos, *la Pistis Sophia*) e incluso maniqueos (cf. el Salterio de Medinet-Madi) en los que aparece el mismo uso cristiano de designar a la Comunidad como fraternidad y Cristo como el íntimo y salvífico amigo-hermano.

Permitásenos hacer ahora algunas observaciones. Se encuentran ciertas incoherencias: por ejemplo el párrafo sobre la adopción en fraternidad en la Antigua Mesopotamia (cf. 136-140) está fuera de lugar en una sección cristológica; habría sido mejor insertarlo en el preámbulo sobre el mundo Precristiano (85ss). De la misma manera en el c. 3 las pp. 187-195, dedicadas a autores profanos (Diona, Valencio, Galieno y otros rétores, históricos y juristas), se encuentran mal colocadas ya que están dentro de un conjunto típicamente cristiano. Pensamos que el c. 2 sobre la palabra *adelphos* debería preceder el c. sobre la *adelphotês* pues es desde la realidad ontológica del “ser hermanos” que brota la relación de comunión y la virtud social.

Una nota de orden teológico: se advierte un fuerte acento cristocéntrico respecto a una visión más “trinitaria”. Más énfasis podría ofrecerse al primerísimo fundamento de la fraternidad que es la paternidad de Dios (cf. *Mt* 23,9 ...) así como al lado pneumatológico (cf. *Rm* 8,14).

De hecho la *hyiothesia* precede y fundamenta la *adelphotês* y la *philadelphia*. En Ireneo y Clemente es la poderosa teología de la paternidad divina a fundar el desarrollo acerca de la mediación filial y fraternal de Cristo. Es sintomático por ejemplo el hecho que a p. 239 se encuentran los títulos *Le Frère premier-né* y *Le Frère-aîné médiateur*, aunque los textos de Ireneo hablen del *Prototokos*, del hijo y de la *hyiothesia* (cf. *Adv. Haereses*, III,19,1).

En general, se advierte una exuberancia de análisis que hace el texto a veces redundante y repetitivo en perjuicio de una orgánica sistemación sintética.

En la reanudación final se habrían podido detectar algunas coincidencias y distinciones: así, la insistencia en la fraternidad natural en virtud de la paternidad creadora de Dios, en Filon, Pablo, Justino, Clemente (cf. *De decálogo*, 64, *Fm* 16 [*en sarki*], *Dialogus cum Tryphone*, 134 [*physei*]; *Stromata*, V, 98) y de la fraternidad propiamente cristiana en virtud de la fe y del sacramento, (*Fm* 16, en *kyriô-i*), como inserción en Cristo (*Jn* 1,12s) en el Espíritu (*Rm* 8 14).

Observamos que, aun habiendo un valioso índice bíblico, falta una bibliografía y un índice de los nombres.

Estas observaciones no frenan la satisfacción por éste volumen que resulta una mina de material positivo, críticamente y científicamente documentado, de gran utilidad para los estudiosos y capaz de convencer de la primaria importancia del tema de la fraternidad para la eclesiología y por las repercusiones pastorales y morales.

Observamos en fin que la importancia asumida por la fraternidad se delata también en los recientes pronunciamientos en el ámbito de la doctrina social (sobre la *Caritas in veritate* cf. un comentario nuestro en *Lateranum* 76 [2010] 103-116), y en la enseñanza de papa Francisco (cf. por ejemplo los mensajes para las jornadas de la paz del 1 enero 2014 y 2015). Y, como recordó Dujarier

mismo (p. 20, n. 1), el contexto cultural actual – en especial en Francia – (pero no sólo, si pensamos en las investigaciones de A.M. Baggio en Italia), indica que nos encontramos precisamente ante un oportuno “Momento fraternidad” (Debray). Y más que nunca la palabra y la autoconciencia de la Iglesia puede ser luz, sal y fermento.

Carlo Lorenzo Rossetti

C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, a cura di M. Lattanzio, EDIVI, Segni (RM) 2014, 530 p.

Il problema di Dio, la domanda su Dio, il tentativo di dimostrare la sua esistenza sono connaturali all'intelletto umano che mentre si interroga e tende alla verità, come al suo bene proprio, viene a contatto con la domanda e la ricerca del fondamento e dell'origine della verità. Come l'uomo non può vivere senza interrogare e affermare la verità, così egli non può non confrontarsi con Dio, dove il problema più che essere accademico, assume una connotazione prettamente esistenziale e vitale; dunque l'esistenza di Dio è il problema dei problemi: «esso costituisce la conclusione di tutta la filosofia e della conoscenza umana sia ordinaria come scientifica, perché da esso dipende l'orientamento definitivo che l'uomo deve dare alla sua condotta e alla sua vita intera. E sta il fatto, comunemente ammesso, che Dio non è oggetto di esperienza immediata e quindi neppure di conoscenza intellettuale diretta o indiretta come lo sono le cose sensibili e le loro essenze [...] e quindi l'uomo deve cercarlo mediante la riflessione o più precisamente col processo discorsivo della ragione» (129). Il problema capitale di Dio è il problema essenziale dell'uomo comune, e perciò è alla portata di tutti. Gli elementi per affrontare e risolvere la domanda appartengono al contenuto condiviso dell'esperienza immediata della realtà, ovvero: l'ammissione dell'esistenza del mondo esterno distinto dal soggetto (natura e altri uomini), la coscienza del proprio io come realtà complessa chiamata ad orientarsi nella vita e nell'essere (autocoscienza); la convinzione che l'uomo conosce oggettivamente e validamente grazie alla riflessione e a partire dall'esperienza, in modo da risalire dalle parti al tutto, dagli effetti alle cause. Diremo sinteticamente che contingenza della realtà e validità del principio di causa sono le condizioni previe per parlare di Dio.

E così in questo testo che fa da *pendant* all'opera più nota di Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, anch'essa riedita nella collana “Opere complete” (cf. la mia recensione in *Lateranum* 80 [2014] 656-661), l'Autore corre il rischio di Dio ripercorrendo le forme e i modi (non tutti in verità) in

cui l'uomo si è cimentato con le prove volte a dimostrare l'esistenza di Dio. Certo, la connaturalità della domanda su Dio può essere riconosciuta partendo dalla stessa negazione di Dio che, talvolta ricorrente, è diventata nella forma della negazione dell'esistenza di un Dio personale (ateismo) l'esito necessario di quel principio d'immanenza sotto il quale inesorabilmente si trova tutta la modernità filosofica. All'ateismo è dedicato il capitolo di apertura; tale fenomeno, lungi dall'essere una situazione originaria dell'uomo è piuttosto un fenomeno riflesso, la conclusione di un determinato processo razionale che fa capo a certe premesse; certo, «per non esser detti atei non basta affermare l'esistenza del "divino" o dell'assoluto: bisogna pensarlo come Persona sussistente e trascendente ed insieme sollecito del mondo e delle nostre miserie» (40). Perciò la massima parte della filosofia moderna cade sotto l'accusa di ateismo, non solo il materialismo dialettico di Marx ed Engels ma il rinascimento italiano, il deismo inglese, i libertini di Francia, l'illuminismo francese e tedesco, Kant, gli idealisti, i post-hegeliani, l'esistenzialismo di Sartre e di Camus, la filosofia di Jaspers ed Heidegger, il neoidealismo di Croce e Gentile, insomma non si può salvare nessuno. Inoltre l'ateismo conosce anche la forma dell'umanesimo ateo, quell'atteggiamento «dell'uomo verso se stesso e verso il suo mondo ch'è caratterizzato dall'intuizione pratica e teoretica che l'idea di Dio con tutta la (sua) importanza nella storia passata è stata superata dalla ragione umana e che l'uomo è pertanto unicamente e totalmente responsabile per sé e per il suo mondo» (122). Non ci sono solo gli atei ma anche la posizione dell'agnosticismo che, seguendo una cautela di metodo e di ricerca, conclude in una sospensione del giudizio nei riguardi del senso ultimo della realtà e nell'affermazione dell'inaccessibilità per la mente umana di tutto ciò che concerne Dio e l'origine delle cose (cf. 93). Hume e Kant tra i filosofi sono i rappresentanti più noti, ma esiste anche un agnosticismo teologico rappresentato da quanti o perché diffidano della ragione in sé, o perché riconoscono una sua eccessiva debolezza, nel parlare di Dio si attengono solo al dato rivelato. È anche vero che un "agnosticismo moderato" è inevitabile quando si parla di Dio. In fondo Tommaso d'Aquino nel suo realismo aveva riconosciuto il carattere necessariamente limitato della conoscenza razionale di Dio, tale che non è possibile raggiungere la *quidditas* di Dio, per quanto la certezza che deriva dalla conoscenza circa Dio pertiene la sua esistenza e le sue caratteristiche metafisiche fondamentali (cf. *Summa theologiae* I,2,2 e quanto scrive l'Autore alle pp. 149-153). La singolarità di Dio nel processo conoscitivo che lo riguarda impone anche il ricorso all'analogia, la quale costituisce il metodo proprio della conoscenza razionale di Dio (cf. 155). Riconoscere la parzialità della conoscenza razionale di Dio è necessario per evitare derive razionaliste (e, simmetricamente, fideiste) ed è tutt'altra cosa

dal negare una “conoscenza positiva”, per quanto limitata, di Dio. Proprio perché la ragione umana può fare affermazioni conoscitive su quella realtà che gli sta più a cuore, l’esistenza di Dio si può razionalmente dimostrare e lo si può fare in diversi modi, per quanto il nostro si concentri di fatto sulle cinque vie di Tommaso delle quali così scrive: «ciascuna di esse parte da un *fatto ontologico evidente*, di evidenza sperimentale, e dentro di esso elabora il rapporto di dipendenza. Cinque *vie* da cinque *distinti* punti di partenza, ma identico il termine ch’è *l’esistenza di Dio*, come Principio Primo assoluto di ogni modalità degli enti. È un canto a cinque voci che scaturisce dalla distesa sconfinata degli esseri, dai movimenti che li agitano alla superficie come nella realtà profonda che li costituisce» (136). Alle cinque vie sono dedicate le pp. 136-148; è da rilevare la preferenza e l’attenzione che Fabro accorda alla quarta via, a cui sono dedicate due delle tre appendici al cap. III (cf. 219-266), distanziandosi in questo da altre interpretazioni come quella di F. van Steenberghen, che ritiene la quarta via come formulata nella *Summa* inutilizzabile (cf. *Le problème de l’existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d’Aquin*, Louvain-La-Neuve 1980, 225).

Il cap. IV mette a tema l’argomento ontologico e soprattutto le sue riprese moderne che attestano la notevole fortuna dell’argomento di Anselmo ma anche la grande difficoltà a coglierne il significato autentico. Presentata la formulazione del *Proslogion* (cf. 269-281), sono illustrate poi le “variazioni razionalistiche” rappresentate da Cartesio, Malebranche e Leibniz. In realtà l’argomento ontologico – equivoco del movimento del razionalismo scolastico e moderno – è in profonda divergenza da Tommaso; mentre nella tradizione agostiniana e del razionalismo moderno *l’ens* è ricondotto all’essenza intesa come fondamento della perfezione e dell’attualità (dove però l’essenza è esistente *ratione sui*), Tommaso ha superato la sfera dell’intellettualismo ed ha svincolato il reale dal circolo della logica astratta dei possibili (cf. 296-302). La denuncia dell’equivoco della prova ontologica avviene in Kant, la cui demolizione dell’argomento ne determina paradossalmente l’apoteosi in Hegel. Fabro ritorna più ampiamente sulla critica kantiana delle prove dell’esistenza di Dio, a cui dedica il cap. V. Kant, del resto, è stato colui che ha dato l’orientamento definitivo al pensiero moderno con la riconduzione del problema della verità dell’essere al principio d’immanenza espresso dal *cogito*; allo stesso tempo la descrizione della dimostrabilità dell’esistenza e conoscenza di Dio costituisce il nucleo di tutta la *Critica della ragion pura*. Le considerazioni di Fabro si addentrano con analiticità e ampiezza nell’analisi della pagine che sono tra le più ardue in Kant (cf. 320-366). L’ultimo capitolo ha per titolo *Teologia dialettica e problema di Dio*. Partendo dall’affermazione luterana del *Deus absconditus* e dalla profonda svalutazione della ragione nel riformatore,

il capitolo ripercorre la posizione su ateismo, analogia e conoscenza naturale di Dio in autori come Barth, Bultmann, Tillich, Bonhoeffer.

Fabro non è stato solo un illustratore del pensiero soprattutto moderno su Dio, ma anche un interprete che dalla sua prospettiva particolare ha riletto la filosofia moderna. La sua posizione merita ancora oggi di essere conosciuta e discussa perché può conservare elementi che aiutano ad entrare in quella modernità probabilmente più complessa e meno monolitica di quanto egli credesse. Rimane la perplessità di fronte ad una lettura troppo “apocalittica” che pone tutto il moderno sotto il segno coerente e necessario dell’ateismo quale *finis in consequentiam veniens* del principio d’immanenza.

Antonio Sabetta

P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero. Le radici universali dell’idealismo e la filosofia del nome*, a cura di N. Valentini, Se, Milano 2013, 111 p.

Il testo raccoglie due saggi di Florenskij: *Le radici universali dell’idealismo* (1908) – inedito in Italia – e *Il nome di Dio* (1921); il primo rappresenta una relazione che l’autore russo tenne all’Accademia Teologica di Mosca nell’imminente conseguimento della docenza in filosofia, il secondo si inserisce nel più ampio dibattito che investiva la cultura teologica russa del tempo intorno al problema della venerazione del *nome di Dio* e del suo significato.

Il curatore del libro, Natalino Valentini, opportunamente accosta queste due opere non tanto sotto il profilo diacronico, ma sotto quello tematico: «la prolusione presentata all’Accademia Teologica nel 1908 si intreccia perfettamente con lo scritto da lui dedicato alcuni anni più tardi al *Nome di Dio*, anticipando non solo le forme della percezione filosofica della questione, ma anche gli esiti teoretici e i loro nuclei simbolici» (93).

Il primo testo mette in risalto che l’*idealismo* è la radice di un pensiero, specificamente cristiano, che vuole essere complessivo e integrale. Bisogna togliere, però, al termine ogni sostrato ideologico e storico e, come Florenskij stesso suggerisce, intenderlo nel suo significato proprio di dottrina delle idee. Il riferimento diviene quindi non tanto la scuola filosofica tedesca dell’Idealismo, ma il pensatore antico che, più di tutti, ebbe modo di confrontarsi con il mondo delle idee: Platone. L’autore riconosce apertamente che «la nostra cultura intellettuale e spirituale discende senza dubbio alcuno da Platone» (14), dal momento in cui l’idealismo platonico risulta essere «l’elemento naturale della filosofia, che – se privata di cotanto ossigeno – soffocherebbe, per poi appassire e morire» (17-18).

Ancorare il pensiero filosofico occidentale a Platone vuol dire, per il pensatore russo, richiamarlo alla sua vocazione primaria: essere *Scienza* unitaria e globale, dal momento che «l'umanità non si occupa più di Scienza, ma di scienze; non di scienze, anzi, bensì di discipline» (22). Nella frammentazione dei saperi – utile per una maggior specializzazione – l'appello florenskijano risuona come un allarme contro il pericolo di una scissione delle conoscenze che non vengono più poste in una visione più grande e armoniosa. Con una immagine forte Florenskij vuole lodare la percezione immediata e unitaria di un contadino, piuttosto che quella artificiale e asfittica di un intellettuale, il cui sapere non riesce più a integrarsi con la propria esistenza concreta.

Per poter scorgere le *radici* dell'idealismo bisogna, innanzitutto, abbandonare una visione oggettivante della natura: «la natura *tutta* ha un'anima, la natura *tutta* è viva nel suo insieme e nelle sue componenti. Tutto in essa si lega in vincoli misteriosi, tutto respira di un unico respiro» (28). Oltre i legami oggettivi, le *energie* delle cose si compenetrano in modo originale e misterioso. Ciò che sembra sciolto e libero ad una lettura superficiale, è invece legato profondamente nell'idea unitaria: «come le lastre di pietra sono tenute insieme dalla calce, così l'aldilà impregna e tiene insieme il quotidiano» (32). Non vi è quindi, nel pensatore russo, nessuna negazione del dato oggettivo, ma il riconoscimento della sua parzialità che non riesce a comprendere il tutto, nella sua globalità e interazione. «Il mistero si innesta nella vita quotidiana, che diventa parte del mistero» (33). Ma come rendere evidente questo contatto tra la realtà e la radice ideale e misteriosa che tutto unifica?

Utilizzando un'analogia con il mondo delle potenze magiche, Florenskij afferma che tutto ciò è possibile all'uomo tramite la parola, poiché «solo la parola fissa il pensiero sull'*idea*» (41). La parola *magica* è una parola che crea qualcosa di nuovo che prima non c'era: come nel mito genesiaco, è il *nome* a creare la cosa, «la cosa interagisce con il nome, la cosa imita il nome» (45).

Una visione del mondo – insieme dettagliata e completa – ha «come elemento fondante il *nome* quale principio metafisico dell'essere e della conoscenza» (46). Il nome lega insieme il dato oggettivo, ma lo trascende, poiché non è la cosa stessa: esso esprime l'*idea* della cosa, la sua natura. Contro la tendenza nominalistica che pervade tutta la contemporaneità filosofica, Florenskij innalza una concezione fortemente realistica del nome quale simbolo in cui si esprime «la personalità mistica dell'uomo, il suo soggetto trascendentale. [...] Non è l'uomo ad avere nome, ma il nome ad avere un uomo» (50).

Da questa visione metafisica del nome come manifestazione del mistero, il pensatore russo, termina il suo saggio passando alla natura stessa del nome di Dio, che ne svela la sua intrinseca essenza, in «quel Nome l'energia di Dio

e l'aiuto divino si svelano a colui che Lo invoca» (54). È proprio il tema delle energie che, nella scia platonica passando per il teologo greco medioevale Gregorio Palamas, convince Florenskij a sostenere – in modo più specifico nel saggio successivo posto nel libro – la posizione onomatodossa, cioè di coloro che difendevano il *Nome di Dio* come reale manifestazione di Dio, poiché «il nome della cosa è l'idea-forza-sostanza-parola che fissa l'unità dell'essenza nella molteplicità delle sue manifestazioni, e che mantiene e forma l'essere stesso della cosa» (55). La sostanza e il nome sono – nelle diverse relazioni che intercorrono tra loro – un solo fenomeno inscindibile: è questa la grande lezione platonica che attraversa l'intera cultura occidentale e che non deve mai essere dimenticata.

Nel secondo saggio, Florenskij si sofferma sull'analisi del *Nome di Dio* e sui problemi che sono sorti intorno alla sua venerazione e che costituivano, in quegli anni, un tema molto discusso e dibattuto in seno alla chiesa ortodossa russa e non.

Schierandosi fin da subito tra gli onomatodossi, egli lega la questione a quella del simbolo: «nella questione del Nome di Dio il concetto di simbolo è cruciale» (70). Se il simbolo è espressione di una realtà trascendente inapprensibile, ma vicina, la negazione del nome – onomoclastia – è negazione stessa della possibilità di ogni simbolo.

Il simbolo esprime l'unità tra due livelli di realtà «il superiore e l'inferiore, ma è un'unità nella quale l'inferiore contiene il superiore, ne è penetrato e impregnato» (70-71). Attraverso un'analisi accurata, Florenskij prova a illustrare la dinamica del simbolo. In primo luogo esso si esprime in parole che manifestano un carattere visibile – *corpo* – ed uno invisibile – *anima* – sempre in stretta relazione: una parola si esprime con segni e in forme proprie e adatte alla comprensibilità, ma ha anche una intenzionalità che trascende i meri segni.

Rifacendosi esplicitamente a Gregorio Palamas, il pensatore russo riscontra, nel simbolo stesso quella differenza tra la sostanza e l'energia (cf. 75). Una tale differenza è trasposta anche in Dio, «accanto all'Essenza, in Dio c'è anche l'azione, la rivelazione, il disvelamento del Divino» (78); se la sostanza (essenza) di Dio è inattuabile, non è così per la sua energia (azione) che lo rende manifesto. Ed è soltanto all'energia divina che si può riferire il nome di Dio, operando un passaggio – logico e ontologico – giusto e necessario: «poiché l'Essenza di Dio non ci è notificata, o rifiutiamo in toto la parola "Dio", oppure la riferiamo all'energia Divina» (79).

Florenskij chiarisce subito, però, che «il Nome di Dio è Dio, ma Dio non è il suo nome. L'Essenza Divina è superiore alla Sua energia, nonostante tale energia esprima l'essenza del Nome di Dio» (81). Per salvare l'assoluta tra-

scendenza di Dio e il suo mistero non è mai possibile assimilare l'energia alla sostanza divina, pur ammettendo che la prima esprima tutta intera la divinità.

Il saggio si chiude con alcune notazioni scritturistiche e linguistiche utili per comprendere come la Bibbia abbia recepito la potenza del Nome di Dio; interessanti anche le domande che, nello stile volutamente polemico del testo, Florenskij pone alla controparte onomoclasta, soprattutto in merito alla non immediatezza della loro posizione.

I saggi proposti in questo volume hanno il pregio di una chiarezza tematica notevole, che la scelta di accostarli insieme ha maggiormente amplificato. Si ritrova tutta la ricchezza terminologica e teologica di Florenskij intorno ad un tema di confine tra la filosofia e la teologia, pur nel taglio strettamente teologico che gli scritti mantengono. Il saggio conclusivo del curatore, Natalino Valentini, ha il merito di inquadrare la problematica mettendo in dialogo i due saggi. È naturale che, finita la lettura, possibile a diversi piani di profondità, nasca il desiderio di approfondire un tema che ha investito l'intera cultura russa agli inizi del Novecento e che affonda le sue radici nelle dispute medioevali.

Giuseppe Malafronte

J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito. Teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014, 416 p.

Il volume di José Granados – vice preside e professore ordinario di Teologia Dogmatica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II – si presenta come un manuale di teologia del matrimonio, frutto di un'intensa attività di ricerca e di insegnamento. Come chiarisce l'Autore nella Prefazione del testo, ciò che unifica i vari elementi teologici del matrimonio è «il punto di vista di Dio, fonte dell'amore, che ha unito l'uomo e la donna e che li benedice in un futuro nuovo» (9). Il filo conduttore del testo, infatti, è la connessione fra l'unità dell'uomo e della donna in una sola carne – voluta da Dio fin dalla Genesi (cf. *Gen 2,24*) – e il corpo assunto dal Figlio di Dio nell'Incarnazione, per giungere al nuovo corpo della Chiesa.

Dopo i primi due capitoli dell'Introduzione, riservati all'approfondimento della teologia del matrimonio a servizio della società e della Chiesa, alla luce del testo conciliare di *Gaudium et Spes* 47-52, lo studio viene suddiviso in due fasi. Nella prima (cap. I-VI), si analizza il matrimonio dalla creazione a Cristo, sottolineando l'importanza del legame fra l'amore e la natura dell'uomo, secondo una visione relazionale della persona umana. Partendo dal linguaggio con cui il testo di *Gen 1-3* affronta il tema del matrimonio creaturale, l'Autore

ripercorre il cammino dell'unione uomo-donna nella storia: dall'Antico Testamento, all'epoca patristica, passando attraverso l'età moderna, per giungere infine ai giorni nostri. Il cap. VII viene riservato a una sintesi teologica sul matrimonio, inteso anzitutto come espressione della fecondità umana e – alla luce della risurrezione di Cristo – come sacramento originario. In secondo luogo, la luce della Pasqua di Cristo consente di scoprire la «grammatica universale delle nozze» (153), intesa come dono totale di sé all'altro. Inoltre, la fede pasquale dona al credente una profonda fiducia nella bontà delle esperienze originarie dell'uomo. Per tutti questi motivi, l'Autore conclude che lo studio del matrimonio delle origini è di pertinenza del teologo, più che del filosofo, poiché si tratta di comprendere in che modo Cristo abbia assunto e portato a pienezza tale esperienza umana originaria (cf. 154).

Nella seconda parte del volume (cap. VIII-XIV), l'unione fra l'uomo e la donna viene considerata nella sua realtà di sacramento, istituito da Cristo come cammino concreto verso la santità dei coniugi. Anzitutto, l'Autore prende in esame l'istituzione del matrimonio da parte di Cristo, nel corso della sua vita terrena, secondo quanto si legge nella lettera di San Paolo agli Efesini (cf. *Ef* 5,32). Il cap. IX approfondisce il matrimonio in quanto sacramento, cioè segno efficace della presenza e dell'amore di Dio per l'uomo. L'unità sostanziale fra il matrimonio naturale di due credenti e il sacramento appartiene alla stessa essenza della redenzione, portata a termine da Gesù. Dopo aver dedicato il cap. X all'approfondimento delle caratteristiche del matrimonio cristiano (azione liturgica, ministro e consenso tra battezzati), nel capitolo successivo viene approfondita l'evoluzione della comunione matrimoniale nel corso dei secoli, con un'attenzione particolare a ciò che costituisce il *proprium* del vincolo fra due battezzati: il suo carattere indissolubile e la fecondità inaugurata in Cristo, in quanto apertura all'eternità di Dio. Nel cap. XII, l'Autore considera il rapporto della Chiesa con il matrimonio. Tale sacramento, infatti, costituisce la parte integrante della vita e missione ecclesiale: da ciò nasce l'esigenza di influenzare e regolamentare l'unione sponsale fra due credenti, stabilendone i requisiti di contrazione e giudicandone le cause di validità. Il cap. XIII è dedicato al rapporto esistente fra il matrimonio e la verginità, intesi come i due modi in cui la Chiesa realizza il suo cammino nel tempo, dall'amore originario di Dio, alla pienezza compiutasi in Cristo. Secondo il professor Granados, infatti, esiste un'armonia di fondo tra queste due condizioni di vita, poiché in entrambe viene affermata la stessa vocazione all'amore; al tempo stesso, però, si riconosce anche l'esistenza di un ordine fra le due condizioni di vita: il matrimonio conduce a Dio attraverso la dedizione esclusiva e definitiva a un'altra creatura; la verginità, da parte sua, annuncia la vittoria di ciò che è definitivo sulla transitorietà dell'esperienza umana.

In entrambe le parti costitutive del volume, il tema del matrimonio cristiano viene affrontato alla luce della Pasqua di Cristo e dell'azione vivificante dello Spirito Santo, che – dopo aver agito fin dalle origini, con Adamo ed Eva – accompagna l'umanità credente fino alla pienezza in Cristo e nella Chiesa, ricolmandola attraverso il sacramento e conducendola, in tal modo, «alla maturità definitiva del corpo glorioso» (385).

L'opera del professor Granados ha il grande pregio di cogliere l'unione sponsale cristiana nella sua verità più profonda di testimonianza dell'amore esclusivo ed eterno di Cristo per l'umanità, attraverso l'azione vivificante dello Spirito Santo, che agisce nella Chiesa. Ciò è ancora più degno di nota oggi, in un tempo caratterizzato da una precarietà generalizzata, anche affettiva e, quindi, dal rischio di vivere il matrimonio – incluso quello cristiano – come una consuetudine dettata dalla tradizione, senza la consapevolezza del valore intrinseco del sacramento che viene celebrato. Tale condizione esistenziale costituisce per la Chiesa intera una sfida grande e significativa, a cui è necessario rispondere attraverso la testimonianza dell'amore di Cristo vissuto nella quotidianità delle coppie cristiane, oltre che con l'offerta di occasioni di approfondimento catechetico del sacramento del matrimonio.

Lorella Maria Rota

I. GUANZINI, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 258 p.

Mit ihrer Intention, das aktuelle Paulus- und Hegelinteresse als Signum der Übergangs- und Krisenzeit zu deuten, liegt Guanzini nicht falsch (28). Dabei wird die Moderne als Epoche eines desintegrativen Individualismus gelesen, welcher die Dimensionen der Gemeinschaft, der interpersonalen Bande und der Brüderlichkeit auflöst, und ein individualistischer Ökonomismus sowie die «Mystik der Autonomie» kritisiert (70f., 78). Für das Christentum gestalten sich diese Weisen der Spaltung, wie Sequeri in seiner theologischen Einleitung herausstellt (VII-XV), als Entzweiung «der Religion und der Vernunft, des Christentums und der Geschichte, des Geistes und des Gesetzes, der Liebe und der Politik» (Sequeri, XIV). Während mit der *Phänomenologie des Geistes* die dialektische Methode jene Gegensätze in eine höhere Einheit des Geistes aufhebt, wird im Licht der Studie Guanzinis deutlich, wie stark dies eine philosophische Transformation des paulinischen Motivs der eschatologischen Bedeutung der Liebe in den Jugendschriften darstellt. Der „geistige Blick“ der Liebe als diese eschatologische

Einlösung, die den Verlust eines unmittelbaren Wirklichkeitszugangs in der Aufklärung auszugleichen in der Lage ist, realisiert sich demzufolge für Hegel durch das Christentum (29, 31, 161), welches die «skandalöse Potenz seiner [der Welt] ‚Inaktualität‘» vereutlicht, die im Sinne Nietzsches verstehen lässt, was das Eigentlichste und damit nicht-Historische der eigenen Zeit ausmacht (9). Der christlich inspirierten Liebe wohnt damit eine politische und historische Kraft der Versöhnung inne, welche die Harmonie der griechischen Polis übertrifft. In diesem Sinn wird die Entzweiung in der Moderne als notwendige Negation begriffen, welche allererst die Möglichkeit zur Vereinigung eröffnet (XIX, 122). Die relationale Dynamik der Liebe ist damit dem in sich verschlossenen Individuum der Aufklärung radikal entgegengesetzt und überwindet diesen Individualismus positiv (33). Der spezifisch modernen Unfähigkeit zu politischem Denken und Handeln (vgl. Arendt) wird damit politisch-positiv durch die Religion als humanisierende Kraft begegnet (45f.). Doch dazu muss das Christentum selbst seinem Erliegen an das Objektive entrissen werden (139), woraus sich schließlich die „theologische Passion“ Hegels erklärt (Sequeri, VIII).

Das diese Studie beherrschende Thema, welches somit nicht nur die paulinische Matritze des jungen Hegel freilegt (7, 11), sondern auch wertvolle Interpretationshilfen für den „ganzen Hegel“ bietet, ist die Liebe als Prinzip des «wahren Erkennens» (165), da es die göttliche Sicht auf alles darstellt (169). Damit übersteigt sie sowohl das abstrakte Erkennen der Dinge (Aufklärung) als auch die prophetische Rede (Altes Testament), welche stets an den Bereich des Endlichen gebunden sind. In der Tat sieht Hegel auch die israelitische Gesellschaft des Alten Bundes durch eine der Aufklärungszeit vergleichbare Gesellschaftsstruktur der Entzweiung, Unterordnung und Vereinzelung gekennzeichnet (103). Die Gemeinschaftsbeziehungen charakterisieren sich beide Male durch ein «Schauen wie in einem Spiegel» aus 1 *Kor* 13,11, welches streng genommen nicht ein „trübes“ oder „unscharfes“ Sehen meint, sondern die Tatsache, dass wir im endlichen Erkennen immer nur uns selbst abbilden, der Zugang zum Anderen jedoch versperrt bleibt (170f.). Dies bedeutet, so Guanzini, dass das „Schauen von Angesicht zu Angesicht“, welches das absolute Erkennen im Modus der Liebe meint, darin besteht, in den Dingen nicht das Abbild meiner selbst zu sehen, sondern einen direkten Zugang zu den Dingen «in ihrer Schönheit und Zerbrechlichkeit, in ihrer Unsicherheit und ihren Grenzen, bzw. im exakten Moment ihrer Einzelheit» zu eröffnen (171). Insbesondere die metaphysische Gotteserkenntnis, wird sie als rein objektivistische Erkenntnis intellektuell verkürzt, trägt nicht zur Vertiefung des Lebens des Subjekts bei – so wie dies in der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls geschieht (57) – und

noch viel weniger zur Herausbildung von Sittlichkeit und Kommunität (66). Den die Kontrolle über das Objekt anstrebenden aufklärerischen Intellekt in seiner individualistischen und oberflächlichen Tendenz will Hegel, nicht ohne Rousseauschen Einfluss, zugunsten einer harmonischen Synthese von Intellekt und Gefühl ersetzen (61, 68). Gerade in dieser Hinsicht wird das paulinische Motiv der Überwindung des Gesetzes im Sinne dessen Erfüllung in der Liebe zentral, was dann zu einer radikalen Erneuerung des Religiösen im Sinne seiner Emanzipation führen soll (66f.): im Übergang von der „objektiven Religion“ zur „subjektiven Religion“ (69). Bezeichnenderweise habe gerade Luther den spezifisch paulinischen Begriff *kathargein* – die Aufhebung des objektivierenden Gesetzes im Sinne dessen Erfüllung in der Liebe – mit *aufheben* übersetzt, womit auch philologisch der paulinische Einfluss auf Hegel erhellt wird (151).

Entgegen einer alttestamentlichen oder kantischen Verkürzung der Erkenntnis in sokratischer oder gnostischer Manier (165, 172), erhebt sich die Liebe über alle Objektivierung und Vergegenständlichung, mithin auch über die dadurch stabilisierten Machtverhältnisse: Sie zielt auf Anerkennung von Subjektivität, nicht auf Objektivität (177). Dies bedeutet nicht, dass die Liebe selbst für Hegel ein subjektiver Akt wäre; vielmehr ist sie «ein Moment des ewigen Lebens» (193). Dank der Liebe kann außerhalb des Subjekts ursprüngliche Generativität des Lebens wahrgenommen werden (196). In dieser Weise ist die Liebe die Weise, die Welt ausgehend von der Differenz, und nicht der Identität zu denken, als Prozess der Versöhnung und der mit sich identischen Differenz (181). Insofern sich die Liebe in der Religion verstetigt und gesellschaftlich realisiert (210), findet Hegel hier die Instanz der Aufhebung der Widersprüche der Aufklärung (21), im speziellen denjenigen zwischen der Absolutheit der individuellen Freiheit und der gleichzeitigen Unsicherheit und Entfremdung, die daraus resultiert (22). Dies vermag die Religion durch ihre moralische Kraft, die Individuen in nicht-objektivierbare oder verdinglichte Beziehungen einzufügen (40, 210).

Einen explizit paulinischen Einfluss auf Hegel macht Guanzini weiterhin in den Kategorien des Subjekts und der Geschichte aus, in welchen es um die «*Macht des Geistes über die Realität*» geht (75). Nur die Religion und ihre Dimension der Liebe können die reine Objektivierung der Welt in der Dimension des Geistes als Ort der authentischen Beziehungen zwischen Subjekt und Welt oder Mitmenschen überwinden (82). Damit wird das Christusereignis (Kreuz) als Einbruch in das Schicksal und als Einspruch gegen dieses verstehbar: die messianische Zeit (143), welche nicht für die Zukunft erwartet wird, sondern die neue Qualität des Kairos anzeigt (145). Damit charakterisiert sich der Idealismus des jungen Hegel nicht als derjenige des

esse est percipi, sondern im Sinne des *mens agitat molem*, mithin als ein genuin paulinischer Idealismus, der im Sinne der eschatologischen Kraft der Liebe wirklichkeitsverändernd ist (75).

Gerade im Licht dieses Resultats ist neben Spinozas Einfluss auch ein paulinischer Grundzug des reifen Hegel festzuhalten und in die philosophisch-theologische Hegelforschung einzubringen. Dem aufklärerisch-kantischen wie alttestamentlichen Geist des Gesetzes (100) setzt Hegel die *relecture* des Gesetzes im Geist, ohne dass dies seinem alttestamentlichen Charakter und d. h. seiner Identität einen Abbruch täte, entgegen (93). Das Gesetz der Nächstenliebe ist in der Tat bereits im Alten Testament präsent und «verdeutlicht sich in seiner Originalität in den grundlegenden Beziehungen der Generativität» (94), womit das Resultat des alten Gesetzesverständnisses, welches zu einer absoluten Trennung von Subjekt und Lebendigem und damit zu einer Herabstufung der Realität zu einer „toten Materie“ führte, aufgehoben wird (99). Dies ist nur möglich, indem das Gesetz selbst nicht nur als Grund der Vereinzelung und Atomisierung der Gesellschaft gelesen wird, sondern auch als Grundbedingung der Gemeinschaftlichkeit, da es die Singularität eines jeden Einzelnen, wie sie sich in der Willkür ausdrückt, in die Universalität überführt (104). Damit artikuliert Hegel das Programm einer integralen Anthropologie (102). Wie bei Paulus, so ist das Gesetz auch für Hegel nicht nur Zeichen, sondern aktiver Faktor, welcher die Entzweiung der Welt voranbringt, statt sie zu heilen (113-115): Es setzt die Logik der Entgegensetzung fort, da es nicht Vergebung schenken und die Strafe nicht aufheben kann (113). Und während für Paulus die Geschichte des Volkes Israel die schrittweise geschichtliche Überwindung dieser Spaltung nach dem Heilswillen Gottes anzeigt, spiegelt sich diese Interpretation in der hegelschen *Phänomenologie des Geistes* philosophisch wider (116).

Gaunzini stellt die Unmöglichkeit heraus, kognitiv die moralische Differenz zwischen Gesetz und Liebe auszumachen, da deren handlungstheoretische Realisierung übereinstimmt. Die Differenz besteht nicht im „was“, sondern im „wie“ des Handelns und ist mithin qualitativer Art bzw. die versöhnende Synthese (153). «In diesem Sinn ist die Liebe sowohl für Paulus als auch für Hegel eine messianische *Potenz*: Sie findet in den Dingen ein Hindernis, denn die Liebe offenbart deren Nichtigkeit und die Realität, ihr wesentliches Nicht-Sein» (209). Die Liebe ist für den jungen Hegel universales Erkenntnisprinzip, während die Religion und die religiöse Erfahrung die objektive Form der Liebe bilden (217). Wenn nun der „Geist der Liebe“ als Geist der Versöhnung die vernunfttheoretische Systematik der Gebote überwindet, so führt dies auch zur Befreiung der Idee der Religion von intellektualistischen Schranken (67). Die Vernunftphilosophie des Transzendentalismus kann die

«empirischen Elemente seiner Wirksamkeit [i.e. des moralischen und religiösen Systems]» nicht begründen (69): Auch wenn Kant die Fremdbestimmung überwindet, bleibt das Subjekt dennoch Sklave, da die Unterwerfung nur verinnerlicht wird (71, 98, 141): hierin ist Moses der alttestamentliche Vorläufer Kants (105). Nur die Liebe führt das Subjekt über seine Bedürfnisse physischer und moralischer Natur hinaus in einen höheren Gesamtzusammenhang mit seinem eigenen Sein (80) und verdeutlicht die befreiende Wirklichkeit von Moral und Religion. So legt Guanzini im Einzelnen dar, wie paulinisch das Gesetz des Alten Testaments in den Glauben an Christus eingefügt wird (92-94), um sodann darzulegen, dass für Hegel im Alten Bund die Welt nur dem Buchstaben nach, mithin äußerlich, aber noch nicht im Geist angenommen wird (102). Im Alten Bund wie bei Kant ist das Gesetz ein notwendiger Schritt zur Befreiung bzw. zu einem neuen Konzept von Autonomie (104). Gegen Moses und Kant betont Hegel mit Paulus, dass die Religion die Moral in das Leben und das Lebendige hinein übersteigt (108). Guanzini interpretiert diese Dynamik als die „*transitive Funktion*“ des Gesetzes, welches das Gewissen notwendig, aber auch gleichzeitig nur momentan, eben in seiner Aufhebung, begleitet (115).

Für das Selbstverständnis christlicher Philosophie hat diese Studie Guanzinis große Bedeutung, bringt sie doch Hegelsche Grundeinsichten über die Entdeckung des paulinischen Zusammenhangs neu in das christliche Erkenntnisbewusstsein. Zentral ist dabei die Erwägung, dass nicht die gegenständliche Objektivität als Paradigma für den Wahrheitsbegriff gelten kann, sondern nur der Geist (156). Damit dies nicht als hegelscher Intellektualismus missverstanden wird, sondern als Realisierung paulinischer Motive theologisch neu geschätzt werden kann, dafür leistet Guanzini einen epochalen Beitrag. Das paulinische Prinzip, zu handeln „als-ob-nicht“ (*hos me*), ist damit Vorläufer der hegelschen Logik und deutet die eschatologische Perspektive der Liebe an, welche beide vereint (157, 236): «Für den jungen Hegel gibt es nur eine Weise, um die Welt zu verstehen, und das ist die Liebe» (216), denn «das Prinzip der Moralität ist Liebe» (zit. 107). Den Römerbrief, den Hegel «hätte schreiben können, wenn er den Weg seiner theologischen Berufung gefolgt wäre» (Sequeri, XV), wird damit von Guanzini in seinen Grundzügen skizziert: Nun ist es Aufgabe der Theologie, Hegels „philosophischen Römerbrief“ theologisch in der Spätmoderne neu fruchtbar zu machen. Dazu bietet die Studie Guanzinis einen hervorragenden Ausgangspunkt und eine reichhaltige Inspirationsquelle.

Markus Krienke

B. MAGGIONI - E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: un percorso di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2014, 318 p.

Ho letto con attenzione e aspettativa le oltre trecento pagine di questo volume scritto a quattro mani, nato dall'attività didattica e intenzionato ad essere un manuale per chi affronta lo studio della Teologia fondamentale nel percorso curricolare, ma anche uno strumento per chiunque voglia prendere dimestichezza con questa singolare disciplina; del resto la collocazione liminare permette alla fondamentale, un po' ancora alla ricerca della (certezza sulla) sua identità, di essere il luogo privilegiato per quel compito di mostrazione della fede cristiana e delle sue ragioni tanto a chi già crede quanto a chi non crede, presupponendo qui fede come fede cristiana e non fede esistenziale che come tale è di tutti e definisce l'ontologico dell'umano. Così pensato il testo di fatto è una teologia della rivelazione e della sua credibilità all'interno di un particolare modello – quello della cosiddetta scuola teologica milanese – che emerge nella terza parte, dove si approfondisce il tema della fede e si ritrova l'originaria unità di fede e ragione nell'orizzonte di una rifondazione radicale del problematico e improprio paradigma epistemologico moderno imperniato sulla separazione tra fede e ragione, libertà e verità.

La prima parte riflette sulla rivelazione la quale, grazie al travaglio della modernità, è diventata, a torto o a ragione, la categoria base che identifica l'autocoscienza del cristianesimo. Per fare ciò si procede con un capitolo che è una ricognizione puntuale del tema della rivelazione nella Bibbia (AT e NT) a partire dall'indicazione prospettica del prologo della lettera agli Ebrei. Segue poi un capitolo dedicato alla rivelazione nella *Dei Verbum* dove si rinviene un commento puntuale del primo capitolo della costituzione più travagliata del Vaticano II. Dall'indicazione della *Dei Verbum* sulla rivelazione come autocomunicazione di Dio nella storia di Gesù, muove l'idea centrale del volume espressa nel titolo: la manifestazione del Dio capovolto assunto come cifra dell'intero cristianesimo e cuore della rivelazione (cf. 56). In effetti i due misteri centrali della vicenda di Gesù (compimento e pienezza definitiva della rivelazione), la croce/risurrezione e l'incarnazione, che vengono analizzati nel cap. 3, costituiscono il luogo dove prende forma la manifestazione del Dio capovolto. Anzitutto il mistero pasquale rivela la novità del volto di Dio, l'eccedenza e la singolarità del Dio cristiano, rispetto a quanto la religione e la filosofia prospettano riguardo a Dio. Questo volto di Dio ha i tratti del dono di sé e della gratuità e fedeltà dell'amore che si dona e salva l'uomo condividendone la finitezza del suo essere fino a quella punta estrema, diciamo con Hegel delle *Lezioni sulla filosofia della religione*, rappresentata dalla morte disonorante. Emerge così un Dio capovolto: «non l'uomo che muore per Dio, ma Dio per l'uomo. [...]

Il vangelo racconta che un Figlio di Dio ha dato la vita per l'uomo. Il movimento è – appunto – capovolto. Morire per Dio è certamente duro, impegnativo, ammirevole, ma tuttavia comprensibile e ovvio. Che il figlio di Dio sia stato crocifisso per noi – e sia morto tra due malfattori! – è qualcosa di assolutamente inatteso» (60). Il mistero pasquale rivela anche l'incarnazione come metodo, via che Gesù ha seguito: non accanto ma condividendo, non fuori ma dentro la storia, non a lato degli uomini ma attraversando le loro esperienze.

Inizia a questo punto la seconda parte, una riflessione sulla credibilità della fede, sul perché l'uomo oggi dovrebbe credere. Al centro di tutto viene collocato il principio estetico che, secondo gli autori, può esprimere l'intuizione di fondo e dare unità alle diverse vie/motivi di credibilità. L'esperienza estetica come incontro con la bellezza viene descritta soprattutto con riferimento alla lezione di von Balthasar e alla sua centrale quanto feconda nozione chiave di *Gestalt* (forma/figura). Nello sfondo del principio estetico si snodano i singoli percorsi di credibilità: verità storica, verifica esistenziale, valore universale. Anzitutto la storia. Essendo la storia indispensabile per il cristianesimo, diventa centrale l'accertare la storicità di Gesù di Nazaret o meglio che il nucleo storicamente identificabile nelle Scritture non contraddica la figura di Cristo accolta e compresa nella fede e che fra i dati verificati sul piano storico e la predicazione della Chiesa appaia una coerente e logica continuità (cf. 106). Siamo dunque confrontati con il problema del Gesù storico nelle sue diverse fasi i cui risultati ci permettono di acquisire oggi l'affidabilità della mediazione testimoniale (memoria e interpretazione) che ci trasmette il fatto – ovvero il potersi fidare storicamente della comunità – e di ricostruire (mediante i criteri di storicità) alcuni tratti della vicenda di Gesù (regno di Dio, parabole, miracoli, discepolato e sequela, rapporto con il Padre, la croce e la risurrezione). L'esito è proprio quell'idea nuova di un Dio capovolto nel quale l'intera azione di Gesù trova la sua ragione e la sua unità. Se la storia ci garantisce la correttezza del dato creduto (quanto al fatto che Gesù realmente è stato quello che crediamo) non ci dice però perché una persona dovrebbe credere. Siamo così al capitolo sulla verifica esistenziale: la corrispondenza tra la rivelazione e l'esperienza dell'uomo, la capacità della rivelazione di illuminare di senso compiuto ciò che l'uomo vive come domanda. Siamo di fronte alla via antropologica che presenta e propone Gesù Cristo a partire dal suo intimo legame con gli interrogativi dell'umanità e dal suo rispondere «all'attesa dell'uomo, al suo bisogno di significato, all'esigenza di un senso per la vita personale e dell'intera umanità» (159), senso che significa ricerca di verità e desiderio di felicità. Il rischio insito nella via antropologica, nel "metodo della correlazione", è di ridurre Dio alla risposta rispetto al desiderio e dunque anche a idolo. Si tratta allora di ricordare che tra attesa e compimento la domanda non viene solo evasa ma

“rilanciata” di modo che il compimento – cioè la novità della risposta – innerva la domanda, amplia (non conclude) l’orizzonte della domanda e dei bisogni che l’uomo già avverte. Del resto la pertinenza della domanda è ineludibile visto che non solo l’uomo si pone domande (gli autori le esemplificano in quelle del poema di Ghilgames e nella poesia e tragedia greca) ma la stessa Bibbia è un libro di domande (da Mosè, a Giobbe a Qoelet). Di fronte a queste domande di tutti e di sempre stanno Gesù e il vangelo, la lieta notizia della sequela come di un di più di senso, del perdono, ma anche della croce come eccedenza di amore giustificato (un Dio che ama oltre il necessario) e della risurrezione che «è lieta notizia due volte, perché proclama che la morte è vinta e perché proclama che a vincere la morte è l’amore» (193). Il carattere assoluto della rivelazione cristiana, che deriva dall’essere Cristo la parola definitiva di Dio, pone la questione del rapporto del cristianesimo con la cultura e la pluralità delle religioni; la tematica è affrontata dal cap. 7 (cf. 195-233).

Giungiamo così alla terza parte concentrata sul tema della fede. Primo ambito di analisi è il rapporto tra fede e ragione entro l’orizzonte aperto dalla modernità. Ripercorrendo il progressivo costituirsi dell’apologetica moderna con la sua triplice dimostrazione, quello che emerge è il paradosso della separazione fede e ragione, evidente già nell’estraneità tra apologetica e dogmatica, essendo la prima volta a dimostrare razionalmente il fatto della rivelazione a prescindere dal suo contenuto, la seconda ad analizzare tale contenuto sul piano esclusivo della fede. Nel contesto delle due tentazioni di razionalismo e fideismo, la *Dei Filius* ha provato una mediazione con intuizioni non riprese nella recezione neoscolastica. La vera posta in gioco per superare l’opposizione tra fede e ragione – sancita dal *duplex ordo* – passa per un ritrovamento “a monte” dell’unità mediante due operazioni: riconoscere la fede come universale e costitutiva dell’esistenza di ognuno, struttura antropologica fondamentale (fede originaria), e restituire alla fede lo statuto conoscitivo, ovvero l’essere via al sapere, poiché l’accesso alla verità dell’altro esige la fede nella sua testimonianza. La prima questione è affrontata nel cap. 8 in cui si offre una fenomenologia della fede come struttura della coscienza, la quale «qualifica una struttura antropologica *universale* prima che un atto specifico – la fede cristiana – che la attua e la invera» (268). Emerge così l’essenzialità della fede (come “tener per vero” e “fidarsi di”) per la vita di tutti, fede il cui valore conoscitivo viene fuori nella conoscenza personale; ora tale forma di conoscenza può essere vista come modello dell’intero sapere e ciò permetterebbe di superare quella concezione oggettivistica della verità dentro cui la distinzione fede-ragione si è irrigidita in separazione. Senza nascondere i rischi di questa rifondazione epistemologica del sapere, gli autori ricordano che al di fuori di tale scelta teorica non sembra «possibile realizzare in forma

compiuta l'oltrepasamento del modello razionalistico, con il conseguente superamento della separazione di ragione e fede e il concomitante pieno riscatto della fede nel suo valore conoscitivo universale» (277). In tale orizzonte troviamo un approfondimento della teoria della coscienza credente e del tema connesso dell'evidenza simbolica. In particolare la teoria della coscienza credente permette di superare l'opposizione moderna di verità e libertà (verità senza libertà e libertà senza verità) – che ha prodotto la dissoluzione della stessa soggettività nel postmoderno – e così di «riconoscere alla *fides* il suo ruolo fondante, insieme alla *ratio*, nella struttura originaria della coscienza e nell'accesso dell'uomo alla conoscenza: la fede è un elemento originario e costitutivo dell'uomo» (283). Questo esige anche il ritrovamento dell'accesso simbolico alla verità del tutto; oltre una visione dispotica della verità, nel simbolo la verità può essere colta attraverso l'impegno della totalità della persona definibile come “coscienza credente”, apertura al tutto. In questo senso prima di avere fede e per poter avere fede (scegliere la fede), l'uomo “è nella fede”. Certo rimane la domanda su cosa giustifica e rende non arbitraria la scelta della fede. Ora Cristo «in quanto *rivelazione* della verità di Dio insieme con la sua giustizia, egli è dunque il simbolo che lo giustifica e autorizza un affidamento assoluto, poiché realizza l'ideale che costituisce originariamente la coscienza. Questo affidamento è la *fede cristiana* in senso proprio» (296). Dunque è la riscoperta dell'universalità della fede che permette l'inserimento e il raccordo tra fiducia esistenziale e fede cristiana. Certo il rischio è sottolineare la continuità smarrendo la distinzione e la peculiarità della fede cristiana, rischio che si ripropone dentro la via “antropologica”, qualunque sia la declinazione che le si dia. Soprattutto, nella libera decisione non si vede bene quale ruolo possa avere la grazia e in che senso la fede si configura anzitutto come “virtù soprannaturale”, come dono, di sicuro non moto cieco dell'animo, ma sempre anche dono. Insomma le questioni sono tante e le problematiche complesse; gli autori non nascondono la necessità di approfondimenti pur nel riconoscimento della bontà e fecondità del modello. Ad ogni modo il percorso di teologia fondamentale è ben strutturato e il volume merita di essere letto e tenuto in considerazione nei percorsi accademici di insegnamento.

Antonio Sabetta

E. MALNATI, *La Chiesa del concilio Vaticano II*, Cantagalli, Siena 2014, 228 p.

Testi sull'ecclesiologia conciliare ormai abbondano e poiché la produzione specialistica deve prendere le sue strade, è giusto che si dia spazio ad agili vo-

lumetti destinati al grande pubblico, come quello di Ettore Malnati. Conosciuto nell'ambiente anche per una serie di studi che l'hanno visto navigare spesso e con esperienza nell'area ecclesiologicala, con saggi storici e teologici, l'Autore dà ora alle stampe il frutto delle sue ricerche e di alcune lezioni ispirate soprattutto alla *Lumen gentium*. Emergono una serie di quadri che poggiano sul problema di sempre, e cioè il rapporto tra Chiesa visibile e invisibile; si edificano attraverso la considerazione dei protagonisti interni al popolo di Dio, ministri e laici, per poi concludersi con la pagina ultima dell'escatologia.

L'impostazione cristologica, pur con un allargamento trinitario, e l'idea della Chiesa quale *mysterium salutis* sono le note dominanti. La Chiesa parte da un atto fondativo e redentore di Cristo, è santificata dallo Spirito e si edifica sui testimoni del Risorto, che sono Pietro e gli Apostoli. La sua missione è di aprire agli uomini il progetto salvifico di Dio, perciò «essa non può che risultare necessaria a tale progetto, non certo per virtù propria ma ovviamente in virtù dei meriti di Cristo» (94). Risulta così essere interessante la dedica di un paragrafo al rapporto tra «la Chiesa e il *mysterium iniquitatis*», che l'Autore risolve assumendo il criterio dell'esemplarità cristiana. In altri termini: la scelta della povertà e dei poveri come presenza di Cristo nella Chiesa, e la lotta contro l'*amartia* che devasta il cuore dell'uomo.

Tra le altre cose, da notare lo spazio concesso al tema delle immagini, che copre un intero capitolo, mostrando come l'argomento delle metafore ecclesiali aperto dal n. 6 della *Lumen gentium* stia facendo scuola. La saldatura ministeriale, coniugata con il «per» del servizio, non impedisce l'attenta riflessione sul laicato, espressa nei tre termini di partecipazione-vocazione-missione. Alla donna è dato un ritaglio autonomo, riconoscendole un carisma specifico, in «una pari dignità che non annulla però la diversità che forma la complementarità» (177). Infine, come accennato, la dimensione escatologica che non si confonde con una estraneazione storica, ma riordina le verità penultime a quelle ultime. Alla fine, come scrive il vescovo Crepaldi nell'introduzione, si nota un «convincente equilibrio», anche se qualcuno noterà alcune assenze, come la mariologia.

Giovanni Tangorra

E. PIAZZA, *Eamus cum Dei adiutorio. Guerra e religione nella Gallia merovingia*, Bonanno, Acireale-Roma 2012, 181 p.

Nei suoi scritti, anche quando sono per lo più informativi e sostanzialmente ripercorrono tempi e processi storici, così riconquistando ancora una

volta i fatti e rispolverandoli dalla brutale aggressione della polvere e del silenzio, Emanuele Piazza riesce sempre a rimandare, in qualche modo, a un "oltre", cioè a una possibilità speculativa ulteriore.

Nella sistemazione dei contenuti, infatti, sempre ben impostati e coerentemente condotti, nel costante e copioso riferimento alle fonti, inteso ad avvalorarli, mentre ridefinisce e rafforza percorsi consueti, ne suggerisce al contempo l'insita complessità, sollecitando non solo a riconsiderarne presupposti e implicazioni, ma anche a chiarirne ulteriormente gli aspetti nodali e a rilevarne eventuali strumentalizzazioni e fraintendimenti. Succede anche nell'approccio al presente volume, il quale, attraverso il tema di fondo che è il crescente coinvolgimento, nella Gallia dei secoli V-VIII, dell'alto clero nell'attività bellica dei *reges* franchi, rinvia a numerosi altri importanti motivi che ad esso s'intersecano o si allineano.

La riflessione s'incentra su due problematiche tuttora oggetto di inconcluse discussioni.

La prima investe il delicato e complesso rapporto, ora di equilibrio e collaborazione, ora di opposizione e conflittualità, tra religione e politica, problema ancora oggi attuale, nella consapevolezza, però, di un'ulteriore, aggiunta difficoltà di incontro tra le due sfere, spirituale e temporale, nella realtà sempre più laicizzata che è venuta a configurarsi.

La seconda riconduce al tema perenne dell'essenza dell'uomo, chiamando a soffermarsi ancora sul suo stato di ontologica finitudine e sul suo atteggiamento di fronte agli evidenti limiti che concretamente lo sostanziano. È troppo facile, infatti, e soprattutto arbitrario pensare che l'istinto bellico di dominio e sopraffazione sia incontrollabile e ingestibile. Perché, di fronte a qualsiasi evento, sono generalmente varie e diversificate le vie percorribili dall'essere umano, così come gli esiti cui conducono. E snodo di marcia è sostanzialmente la percezione dell'altro, sentito talora come un simile, talaltra come un rivale, sovente come un nemico, un estraneo da cui difendersi, fino allo scontro armato. Purtroppo nella Gallia di Clodoveo e dei suoi successori troppo spesso anche i padri, i fratelli, gli zii, i cugini furono considerati temibili avversari da eliminare senza pietà per la propria affermazione e per avidità di potere.

Il testo di Emanuele Piazza, strutturato in quattro interessanti capitoli, preceduti da una illuminante introduzione, chiama dunque in causa punti focali della ricerca storiografica, che vanno ben oltre la semplice ricostruzione dei fatti.

Il cap. I, intitolato "Il vescovo, *caput civitatis*, i barbari e l'uso delle armi", muove dalla descrizione della sostanziale debolezza in cui, all'inizio del V secolo, versa l'autorità statale, che, indebolita dall'irruzione dei barbari, trova nella Chiesa un concreto sostegno alla sua opera di governo. E dimostra

come in Gallia i vescovi, già investiti di un ruolo di primo piano non solo religioso e circondati da prestigio e credito anche maggiori di quelli riservati ai *comites*, esponenti del potere regale merovingio, si prodighino a tutto campo nella sfera sociale, configurandosi sempre più come difensori delle città, potente baluardo spirituale e materiale dei fedeli loro affidati. Molto interessanti e chiarificatori, al fine di ricostruire e ben comprendere non solo la realtà dell'epoca e, in essa, il crearsi e il consolidarsi dei rapporti tra i regnanti e il clero, ma anche l'insorgere, il radicarsi e l'evolversi di determinati modi di agire e di pensare che tanto peso avranno nella storia successiva, risultano i numerosi e rigorosi riferimenti che l'Autore fa alle fonti del tempo, in particolare a Gregorio di Tours, le cui *Historiae* costituiscono l'orizzonte maggiore entro cui si collocano le riflessioni e le argomentazioni di Piazza.

Il cap. II, "Da Clodoveo a Gontrano, i *reges* merovingi e la guerra", riserva ampio e approfondito spazio alle guerre combattute da Clodoveo, che Gregorio di Tours considera il fondatore del *regnum Francorum* per la sua conversione al cattolicesimo, fino a re Gontrano.

Sono anni di lunghe e logoranti guerre di espansione e rafforzamento del regno franco, ma anche dinastiche, dettate da puro desiderio di comando, da orgoglio e ambizione, da smania di primeggiare e da cupidigia di onore e gloria. Attento a illustrare in tutti i suoi aspetti, anche secondari, il contesto di riferimento, Piazza puntualmente rileva come, dal convertito Clodoveo in poi, il sovrano franco regni sinceramente in nome della vera fede e cerchi una giustificazione alle azioni di guerra contro i nemici, nella convinzione che la giusta causa sia elemento basilare perché lo scontro armato si inizi con il consenso divino. Nel discorso, infatti, del re franco ai soldati prima della campagna militare condotta nel 507 contro gli ariani Visigoti, la battaglia assume quasi la valenza di una crociata: *Valde molestum fero, quod hi Arriani partem teneant Galliarum. Eamus cum Dei adiutorio, et superatis redemus terram in ditone nostra*. Sembra quasi risuonare il precetto agostiniano della guerra giusta, per quanto il sovrano franco, con le sue parole, riveli apertamente anche intenzioni espansionistiche. Come ben sottolinea Piazza, egli aveva «cercato di ingraziarsi il favore divino, indispensabile per conseguire la vittoria, promettendo di erigere a Parigi una chiesa in onore di S. Pietro, convinto da Clotilde (sua cattolicissima consorte) che un simile atto di devozione gli avrebbe assicurato il trionfo» (56-57). Il parlare di Clodoveo, lodato dal vescovo turonense come *magnus et pugnator egregius* (*hist.* II 12), è prova concreta di come la cultura galloromana abbia ormai accettato e condivisa generalmente l'idea di combattere anche militarmente in difesa delle proprie convinzioni morali e spirituali. I cristiani, quando siano convinti della fondatezza delle proprie guerre, non rifiutano a priori la guerra come espressione di cieca vio-

lenza, considerandola invece, in certe circostanze, un mezzo attraverso cui «Dio ripianava le ingiustizie e preservava l'equilibrio e la pace» (17). Ciò pur nella consapevolezza delle conseguenze sempre molto tristi degli episodi bellici e delle dolorose vicissitudini cui sono costretti i civili, brutalmente vessati dai soldati, la cui principale fonte di reddito sono i bottini.

Il convertito Clodoveo, una volta vinti gli ariani Visigoti, può, in nome della vera fede, governare con plauso generale su gran parte della Gallia. Ma non è più così con i suoi successori. Smettendo di combattere con fede e per fede, essi innescano una spirale di violenza che non si ferma allo scontro tra popoli ed eserciti, arrivando ad opporre il figlio al padre, il fratello al fratello, il nipote allo zio, il cugino al cugino. Un'eccezione significativa è invece Gontrano, che, «agli occhi di Gregorio, incarnava l'ideale del monarca saggio e rispettoso dell'episcopato» e «aveva dato prova in diverse occasioni di correttezza e generosità» (66). Tuttavia il vescovo turonense non inquadra nessuna delle imprese di Gontrano nel contesto delle guerre sante, anche se non a lui rimprovera la perdita di quella *pietas* che aveva fatto così grande il popolo franco, ma ai suoi soldati, rei di insensati massacri e saccheggi, al popolo, che ormai *in vitio est dilapsus*, all'abbandono degli esempi dei padri e a un indegno e censurabile comportamento generale.

Nel cap. III del suo volume, *Il clero, da Brunehilde ai rois fainéants, tra lotte per il potere e impegno missionario* (cf. 80s), Piazza rileva come, nel corso del VII secolo, in corrispondenza del declino della dinastia merovingia, del tutto svilita nelle figure degli ultimi re (i cosiddetti "re fannulloni"), del contestuale progressivo affermarsi dei maggiordomi di corte e di una serie di destabilizzanti conflitti dinastici interni che creano in Gallia un'atmosfera di diffusa e torbida bellicosità, cresce la partecipazione dei religiosi alla vita politica e crescono anche i contrasti, talora durissimi, tra l'alto clero e i detentori del potere temporale. E mentre i *regna* franchi si fanno terreno fertile per criminosi complotti e delittuose trame che vedono come protagonisti e vittime sia i potenti secolari sia le più prestigiose autorità ecclesiastiche, sempre più forte si fa il desiderio della pace, dell'accordo tra i popoli e del quieto vivere. Nel persistere, infatti, di feroci combattimenti che, travolgendo sovrani e anche incorruttibili uomini di Chiesa, lacerano dolorosamente l'intero tessuto sociale, in ambito religioso si comincia a sentire la guerra come una sciagura da evitare e a pensare che anche l'*Arriana pestis* vada affrontata non con gli eserciti, ma con l'*evangelicus mucro* (cf. *Vita Columbani* II 23) e con *arma iustitiae* (cf. *Vita Audoini* 12): il fatto che ormai i Franchi non siano più l'unico popolo barbarico cattolico, perché anche Burgundi e Visigoti lo sono, induce a considerare la Gallia non più circondata da nemici da combattere, ma da confratelli con cui dialogare.

Poi, nell’VIII secolo, ascesa ormai al potere l’aristocrazia di corte a fronte di figure di re puramente simboliche – nel 751 il *maior domus* Pipino III depone Childerico III, ultimo dei cosiddetti “re fannulloni” –, si registra un concreto inquadramento del clero nel sistema amministrativo franco attraverso l’incameramento dei beni ecclesiastici della Chiesa da parte del potere secolare e la distribuzione nelle varie diocesi di vescovi scelti in base a considerazioni politiche più che per le loro virtù spirituali (cf. 90), trattandosi per lo più di nobili particolarmente avvezzi all’uso delle armi e generalmente pronti a farvi ricorso. Piazza riferisce delle iniziative intraprese dai sacerdoti e dai Concili, che, dopo la morte di Carlo Martello (a. 741), durante il governo dei maggiordomi Pipino III e Carlomanno, si occupano del problema, al fine di ostacolare l’ormai pericolosa consuetudine, ma sottolinea la scarsa efficacia degli stessi capitolari restrittivi in tale direzione, rilevando che non deve essere casuale l’insistenza dell’agiografia del tempo sulle origini nobili e sulle virtù guerriere dei santi, in particolare dei santi laici.

L’Autore riserva il cap. IV al rapporto tra i Franchi, i Longobardi e il Papato nel sec. VIII (cf. 101s), ricostruito rigorosamente negli accadimenti più significativi e nei protagonisti più attivi. Tra questi Paolino, patriarca di Aquileia al tempo di Carlo Magno, che insieme ad altri influenti prelati, biasimando il comportamento dei vescovi che dissipano i beni ecclesiastici per mantenere le truppe, insiste a lungo sull’opportunità di limitare il coinvolgimento dell’alto clero nell’attività bellica, cui sentitamente suggerisce di partecipare solo “impugnando” le armi spirituali e non macchiando le proprie mani con il sangue dei nemici (cf. 125 e cf. n. 343). L’accurata esortazione di Paolino a chiusura del volume lascia il lettore costruttivamente sospeso a porsi ancora antiche domande, a riflettere su quali soluzioni ad esse abbia dato l’uomo del passato, soprattutto a chiedersi come debba e possa essere spesa e investita oggi l’eredità che quello ha trasmesso.

Nico De Mico

X. TOSCANI (ed.), *Paolo VI. Una biografia*, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 2014, 570 p.

La beatificazione del 19 ottobre 2014 ha consentito di porre la figura di Paolo VI sotto i riflettori, anche se questi in realtà non si erano mai spenti, vista la statura del personaggio, che ha praticamente accompagnato l’intera vita ecclesiale del secolo scorso. Tuttavia queste luci non sono sempre state luminose, e Paolo VI passa anche per un papa controverso, che ha guidato la Chiesa susci-

tando giudizi eterogenei, dai più ingenerosi ai più magnanimi. Tra questi ultimi certamente quelli che papa Francesco, di cui è nota la dipendenza in varie idee, gli ha riservato nell'omelia della beatificazione, soprannominandolo «il grande timoniere del concilio», e dicendo che «nei confronti di questo grande Papa, di questo coraggioso cristiano, di questo instancabile apostolo, davanti a Dio oggi non possiamo che dire una parola tanto semplice quanto sincera e importante: grazie!». È l'ora quindi di ripercorrerne i passi, di dare forma a una conoscenza e cercare di comprendere chi fu veramente Giovanni Battista Montini.

Non che gli studi manchino. È sufficiente una scorsa dei cataloghi dell'omonimo Istituto di Brescia, già promotore di una serie di *Colloqui* d'impostazione fortemente teologica, o una ricerca nell'enorme bibliografia che ospita monografie di ogni genere, segno di un pensiero profondo e oltre modo stimolante. Proprio la fondazione bresciana è all'origine di questo volume curato da Xenio Toscani. Come dice il sottotitolo, esso si presenta nella veste del genere biografico e come tale va preso, per cui sarebbe fuori luogo cercarvi altre cose, come la soluzione di problemi ermeneutici su punti che la stessa storiografia non ha ancora del tutto risolto. Insieme al racconto di una vita emergono però anche la vocazione ecclesiale, la condizione di credente pensante e dialogante, di un uomo impegnato a entrare nel proprio tempo, che ha vissuto sulla propria pelle l'inquietudine di decisioni difficili e spesso impopolari. Dietro questo profilo si delinea l'arco di una cronaca civile ed ecclesiale puntualmente registrata. Si ha così la possibilità non solo di entrare nell'anima del protagonista, di esaminarne il percorso spirituale e le ansie apostoliche, ma anche di vedere con lui l'evolversi del periodo storico.

La puntuale introduzione di Angelo Maffei sintetizza i vari criteri del volume, e dice pure le fonti che ovviamente attingono abbondantemente al centro bresciano, ad altri luoghi meno noti, come i documenti vaticani degli anni trenta recentemente aperti, e a un materiale di prima mano, tra cui l'imponente carteggio ancora in corso di pubblicazione, oltre ad appunti individuati da poco nell'archivio della diocesi milanese. Proprio le invitanti citazioni di ampi stralci del carteggio si rivelano tra gli aspetti più interessanti del volume: lettere ai familiari, soprattutto al padre Giorgio Montini, figura di primo piano del cattolicesimo bresciano, agli amici e alle diverse persone incontrate sul proprio percorso, che manifestano gli aspetti più intimi, il tormento dei dubbi, il processo di crescita e di formazione, la visione strettamente personale su fatti dalla grande importanza. Sono cose che non si possono ignorare se si intende progredire nella via della conoscenza. L'apparato dei riferimenti consente al lettore di proseguire l'indagine, rendendosi pure conto dello stato della ricerca. L'esposizione aliena a tecnicismi e il linguaggio accessibile lo rendono un volume adatto a tutti, benché col carattere dell'alta divulgazione.

L'opera è articolata in quattro parti, con l'intento di ricostruire le quattro grandi fasi della vicenda montiniana. La prima, scritta dal curatore Xenio Toscani, esamina i primi passi, la famiglia, le amicizie, la formazione e gli studi, coprendo il periodo che va dal giorno della nascita, avvenuta il 26 settembre 1897, al 1933, anno dell'ingresso nella Segreteria di Stato. È la parte più ricca di documentazione epistolare. Si respira un clima progettuale e si assiste al processo generazionale di una famiglia che trasmette l'eredità della propria fede a un figlio che avrà un destino particolare. In essa Giovanni Battista Montini trova i primi capisaldi, le figure formatrici, tra cui le numerose donne (la madre, la nonna, le zie). Ci sono poi la scuola, le letture, l'Oratorio della Pace, dove avvengono i primi importanti incontri come quello con padre Giulio Bevilacqua, che gli ispirerà un cattolicesimo impegnato nel sociale, e da lui successivamente creato cardinale, il cardinale-parroco. Gli studi prendono presto la via diplomatica, con tre principali indirizzi che sono la filosofia-teologia, il diritto e le lettere, ma «Montini in realtà aveva un vivo desiderio di apostolato diretto, di attività pastorale» (67).

Altri due aspetti sono la personalità relazionale, nonostante il carattere fondamentalmente introverso, e l'attività precoce a favore della cultura. Numerose e significative sono le amicizie laicali che popolano l'intera biografia. Tra di esse s'incontra Igino Righetti, l'amico morto prematuramente all'età di 35 anni, e con cui ha inizio il sodalizio decennale a favore della FUCI. Dire Montini è per molti versi dire FUCI, ciò fa capire la focalizzazione di questo periodo, che ha lo spazio di un capitolo a parte. Sono gli anni della crisi fascista, di ideali perduti come la libertà e la pace, e Montini progetta l'idea di un "apostolato intellettuale" (poi rielaborato nel concetto di "carità intellettuale"), capace di ristabilire il rapporto tra la fede e la cultura, un ponte che dava già evidenti segni di cedimento. Per sua iniziativa dalla FUCI sarebbe sorto nel 1932 anche il Movimento dei Laureati Cattolici (l'attuale MEIC). A questi due movimenti, che presentano il Montini educatore, si attribuisce il giudizio storico che egli riuscì a trasformarli in un laboratorio di idee, in una «grande scuola di formazione religiosa e intellettuale della parte più viva e migliore della classe dirigente cattolica del Paese negli anni Quaranta-Settanta» (75).

Occorreva rendere la fede "pensante e pensata", di qui, oltre alle iniziative, anche l'interessante seppur veloce elenco degli autori prediletti, dove affiora l'inclinazione al pensiero francofono. L'esperienza fucina termina però con le dimissioni, per turbolenze esterne, e a Montini si aprono le porte del suo secondo grande periodo, in Segreteria di Stato, dal 1934 al 1954, prima come minutante alle dipendenze del cardinal Ottaviani, poi con responsabilità crescenti fino a diventare sostituto alla Segreteria di Stato. Sono gli anni dei pontificati di Pio XI e Pio XII, del secondo conflitto bellico,

delle ombre civili, del lavoro scrupoloso e di una fedeltà ecclesiale che si gioca anche tra le carte della burocrazia, per una carriera mai desiderata, e con l'unica attività collaterale dell'insegnamento di diritto alla Lateranense dal 1930 al 1937. Estensore di questa seconda parte è Fulvio de Giorgi, che oltre allo spaccato psicologico e storico-biografico, dà alcune notizie teologiche, rilevando ad esempio il noto cristocentrismo, con cui Montini fondava l'umanesimo integrale di Maritain e l'ecclesiologia del corpo mistico di Journet, due suoi fari ispiratori.

Nel periodo postbellico «Montini si trovò a essere uno dei più rilevanti punti di riferimento del processo di ricostruzione democratica dell'Italia, sempre facendosi interprete – ma in modo originale e non meramente passivo – della visione e del magistero di Pio XII» (208). Tra gli amici troviamo questa volta Alcide de Gasperi, e altri protagonisti, con notizie storiche sulle vicende italiane che si intensificano, fino a gettare luce sulla stessa formazione della Costituzione, anticipata dai “Principi dell'ordinamento sociale” del celebre “Codice di Camaldoli”. De Giorgi rileva un modello montiniano, destinato a incontrare ostilità nell'ambiente vaticano, che «puntava non tanto a riconoscimenti confessionali espliciti, ma allo stabilirsi di travature costituzionali che esprimessero il nesso di libertà e giustizia in un impianto democratico, animato interiormente dall'umanesimo cristiano e dal suo anelito alla pace» (212). In tempi non ancora sospetti, Montini fu però pure l'uomo che mise in guardia dall'avanzare del neopaganesimo e cioè della secolarizzazione, indice che il problema religioso rimaneva sempre in primo piano.

Sostenitrice della via mediana, ma aperta alle novità teologiche e pastorali, l'epoca di Montini alla Segreteria di Stato termina con la nomina ad arcivescovo di Milano, alla fine del 1954, aprendo il dibattito se fu una promozione-rimozione. L'Autore registra segni contraddittori e l'azione dirimente di Pio XII. Si apre la parte quarta, dedicata all'episcopato milanese, un ruolo inedito, dove la pastorale diventa azione diretta. La ricostruisce Giselda Adornato, da anni dedita a questo periodo, con lavori compiuti nell'archivio milanese. La materia è distribuita con ordine, in paragrafi a temi, che possono apparire eccessivamente compartimentati, ma che danno una ricca miniera di informazioni per capire come l'arcivescovo Montini sia entrato e abbia organizzato una diocesi. Si va dalle scelte della pastorale ordinaria al confronto con una metropoli alle prese con gravi problemi sociali, soprattutto il lavoro, verso cui Montini mostrò particolare propensione, tanto da meritare il titolo di “arcivescovo dei lavoratori”. Si registrano aneddoti, incontri, appunti, e numerose citazioni del magistero Ambrosiano, rilevando un cuore pulsante nel “rapporto tra fede e mondo moderno”, e che consentono di saggiare principi e argomenti che costituiranno l'ossatura del pontificato.

Lo stile elogiativo non trascura le difficoltà di un personaggio che sembra fare fatica a essere compreso, destino, questo pure, che lo accompagnerà nel successivo ministero. Ciò avviene dalla sinistra, per le sue battaglie contro il centrosinistra, e dalla destra, che gli attribuisce l'etichetta del "sinistrismo". «In questi frangenti la proverbiale capacità di mediazione montiniana è messa alla prova» (315), ma la passione culturale di sempre resta quella di un «umanesimo reale – diceva nel 1958 –, non utopistico, non mutilo, ma grande e completo e perciò cristiano». Un'iniziativa originale fu la costruzione delle «ventidue chiese per ventidue concili», che Montini progettò subito dopo l'annuncio del Vaticano II da parte di Giovanni XXIII, suo grande amico ed estimatore, che lo mise in cima alla lista dei cardinali eletti nel concistoro del 1958. L'autrice dedica le pagine finali al rapporto tra il neo-cardinale e il concilio, ponendo in evidenza l'importanza della documentazione ambrosiana, fatta di appunti e di messaggi, tra cui l'importante lettera alla diocesi *Pensiamo al concilio* (22 febbraio 1962), seguita da altre, che documentano meglio dei due soli interventi in aula, quali fossero i disegni e lo stato d'animo del futuro "timoniere del concilio".

Si entra nel quarto e ultimo quadro, certamente il più impegnativo, per l'importanza del ministero pontificio e per riflessioni su rapporti cruciali, con il concilio, il postconcilio, e gli ultimi anni. L'Autore è Ennio Apeciti, docente di storia della Chiesa alla Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale. L'immediatezza cronologica della decisione di continuare il concilio, esposta già il giorno dopo l'elezione, lascia intuire che non vi furono molte incertezze al riguardo, sebbene essa fosse stata presa nel peso di una "solitudine tremenda", e come atto di comunione. Fin dall'inizio, però, Paolo VI manifesta la volontà di dover esercitare un proprio ruolo, di non fare solo da spettatore. L'Autore riferisce la frase attribuita al teologo personale, Carlo Colombo: «Il papa non è il semplice notaio del concilio. Ha una sua responsabilità davanti a Dio e alla Chiesa». Paolo VI rivide il regolamento e seguiva le sedute conciliari attraverso un circuito televisivo interno. Il testo non entra nel dettaglio del suo ruolo nella conduzione del concilio, oggetto di uno dei dibattiti più accesi della storiografia moderna, ma dà una sintetica esposizione delle varie vicende interne ed esterne, evidenziando l'aspetto tipico del cucitore di parti.

I veri problemi cominciano nel dopo concilio, di cui Apeciti ripercorre gli avvenimenti significativi, in un certo modo decisivi, e molti dei quali innovativi per il nuovo corso che Paolo VI intendeva imprimere alla Chiesa sulla scia della riforma conciliare. Al Sessantotto è dedicato un intero capitolo, anche perché esso si fonde con le difficoltà della recezione, segnata dalla sofferenza per le confusioni ermeneutiche e culminate nel processo all'*Humanae vitae*, l'enciclica prematuramente ultima del suo magistero pontificio. L'Autore

traccia un quadro politico-sociale-ecclesiale perturbato, in cui il bacio della terra, simbolo dei viaggi papali, alcuni dei quali memorabili, come quello a Bogotà, e di un messaggio costantemente ispirato al dialogo, contrasta con una crescente reputazione di oscurantista, che produsse vere e proprie campagne diffamatorie. Vicino alla fase finale della vita, intitolata “luminoso tramonto”, il papa dal volto sofferente dà un documento sulla gioia, la *Gaudete in Domino*, testo ispiratore dell’*Evangelii gaudium*, e poi l’ultimo vero canto del cigno, che è l’*Evangelii Nuntiandi*. Quindi la tragica pagina della vicenda Moro, col papa “in ginocchio”, e poi, per una salute già da tempo precaria, “rapida giunse la morte”.

Cosa resterà di Paolo VI? Questo studio aiuta a collocare un personaggio, intellettualmente ed emotivamente coinvolgente, al suo giusto posto. Al termine resta quello che gli Autori si proponevano, cioè una biografia ragionata e documentata. La gratitudine è per aver favorito l’incontro con un uomo che, senza mai rinnegare le proprie debolezze, ha vissuto un ventesimo secolo attraversato da luci e tante ombre. Che spesso si sia trovato a svolgere il ruolo di voce solitaria indica una condizione esistenziale e un modo personale di concepire la collegialità, ma pure lo scontro tra modi diversi di pensare e l’opposizione di pregiudizi ideologici. Suo malgrado papa dei malintesi e delle incomprensioni, ma anche delle scelte innovative e coraggiose, Montini resta il testimone di un amore appassionato per Cristo e la Chiesa. I suoi discorsi più ispirati, a tratti commoventi, e con un linguaggio letterario, sono dedicati a questi temi, per lui sempre convergenti. Ma egli ha saputo parlare, e forse con maggior chiarezza, anche attraverso i gesti. Non aveva l’aria del condottiero, eppure ha avuto la capacità non comune di guardare lontano, conducendo la Chiesa e il papato su vie che i suoi successori hanno potuto percorrere con maggiore speditezza. Non resta che esprimere tutta la nostra ammirazione.

Giovanni Tangorra

LIBRI RICEVUTI

- S.B. Abaldo, *Structure et théologie dans le Trito-Isaïe. Une contribution à l'unité du Livre*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2014.
- F. Asti - E. Cibelli, *Scienza e fede in dialogo*, Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale-Verbum ferens, Napoli 2014.
- S. Bulgákov, *El Paráclito*, edición y notas de F.J. López Sáez, Sígueme, Salamanca 2014.
- C. Codazzi, *Suor Chiara Ricci tra storia e memoria. Storiografia sulla fondatrice delle Francescane Angeline*, Antonianum, Roma 2014.
- S. Gaburro, *A tal voce tremò il mio labbro*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.
- B. Gherardini, *Tu il mio piccolo io. Dina Bélanger e il suo carisma. Una ricostruzione storica*, La Fontana di Siloe, Torino 2013.
- J.-F. Gosselin, *Le rêve d'un théologien. Pour une apologétique du désir. Crédibilité et idée de Dieu dans l'oeuvre de Adolphe Gesché*, Cerf, Paris 2014.
- J. Granados, *Una sola carne in un solo Spirito: teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014.
- M.A. Kopiec, *Il logos della fede: tra ragione, Rivelazione e linguaggio*, Antonianum, Roma 2014.
- R. López Montero, *Un cuerpo de carne y sangre. La cristología del Pseudo-Tertuliano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014.
- C. Loreface, *La compagnia del Vangelo. Discorsi e idee di don Pino Puglisi a Palermo*, San Lorenzo, Reggio Emilia 2014.
- D. Pagliacci (ed.), *Differenze e relazioni. 2. Cura dei legami*, Aracne, Ariccia 2014.
- P. Prosperi, *Al di là della parola. Apofatismo e personalismo nel pensiero di Vladimir Losskij*, Città Nuova, Roma 2014.
- S. Rondinara (ed.), *Scelte razionali, intenzionalità, fini*, Sefir-Città Nuova, Roma 2014.

P. Sacchi (ed.), *Indice concettuale del medio giudaismo. 4. Eschata*, Qiqajon, Magnano 2014.

I. Sanna (ed.), *Diritto di cittadinanza e uguaglianza sostanziale*, Studium, Roma 2014.

A. Scarnera, *Il sacerdozio nella spiritualità dei Padri*, LEV, Città del Vaticano 2013.

C.A. Testi, *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*, ESD, Bologna 2014.

INDICE

Articoli

- ANTONIO AUTIERO, *Per una teologia della Chiesa in azione. Omaggio a Sergio Lanza* 9
 Il primo vettore: l'orizzonte conciliare, 9 – Secondo vettore: Convergenza sulla prassi, 12 – Conclusione, 15
- MARCELLO SEMERARO, «*Vorrei una Chiesa povera e per i poveri*» 19
 1. *Ecclesia pauperum* al Vaticano II, 20 – 2. Opzione per i poveri al CELAM. Aparecida, 26 – 3. Una Chiesa povera per i poveri: Francesco, 28 – 3.1. Fondazione cristologica della *Ecclesia pauperum* (da *Lumen Gentium* 8,3), 29 – 3.2. Senso e valore dell'opzione preferenziale per i poveri (dal CELAM/Aparecida), 31 – 3.3. L'apporto di papa Francesco: i poveri ci evangelizzano, 32
- LUBOMIR ŽAK, *Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II. Spunti di riflessione alla luce della ricezione della Lumen gentium* 37
 1. La questione dell'attualità della costituzione, 37 – 2. La difficoltà delle differenti descrizioni della realtà chiamata "chiesa", 41 – 2.1. Il problema dei "quadri" singoli, 43 – 2.2. Una sintesi tramite il concetto di "chiesa-comunione"?, 45 – 2.3. La complementarità dei termini/concetti: su quale base?, 47 – 3. Pensare la chiesa *sub Revelationis luce*, 49 – 4. Partire dalle promettenti suggestioni rahneriane, 53 – 5. Per un simbolismo in chiave cristologico-trinitaria, 57 – 6. Conseguenze ecclesiologiche dell'indole simbolica di ogni battezzato, 61 – 7. Conclusione: "la chiesa si risveglia nelle anime...", 64
- ACHIM SCHÜTZ, *Die mehrdimensionale Theo-logik der Polarität. Anmerkungen zum Denken von E. Przywara* 69
 Verortung der Gegensatzlehre in der modernen Geistesgeschichte, 70 – Die Implikationen von Polarität gemäß Przywara, 77 – Anthropologische Übertragung, 91
- NICO DE MICO, *L'evangelizzazione di Carlo Magno: un momento del dinamismo missionario della Chiesa* 101
 1. Dai Merovingi ai Carolingi: si cementa l'alleanza fra trono e altare, 101 – 2. Carlo Magno, unico sovrano del regno franco riunificato, tra le ambizioni della corte e i bisogni della Chiesa, 105 – 3. Carlo Magno: figura chiave del suo tempo e di un rinnovato regno franco, 110 – 4. Un'impostazione di governo dettata

dalle novità del tempo, 113 – 5. Una vita sui campi di battaglia per evangelizzare i Sassoni, 120 – 6. Carlo Magno intensifica e amplia il suo progetto di proselitismo cristiano, 128

MARIO DE FRANÇA MIRANDA, *The “Joy of the Gospel” and its Implications for our Church* 137

1. What history teaches us, 138 – 2. The Church wanted by Pope Francis, 141 – 2.1. A missionary and decentralized Church, 142 – 2.2. A collegially-configured Church, 143 – 2.3. An inculturated Church, 145 – 2.4. A Church of missionary disciples, 146 – 2.5. A Church that bears witness in life to her faith in Jesus Christ, 148 – 2.6. A Church of the poor, 150

Recensioni 155

S. BIANCU, *Presente. Una piccola etica del tempo*, (Giovanni Tangorra), 157 - C. BÖTTIGHEIMER, *Comprendere la fede. Una teologia dell'atto di fede*, (Antonio Sabetta), 159 - P. BUA, “*Sacrosanctum concilium*”. *Storia, commento, recezione*, (Giovanni Tangorra), 163 - D. ACEMOGLU - J. A. ROBINSON, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di prosperità, potenza e povertà*, (Flavio Felice), 165 - M. DUJARIER, *L'Eglise-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, vol. 1, *L'Eglise s'appelle “Fraternité”*, (Carlo Lorenzo Rossetti), 168 - C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, a cura di M. Lattanzio, (Antonio Sabetta), 174 - P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero. Le radici universali dell'idealismo e la filosofia del nome*, a cura di N. Valentini, (Giuseppe Malafronte), 177 - J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito. Teologia del matrimonio*, (Lorella Maria Rota), 180 - I. GUANZINI, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, (Markus Krienke), 182 - B. MAGGIONI - E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: un percorso di teologia fondamentale*, (Antonio Sabetta), 187 - E. MALNATI, *La Chiesa del concilio Vaticano II*, (Giovanni Tangorra), 190 - E. PIAZZA, *Eamus cum Dei adiutorio. Guerra e religione nella Gallia meridionale*, (Nico De Mico), 191 - X. TOSCANI (ed.), *Paolo VI. Una biografia*, (Giovanni Tangorra), 195.

Libri ricevuti 201

Indice 205

Enti e riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)
Anatellei se levanta - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)
Augustiniana - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)
Biblioteca Apostolica Vaticana (SCV)
Biblioteka uniwersytecka - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)
Bogoslovni vestnik - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)
Bulletin de littérature ecclésiastique - Institut Catholique de Toulouse (F)
Burgense - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)
Catholic Biblical Quarterly - Catholic University of America - Washington (USA)
Ciencia tomista - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)
Ciudad de Dios - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)
Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal - Grootseminarie - Bruges (B)
Conferencia Episcopal Española - Madrid (E)
Culture e fede - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)
Dialog teologic - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)
Diálogo ecuménico - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)
Ephemerides mariologicae - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”
- Madrid (E)
Estudio agustiniano - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)
Hispania sacra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)
Irenikon - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)
Iter - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)
Laval théologique et philosophique - Université Laval - Quebec (CND)
Library of Congress - Washington (USA)
Mayeutica - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)
Medellin - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)
Miscelanea comillas - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

Naturaleza y gracia - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)
Nouvelle revue théologique – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)
Old Testament abstracts - Catholic University of America - Washington (USA)
Path - Pontificia Academia Theologica (SCV)
Perspectiva teológica - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)
Philippiniana sacra - University of Santo Tomas - Manila (RP)
Recherches de théologie et philosophie médiévales - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)
Religión y cultura - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)
Revista agustiniana - Agustinos Españoles - Madrid (E)
Revista catalana de teologia - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)
Rivista teologica di Lugano - Facoltà Teologica - Lugano (CH)
Revue des sciences religieuses - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)
Revue théologique de Louvain - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)
Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity - Turnhout (B)
Scripta Theologica - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)
Selecciones de teología - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)
Theoforum - Saint Paul University - Ottawa (CDN)
Theologica - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)
Theologica Xaveriana - Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá (CO)
The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)
Trierer Theologische Zeitschrift - Theologische Fakultät - Trier (D)
Vidyajoti - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)
Zeitschrift für katholische Theologie - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

ITALIANE

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma
Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Istituto storico italo-germanico - Trento
Antonianum - Pontificia Università "Antoniano" - Roma
Archivio teologico torinese - Facoltà di Teologia - Torino
Archivum franciscanum historicum - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata
Asprenas - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli
Augustinianum - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma
Biblica - Pontificio Istituto Biblico - Roma
Biblioteca casanatense - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma
Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma
La Civiltà Cattolica - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma
Claretianum - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma

Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium - Convento SS. XII Apostoli - Roma
Communio - Rivista Internazionale di Teologia e Cultura - Milano
Conferenza episcopale italiana - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma
Convivium assisiense - Istituto teologico - Assisi
Credere oggi - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova
Euntes docete - Pontificia Università Urbaniana - Roma
Firmana - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo
Forma sororum - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve
Gregorianum - Pontificia Università Gregoriana - Roma
Islamochristiana - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica - Roma
Istituto di filologia classica - Università degli Studi - Genova
L'Italia francescana - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati
Laurentianum - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma
Marianum - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma
Orientalia christiana periodica - Pontificio Istituto Orientale - Roma
Protestantesimo - Facoltà Valdese di Teologia - Roma
Quaderni teologici - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia
Rassegna di teologia - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli
Ricerche teologiche - Società italiana per la ricerca teologica - Roma
Rivista biblica - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna
Rivista liturgica - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova
Rivista di archeologia cristiana - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma
Rivista di scienze religiose - Facoltà Teologica pugliese - Bari
Rivista di teologia dell'evangelizzazione - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna
Rivista di teologia morale - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna
Sacra doctrina - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna
Sacramentaria e scienze religiose - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona
Schede medievali - Officina di Studi Medievali - Palermo
Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris - Accademia Alfonsiana - Roma
Studi ecumenici - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia
Studi di teologia - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova
Studium Generale Marcianum - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia
Teologia - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano
Theologica - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari
Vetera christianorum - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari
Vita consacrata - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma
Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Vivens homo - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1976-2002
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.